نیاز فتحپوری
نگار
پاکستان

نگار پاکستان کا خاص شمارہ

نظیر نمبر

مرتبہ:- نیاز فتحپوری

جس میں نظیر اکبر آبادی کا مسلک، اس کا فارسی و اُردو کلام میں عارفانہ رنگ، اس کی قدرت بیان و زبان، اس کا معیاری تغزل، ادبیات اردو میں اس کا فنی اور لسانی درجہ، اس کے امتیازات اور محاسن شعری، اس کا شاعری میں مقام، صناع و طباع شعرا کا فرق، معاصرین کی رائیں، مستند ادبا کی موافقت و مخالفت میں تنقیدیں اور اسکی خصوصیات و انداز شاعری پر سیر حاصل تبصرہ ہے۔

اس خاص نمبر کے ترتیب میں بڑی دماغ سوزی، جگر کاوی اور قابل قدر تحقیق و تدقیق سے کام لیا گیا ہے اور نظیر اکبر آبادی کے موافقین و مخالفین کی رایوں پر فاضلانہ اور بے لاگ تبصرے کیئے گئے ہیں۔ اسی طرح یہ خاص نمبر اپنی جامعیت اور افادیت کے اعتبار سے ریسرچ کے طلبار اور شائقین ادب کے لئے بیحد مفید اور لائق مطالعہ ہے۔

قیمت:- فی کاپی تین روپے۔

ادارہ ادب عالیہ کراچی ۱۸

سنکارا
سنکارا
ترکیب استعمال
بوقت سحر
بوقت افطار
Cinkara
ہمدرد (وقف) لیبوریٹریز پاکستان
کراچی ڈھاکہ لاہور چٹاگانگ
HC-13/1014

ٹیلیفون ۷۴۶۹۳

رجسٹرڈ نمبر ایس ۲۳۴۷۲

جنوری سنہ ۱۹۶۴ء

نگار پاکستان

مدیر اعلےٰ

نیاز فتحپوری

نائب مدیران

فرمان فتحپوری

عارف نیازی

زر سالانہ

دس روپے

قیمت فی پرچہ

پچھتر پیسے

نگار پاکستان۔ ۳۲ گارڈن مارکیٹ۔ کراچی ۳

منظور شدہ برائے مدارس کراچی۔ بموجب سرکلر نمبر ڈی/ایف یو پی بی۔ بی ۲۳۶۹ – ۶۸ محکمہ تعلیم کراچی

پرنٹر پبلشر۔ عارف نیازی نے مشہور آفسٹ پریس کراچی سے چھپوا کر ادارہ ادب عالیہ سے شائع کیا۔ کتابت۔ خالد علی خاں

ماہنامہ نگار پاکستان

داہنی طرف کا چلیپا صلیبی نشان اس بات کی علامت ہے کہ آپ کا چندہ اس شمارے کے ساتھ ختم ہو گیا

فہرست

۴۳واں سال	فہرست مضامین جنوری ۱۹۶۲ء	شمارہ (۱)

اور اردو زبان و ادب کی تاریخ میں پہلی بار انکشاف کرے گا کہ :-

(۱) تذکرہ نگاری کا فن کیا ہے ؟
(۲) اس کی امتیازی روایات و خصوصیات کیا رہی ہیں ؟
(۳) تذکرہ نگاری کا رواج کب اور کن حالات میں ہوا ؟
(۴) اردو فارسی میں آج تک کتنے تذکرے لکھے گئے ہیں ؟
(۵) ان تذکروں اور ان کے مصنفین کی کیا نوعیت ہے ؟
(۶) ان میں کتنے اور کن کن شاعروں کا ذکر آیا ہے ؟
(۷) ان سے کسی خاص عہد کی ادبی و سماجی فضا کو سمجھنے میں کیا مدد ملتی ہے ؟
(۸) ان تذکروں میں اردو فارسی زبان و ادب کا کتنا بیش بہا خزانہ محفوظ ہے ؟
(۹) یہ خزانہ ادب کے تاریخی ، تحقیقی ، سوانحی اور تنقیدی شعبوں کے لئے کس درجہ مفید اور کتنا اہم ہے ؟

ضخامت ـــــــ تقریباً ۲۵۰ صفحات

قیمت ـــــــ چار روپے

ملاحظات

ادارہ اُردو ترقی بورڈ

کراچی میں علمی و ادبی اداروں کی اتنی کثرت ہے کہ اگر اس شہر کو اداروں کا مجمع الجزائر کہا جائے تو یہ بات غالباً غلط نہ ہوگی۔ علم و دانش۔ فکر و نظر۔ شعر و ادب۔ اور ان کے مرکبات کی جتنی صورتیں ہو سکتی ہیں وہ سب اداروں کی صورت میں یہاں موجود ہیں اور بائیس لاکھ کی ایسی آبادی جو برصغیر کے سیکڑوں مختلف شہریوں اور مختلف تہذیب و خیال کے انسانوں پر مشتمل ہو۔ وہاں اتنے اداروں کا وجود میں آجانا اور ان میں اضافہ ہوتے رہنا مستبعد نہیں۔

مجھے نہ ان تمام اداروں کی تعداد کا علم ہے اور نہ ہیئت ترکیبی کا، لیکن یہ ضرور سمجھتا ہوں کہ وہ جہاں اور جیسے بھی ہوں خوب ہیں۔ وجود محض بہر حال عدم سے بہتر ہی ہے۔ اس کی نوعیت چاہے کچھ ہو۔

یہ تھا ایک سرسری ذکر یہاں کے ان اداروں کا جو بعض حضرات یا چند مخصوص جماعتوں کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ ہیں لیکن کراچی میں چند ادارے ایسے بھی ہیں جو کسی نہ کسی حیثیت سے حکومت کے سامنے بھی جوابدہ ہیں۔ اور اس وقت میرا مقصود زیادہ تر انھیں کے حالات پر روشنی ڈالنا ہے۔ ان میں ایک ادارہ "انجمن ترقی اردو" کا ہے۔ جس کے ذکر کے ساتھ ہی بے اختیار مولوی عبدالحق مرحوم سامنے آجاتے ہیں جنھوں نے ساری عمر اردو کی خدمت میں بسر کر دی اور متعدد غیر فانی یادگاریں اپنے بعد چھوڑ گئے۔

مجھے اس کا تفصیلی علم حاصل نہیں کہ فی الحال اس انجمن کا اسلوب کار کیا ہے اور حکومت کس حد تک اس کی بقا کی ذمہ دار ہے لیکن اتنا یقیناً معلوم ہے کہ وہاں کچھ نہ کچھ ضرور ہو رہا ہے۔ مرحوم کا بیش بہا کتب خانہ بھی محفوظ ہے۔ تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی ایک حد تک جاری ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اُردو کالج جس کی بنیاد مرحوم نے ڈالی تھی بدستور قائم ہے۔

دوسرا اہم سرکاری ادارہ "رائٹرس گلڈ" ہے جس کا یہ نام کیوں رکھا گیا، مجھے معلوم نہیں۔ ادارۃ المصنفین۔ انجمن علم و ادب، دائرۃ المعارف وغیرہ متعدد نام اس کے ہو سکتے تھے۔ لیکن ان سب کو چھوڑ کر انگریزی کا یہ ثقیل نام اختیار کرنا بڑی عجیب سی بات ہے۔ مجھے یاد ہے کہ اس سے پہلے جب میں عارضی طور پر ۱۹۶۰ء میں یہاں آیا تو جناب شاہد احمد صاحب اڈیٹر ساقی نے میرے استفسار پر فرمایا تھا کہ اس ادارہ میں چونکہ مشرقی پاکستان کے اہل قلم بھی شامل ہیں اور اردو و بنگالی دونوں زبانوں کی ترقی اس ادارہ کا مقصود ہے، اس لئے ضرورت تھی کسی ایسے نام کی جو مشرقی بنگال کے لئے قابل اعتراض نہ ہو۔ یہ سن کر مجھے افسوس ہوا کیوں کہ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس ادارے کے قائم کرنے کے وقت غالباً ایسی نزاعی صورت پیدا ہونے کا اندیشہ پیدا ہو گیا تھا۔ جس کو اس ترکیب سے دفع کیا گیا اور یہ نام گویا ایک تاریخی یادگار ہے اس تلخ حقیقت کی کہ پاکستان

کے مشرقی و مغربی حصے زبان کے باب میں شاید کبھی ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتے اور اس نزاع میں اجتماعی مصالح کو بھی پس پشت ڈال سکتے ہیں۔ یہ بالکل درست ہے کہ بنگالی اپنی جگہ ایک مستقل زبان ہے اور اہل بنگال یہ زبان کبھی ترک نہیں کر سکتے۔ لیکن اردو سے ان کی مخالفت بھی ناقابل فہم سی بات ہے جبکہ اس کی علمی حیثیت ان کے نزدیک بھی مسلم ہے اور عربی فارسی کم اسکالروں سے سرزمین بنگال بھی خالی نہیں رہی۔ تاہم اگر اس ادارہ کے تسمیہ میں کوئی صورت اختلاف کی پیدا ہو سکتی تھی تو پھر اس کے دور کرنے کی زیادہ مناسب صورت یہ تھی کہ کوئی نام بنگالی ترکیب ہی کا وضع کر لیا جاتا اور "دائرہ مس گلڈ" کا نام جو اس اختلاف کی بڑی بدنما یادگار ہے، اختیار نہ کیا جاتا۔

یہ ادارہ کئی سال سے قائم ہے۔ اردو و بنگالی دونوں زبانوں کی ترویج و ترقی کے سلسلے میں بعض کتابیں بھی اس نے شائع کی ہیں اور متعدد مصنفین کو انعامات بھی تقسیم کئے ہیں۔

تیسرا ادارہ "ترقی اردو بورڈ" کا ہے جو اس وقت ایک جامع اردو لغت کی تالیف میں مصروف ہے اور جس کا مطالعہ میں نے زیادہ قریب سے کیا ہے۔ اس لغت کی ترتیب کا خیال سب سے پہلے مولوی عبدالحق مرحوم کو پیدا ہوا تھا اور انھوں نے اپنی زندگی ہی میں اس کی طرح ڈال دی تھی لیکن افسوس ہے کہ وہ اسی دوران میں ہم سے جدا ہو گئے اور اس کام کی تکمیل کے لئے ایک بورڈ کا قیام عمل میں آیا جو اس اہم خدمت کو انجام دے رہا ہے۔

اس کام کے آغاز کو تقریباً پانچ سال کا زمانہ گذر چکا ہے۔ لیکن لغت کا کوئی حصہ اب تک شائع نہیں ہوا۔ اس پر بعض حضرات کو اعتراض بھی ہے۔ لیکن اردو نامہ میں اس کے جو صفحات نمونے کے طور پر بغرض طلب رائے شائع ہوتے رہتے ہیں۔ ان کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس لغت کی ترتیب میں جن خصوصیات کو سامنے رکھا گیا ہے وہ یقیناً بڑی احتیاط اور چھان بین چاہتی ہیں اور غائر تحقیق و تدقیق کوئی آسان کام نہیں۔

فقط لغت نویسی زیادہ مشکل کام نہیں۔ اردو کی موجودہ فرہنگوں کو سامنے رکھ ادنیٰ تغیر و تبدل کے بعد یہ آسانی انجام پا سکتا تھا۔ چنانچہ حال ہی میں بعض حضرات اس قسم کی فرہنگیں شائع بھی کر چکے ہیں۔ لیکن اس ادارے نے اپنے لغت کی ترتیب میں جن اصول کو سامنے رکھا ہے وہ کچھ اور ہیں۔ اس نے یہ کام یہ سمجھ کر شروع کیا ہے کہ اس وقت گویا کوئی لغت اردو زبان کا موجود نہیں ہے۔ اور اس تعمیر نو کے لئے اس کی بنیاد بھی خود اسی کو ڈالنا ہے۔ لہٰذا اس لحاظ سے کہ اس سے قبل جو کتابیں اس موضوع پر مرتب ہو چکی ہیں وہ واقعی ایک حد تک ناقص بھی ہیں اور غیر صحیح بھی۔ اس ادارہ کو یقیناً یہی راہ اختیار کرنا چاہئے تھی لیکن چونکہ یہ راہ بہت دشوار گزار ہے اس لئے منزل تک پہنچنے میں تاخیر و تعویق بالکل قدرتی امر ہے۔

ظاہر ہے کہ اس لائحہ عمل کے پیش نظر سب سے پہلا ضروری کام یہ تھا کہ اردو نظم و نثر کی تمام قدیم و جدید کتابیں جو مختلف علوم پر لکھی گئی ہیں ان کو فراہم کیا جائے اور یہ کام آسان نہ تھا کیونکہ آجکل متقدمین کیا عہد متوسطین و متاخرین کی کتابیں فراہم ہونا بھی دشوار ہے اور کافی وقت اور روپیہ چاہتا ہے چنانچہ تقریباً دو سال تو اسی تیاری میں صرف ہو گئے اور بہ مشکل تمام وہ ایک ایسی لائبریری قائم کر سکے جس سے کام چلایا جا سکتا تھا۔ اسی کے ساتھ انھوں نے ان کتابوں کے مطالعہ اور الفاظ و محاورات کی نشاندہی کا کام بھی شروع کر دیا۔ جو بالکل بنیادی بات تھی۔ تدوین لغت کے اسلوب کار کی نوعیت یہ ہے کہ پہلے کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا ہے اور اس وقت تک ڈیڑھ ہزار کتابوں کا مطالعہ کیا جا چکا ہے۔ اس کے بعد خاص خاص الفاظ و محاورات پر نشان بنایا جاتا ہے اور پھر پوری عبارت حوالہ کے ساتھ علیحدہ علیحدہ کارڈوں پر نقل کی جاتی ہے (جن کی تعداد اس وقت

۵ لاکھ سے متجاوز ہو چکی ہے) اس کے بعد تحقیق کی دوسری منزلیں شروع ہوتی ہیں۔ یعنی الفاظ کا صحیح تلفظ ان کا لسانی ماخذ محل کے لحاظ سے مختلف معانی کی تفصیل مختلف زمانوں کی کم از کم تین مثالیں۔ الفاظ کے ساخت ان کا تلفظ اور بہ لحاظ مواقع استعمال مفہوم کی تبدیلیاں۔ یہ اور اسی قسم کی متعدد دوسری کاوشیں ہیں جن میں اس ادارہ کے اسکالر معروف ہیں۔ ان منازل سے گزرنے کے بعد مسودہ ٹائپ کیا جاتا ہے اور جب بورڈ کے اراکین جن میں اکابر اہل نظر شامل ہیں اسے منظور کر لیتے ہیں تو اس کو دوبارہ ٹائپ کیا جاتا ہے اور ٹائپ ہونے کے بعد پھر نظر ثانی ہوتی ہے۔

اس وقت "الف مقصورہ" کی ردیف بالکل مکمل ہے اور جلد ہی پریس میں جانے والی ہے۔ لیکن پریس میں بھیجنے کے بعد بورڈ کا کام ختم نہیں ہو جاتا۔ بلکہ میں سمجھتا ہوں کہ سب سے زیادہ احتیاط کی ضرورت اسی وقت ہوگی۔ کیونکہ اگر کمپوزنگ میں ایک نقطہ۔ ایک شوشہ، اور زیر زبر کی ایک غلطی بھی ہو جائے تو ساری محنت اکارت ہو جائے گی اور اگر اس کی تلافی بعد کو فہرست اغلاط سے کی گئی تو یہ بڑی بدنما بات ہوگی۔

اس کی طباعت کے لئے خاص ٹائپ۔ خاص کاغذ کا انتظام کیا گیا ہے اور خوشی کی بات ہے کہ انجمن ترقی اردو کے پریس نے اس کی طباعت کی ذمہ داری اپنے سر لی ہے۔

یہ تھا مختصر سا بیان "ترقی اردو بورڈ" کی موجودہ مصروفیتوں کا جن میں ان کتابوں کی اشاعت کا ذکر میں نے نہیں کیا جو اس دوران میں یہاں سے شائع ہو چکی ہیں کیونکہ میری رائے میں اگر وہ چاہتے تو ان سے زیادہ مفید کتابیں شائع کر سکتے تھے۔ ترقی اردو بورڈ اپنا ایک رسالہ بھی شائع کرتا ہے جس کا نام اردو نامہ ہے اور کافی متین و سنجیدہ مضامین کا حامل ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں غالباً ان اقانیم ثلثہ کا ذکر بھی مختصراً ضروری ہے جو اس ادارے کے روح رواں ہیں۔ ان میں سب سے بڑی شخصیت جسے اس ادارے کے صدر ہونے کی حیثیت حاصل ہے جناب ممتاز حسن صاحب کی ہے۔ آپ پاکستان کے ان چند مخصوص افراد میں سے ہیں، جن کے دائرۂ فکر و ذوق کی وسعت کا اندازہ کرنا مشکل ہے۔ مختلف علوم و فنون کے علاوہ انھیں ادب سے بھی خواہ وہ کسی زبان کا ہو حد درجہ دلچسپی ہے اور اس باب میں ان کا مطالعہ و حافظہ دونوں قابلِ رشک ہیں۔ وہ مفکر بھی بڑے ہیں اور معلم بھی بڑے، وہ اتنی ہی بڑائی سے اسے سوچتے بھی ہیں —— اور سامنے بھی لے آتے ہیں۔ ذہن و عمل کا ایسا متوازن امتزاج میں نے بہت کم دیکھا ہے اور یہی توازن "اردو بورڈ" کی حیات کا ضامن ہے۔

دوسری شخصیت جناب شان الحق حقی کی ہے جو کہنے کو تو محض سکریٹری ہیں لیکن سچ پوچھئے تو وہ اس ادارہ کی رگ رگ میں خون کی طرح دوڑ رہے ہیں۔ وہ دہلی کے ایک مشہور ذی علم خاندان کی یادگار ہیں۔ بڑے اچھے ادیب، بڑے اچھے شاعر، بڑے سلجھے ہوئے نقاد۔ مغربی و مشرقی علوم کے شیدے رسیا اور اسی کے ساتھ اس قدر محنتی و جفاکش کہ اپنے اصل عہدہ کی مصروفیت کے باوجود (جس کا تعلق حکومت کے محکمۂ اطلاعات سے ہے) انھوں نے اس ادارہ کے لئے شب و روز کی تمیز بھی ختم کر دی ہے

تیسری شخصیت جناب ڈاکٹر شوکت سبزواری کی ہے جن کا ذکر میں نے سب سے آخر میں اس لئے کیا کہ وہی اصل بنیاد ہیں اس کارگاہ ذہن و فکر کی وہ تدوین لغت کے سلسلہ میں۔ رئیس التحریر کی حیثیت رکھتے ہیں اور انگریزی، عربی، فارسی و سنسکرت (چار زبانوں) کے فاضل و ماہر ہونے کی بنا پر گویا اصل سرچشمہ ہیں جس سے کشت زار لغت کی آبیاری ہو رہی ہے اور جن کی غیر معمولی ذہانت اور قوت فیصلہ و استنتاج پر اس کے نشوونما کا انحصار ہے۔

اس تعمیر کا ایک اور اہم ستون جناب جوش ملیح آبادی بھی ہیں جو اس ادارہ میں مشیرِ ادب کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اپنی عظمت شاعرانہ کے لحاظ سے ان کا وجود از بس ضروری ہے کیونکہ تاج محل نام اس کے سقف و دیوار کا نہیں بلکہ اس کے نقش و نگار کا ہے اور جناب جوش یقیناً اسی ادارے کی بہترین زیبائش و آرائش ہیں۔

اقبال کی فارسی شاعری

عبدالمغنی۔

ہر فن کی ایک فضا ہوتی ہے۔ کوئی زبان اور اس کے ادب کی صنفیں ایک خاص ماحول کی پروردہ ہوتی ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے لیکن اس سے بڑی حقیقت یہ ہے کہ انسانی دماغ ایک آفاقی چیز ہے۔ اسی بنا پر ایک سے زیادہ تہذیبیں باہم مل کر ایک دوسری کو متاثر کرتی ہیں۔ یہاں تک کہ بعض اوقات ایک جان دو قالب کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی روحانی اشتراک کا نتیجہ ہے کہ کوئی فن یا ادب پیدا کہیں بھی ہوتا ہے، پروان ایک سے زیادہ جگہوں میں چڑھتا ہے یہ ضرور ہے کہ دو مختلف مقامات میں بروئے اظہار آنے والی ادبی ہیئتیں جزدی طور پر ایک دوسری سے مختلف ہوتی ہیں لیکن کلی اور بنیادی ہیولا دونوں کا ایک ہوتا ہے۔ یکسانی کے بغیر اس ہم آہنگی کو تنوع کہنا چاہئے۔ جیسے برطانیہ اور امریکہ کے انگریزی ادب میں جزدی اختلافات ہیں مگر اصلاً دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

ٹھیک یہی رشتہ ایران اور ہندوستان کے درمیان رہا ہے۔ صدیوں تک فارسی ہندوستان کی تہذیبی زبان رہی ہے۔ تقریر و تحریر میں ہندوستانیوں کی فارسی دانی کسی طرح ایرانیوں سے کم نہ تھی۔ اہل زبان ہونے میں دلی شیراز کی حریف ہے۔ رومی۔ حافظ۔ سعدی، جامی۔ خاقانی۔ عرفی۔ نظیری۔ قاآنی کے ساتھ خسرو، بیدل، فیضی، غنی، غالب، شبلی، گرامی، اقبال کے نام بھی آنے چاہئیں۔ اگر اب تک اہل ایران نے ہندوستان کی یہ حیثیت پورے طور پر تسلیم نہیں کی ہے تو اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک تو ایرانیوں کی تنگ نظری ہے، دوسری ہمارا احساس کمتری۔ ایرانیوں کا غلط قسم کے احساس برتری میں مبتلا ہونا ایک حد تک قدرتی ہے۔ چونکہ ایران فارسی کا مولد و منشا ہے۔ لہٰذا وہاں کے لوگ اس ارتقا میں غیر ملکیوں کا قرار واقعی حصہ تسلیم کرنے پر مشکل آمادہ ہوں گے۔ لیکن ہمارا احساس کمتری فطری ہونے کے باوجود بہت افسوس ناک ہے۔ ہمیں تو آزاد تنقیدی نظر کے ساتھ مطالعہ کر کے اپنے حقیقی کارنامے کی قدر و قیمت کو پہچاننا اور اس کے اظہار پر قائم رہنا چاہئے تھا۔ آج جب فارسی کا علم و ذوق ہمارے درمیان تیزی سے فنا ہوتا جا رہا ہے۔ اس پہچان اور اظہار کی ضرورت اور بھی بڑھ گئی ہے۔ فارسی ادب صدیوں تک ہمارا تہذیبی اثاثہ رہا ہے۔ اگر ہم اپنے ماضی کے اس شان دار ورثے کو بالکل بھول نہیں جانا چاہتے تو ہمیں لازم ہے کہ فارسی ادب پر تبصرہ و تنقید کے ذریعہ اس کے شعور اور ذوق کو عام سے عام تر کرنے کی کوشش کریں۔ خود ہمارے ادب کے مربوط اور صحت مند ارتقا کے لئے ناگزیر ہے کہ فارسی کی اہمیت اور افادیت کو لوگوں پر واضح کیا جائے۔ اس لئے کہ لسانی طور پر فارسی ہی اردو کا سرچشمہ ہے اور کوئی دریا کتنا ہی طویل و عمیق ہو جائے اپنے سرچشمے سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اردو زبان کا اور سے اور نکھار انگریزی یا کسی ملکی و علاقائی زبان سے نہیں، بنیادی طور پر فارسی سے وابستہ ہے۔ اردو کی لطافت کے سارے انداز فارسی کے مرہون منت ہیں۔ اور آج جو رسالوں اور کتابوں کی زبان روز بروز بگڑتی چلی جا رہی ہے اس کا اصلی سبب ہی فارسی سے عدم واقفیت ہے

ہمارے لکھنے والے دنیا بھر کی زبانیں جانتے ہیں۔ اور نہیں جانتے تو اردو، میں نے غلط کہا۔ فارسی۔ فارسی سے واقفیت کی اسی کمی کا نتیجہ ہے کہ رفتہ رفتہ ہم اس عظیم دولت سے محروم بلکہ بے خبر ہوتے جا رہے ہیں جو اقبال کی فارسی شاعری کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہے۔ اقبال کے اردو میں شاعرانہ کارنامے سے تو ہم قدرے واقف ہیں۔ مگر ان کی فارسی تخلیقات کے متعلق بس ادھر اُدھر سے کچھ سن لیا ہے یا چند منظومات پر سرسری نظر ڈال لی ہے، اور اگر کسی طرح بعض یا تمام ہی تصانیف کو پڑھ بھی لیا ہے تو آزاد شعور اور ذاتی ذوق سے بیگانہ ہو کر۔ یہ حال ہمارے اچھے اچھے علمائے فارسی کا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اقبال کا فارسی کلام آج ہمارے لئے ایک حکمت گم گشتہ ہے۔ ایک کیمیائے سعادت ہمارے گھر میں پڑی ہے اور ہمیں خبر نہیں۔ چنانچہ اقبال نے جس آفاقی مقصد کے لئے فارسی گوئی اختیار کی تھی اس کی لگن ابھی تک عام نہ ہو سکی۔

اقبال غالب کی طرح اپنے اردو کلام کو مجموعۂ بے رنگ تو نہیں کہتے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ اقبال کی شاعری کا اصل سرمایہ (غالب ہی کے مانند) فارسی میں ہے۔ اس کے بہت سے لسانی وادبی اور ذاتی واجتماعی اسباب ہو سکتے ہیں۔ خود اقبال کا اعتراف یوں ہے :-

گرچہ ہندی در عذوبت شکر است — طرزِ گفتار دری شیریں تر است

فکر من از جلوہ اش مسحور گشت — خامۂ من شاخِ نخلِ طور گشت

پارسی از رفعتِ اندیشہ ام — درخورد با فطرتِ اندیشہ ام

(صلا اسرارِ خودی)

اقبال کو اپنے فارسی کلام کی رعنائی کا شدید احساس تھا۔ یہی سبب ہے کہ انھوں نے برخلاف اردو کے فارسی میں اپنے فنی شعور پر جابجا تبصرے کئے ہیں۔ فکر کی ندرت وعظمت کے ساتھ ہی اپنے فن کی خصوصی شعریت وجودت اور سحر واثر اقبال کی نگاہ میں واضح ہے :-

تنم گلے ز خیابانِ جنتِ کشمیر — دل از حریمِ حجاز و نوا ز شیراز است (پیام مشرق ص۱۵۲)

برہنہ حرف نہ گفتن کمالِ گویائی است — حدیثِ خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست (پیام مشرق ص۱۹)

وقت برہنہ گفتن است من بہ کنایہ گفتہ ام — خود تو بگو کجا برم ہم نفسانِ خام را (زبورِ عجم ص۸۹)

غزل آں گو کہ فطرت ساز خود را پردہ گرداند — چہ آید زاں غزل خوانے کہ با فطرت ہم آہنگ است (زبورِ عجم ص۱۸۳)

خوشا کسے کہ فرو رفت در ضمیرِ وجود — سخن مثالِ گہر برکشید و آساں گفت (زبور ص۹۴)

من اگر سوزے ندارد حکمت است — شعر می گردد چو سوز از دل گرفت (پیام ص۱۲۲)

گہے عیاں نگردم، نہ گہے نہاں نکردم غزل آں چناں سرودم کہ بروں فتاد راز م (زبور ص۱۲)

ز شعرِ دلکشِ اقبال می تواں دریافت کہ درسِ فلسفہ می داد و عاشقی ورزید (پیام ص۱۸۵)

خیالم کو گل از فردوس چیند چو مضمونِ غریبے آفریند
دلم در سینہ می لرزد چو برگے کہ بروے قطرۂ شبنم نشیند (پیام مشرق ص۸۹)

ز مرغانِ چمن نا آشنایم بشاخِ آشیاں تنہا سرایم
اگر نازک دلی از من کراں گیر کہ خونم می تراود از نوایم (پیام ص۱۰۴)

برگ گل رنگیں ز مضمون من است مصرعِ من قطرۂ خونِ من است (پیام ص۳)

ان اشعار میں اقبال نے اپنی فارسی شاعری کی خصوصیات کے متعلق اہم تنقیدی نکتوں کی خود ہی وضاحت کردی ہے۔ اول یہ کہ انھوں نے شاعرانہ نزاکتوں کی پوری رعایت کی ہے، دوم اُن کا نغمہ فسردہ نہیں۔ آتش ناک ہے، ان دو بظاہر مختلف اوصاف کی یکجائی سے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ فن کی لطافت فکر کی صلابت سے ہم آہنگ ہے۔ یعنی عجم کے حسن طبیعت میں عرب کا سوز دروں پوشیدہ ہے۔

درحقیقت اقبال نے اردو ہی کی طرح فارسی شاعری کی بھی تجدید کی ہے۔ اس تجدید کے لئے اپنے مجتہدانہ ریاض اور اس کی کامیابی کا انھیں علم بھی ہے۔

از نوا بر من قیامت رفت و کس آگاہ نیست پیشِ محفل جز بم و زیر و مقام و راہ نیست
در نہادم عشق با فکرِ بلند آمیختند ناتمامم جاودانم کارِ من چوں ماہ نیست (زبور عجم ص۱۲۳)

عجم از نغمہ ام آتش بجان است صدائے من درائے کاروان است

عجم از نغمہائے من جواں شد ز سودایم متاعِ او گراں شد (پیام مشرق ص۸۱)

چناں چہ اقبال کی فارسی شاعری کی یہ جدت و انفرادیت ہمارے سامنے ایک نئی صورت حال پیش کرتی ہے۔ رومی کے سات صدیوں بعد اقبال کو بدلے ہوئے حالات میں اسی قسم کی مہم سے سابقہ پڑا۔ انھیں بھی اپنے زمانے کی خرد گزیدہ فکر کو ایک عشق آمیز رُخ دینا تھا۔ اسی عظیم مہم کی انجام دہی کے لئے قدرت نے ان کو پہلے ہی سے عشق و فکر دونوں کی دولت سے سرفراز کیا تھا۔ قدرتی طور پر انھوں نے اپنے مطالعہ و تفکر کو شعر و نغمہ کا قالب عطا کیا۔ عشق و فکر کا کامل امتزاج اسی اسلوب سے ممکن تھا۔ چنانچہ اس اسلوب کے اجزائے ترکیبی خاص انخاص ہیں۔ ایسے کسی اسلوب کی تعمیر میں حایل دشواریوں کا تصور بھی آسان نہیں۔ رومی کے علاوہ دوسرے تمام فارسی شعرا کے مقابلے میں اقبال کی فضیلت اسی سبب سے واضح ہے۔ مے صد سالہ اور معشوق چہاردہ سالہ

سے جذبۂ شعر حاصل کرنا بہت آسان ہے۔ دانشِ حاضر کو نغمہ بنانا ایک کارِ گراں ہے۔

بات صرف اتنی ہی نہیں۔ دانشِ حاضر پر کاری تنقید اور ایک تازہ نظامِ فکر کی تخلیق بھی مقصود تھی۔ ایسے ثقیل مسائل کو اقدارِ فن کی لطافت دینا ایک معرکہ خیز کارنامہ ہے۔ تاریخِ ادب میں صرف چار شاعر اس عظمت کے حامل ہوئے ہیں۔ رومی، دانتے، گیٹے اور اقبال۔ بروقت دانتے اور گیٹے سے بحث نہیں لیکن رومی کے مقابلے میں اقبال کا امتیاز دوگونہ ہے۔ اول، رومی کے بعد سات صدیوں میں انسانی شعور پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوگیا۔ بے شمار نئے علوم و فنون اور جدید انکشافات و ایجادات زیرِ عمل آئے۔ فلسفہ اور سائنس کے علاوہ سیاسیات و اقتصادیات اور عمرانیات و نفسیات وغیرہ نے زلفِ حیات کو گرہ در گرہ الجھا دیا، سب سے بڑھ کر یہ کہ تمدن و تہذیب پر مادہ پرستوں کا کلی تسلط قائم ہوگیا۔ اور اقبال کے حصے میں ان سات پردوں کے اندر سے معشوقِ ازل کو نکال کر رونما کرنے کی جاں گسل مشقت پڑی۔ ایسے خرابے سے شعر کے پھول کھلانا ویسا ہی اعجاز ہے جیسے چٹان سے چشمہ نکالنا۔ دوم، فارسی نہ اقبال کی مادری زبان تھی اور نہ اس کا ماحول فارسی تھا۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ ایک طویل عرصے سے فارسی ادب ہند و ایران دونوں جگہ جامد ہو چکا تھا ——— اس پر ایسی فرسودگی طاری تھی جیسے روحِ عصر کی جلوہ آرائی کے لئے اس کے جسیم الفاظ میں قوت ہی نہیں۔ یہ اقبال کی پہلی آواز تھی جس نے اسرارِ خودی اور رموزِ بیخودی کے صور سے اس جمود کو توڑا۔ اس طرح تمام موروثی و ماحولی دشواریوں کے باوجود اقبال کے ذمے فکر کے ساتھ ساتھ فن کی تجدید بھی آئی ایسے پرخطر حالات میں شاعری کا توازن برقرار کرلینا بلکہ بڑھا دینا، ادبی اعتبار سے زیادہ اہم معجزہ ہے۔

اس شعری توازن کے لئے اقبال نے نئے ساز و برگ تیار کئے ہیں۔ اپنے قبل کی تعیشانہ روایات و علامات کو انھوں نے یک قلم رد کردیا یا یکسر بدل دیا۔ ہر بڑے شاعر کو اپنے عہد کے احساسات اور اپنے افکار کی عکاسی و نقاشی کے لئے ایک تمثال خانے (MYTHOLOGY) ضرورت ہوتی ہے۔ وہ کسی تہذیب کے چند نمایاں اشخاص و واقعات کو لے کر انھیں علامات کی حد تک معنی خیز بنا دیتا ہے۔ پھر بار بار انھیں اشاروں کے حوالے سے اپنے خیالات کو واضح کرتا ہے۔ اس پردگی سے مفہوم بہ یک پراسرار اور لطیف ہوجاتا ہے۔ چنانچہ اقبال نے اپنے تصورات کی شاعرانہ تجسیم کے لئے اسلامی روایات کو جذب کرلیا ہے۔ یہی روایات ان کے فنی رموز و نقوش ہیں۔ اقبال کا تخیل اسلامی تاریخ کے ہیروؤں اور ان کی بنائی ہوئی داستانوں سے نگار خانہ ہے۔ ان کی شاعری میں تلمیح، استعارہ اور کنایہ کا پورا انتظام اسی نگار خانے پر استوار ہے۔ اسرارِ خودی کے ایک باب" دربیان اینکہ خودی از عشق و محبت استحکام می پزیرد" میں شاعر نے اپنی محبوب ترین شخصیت حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک مثالی مرکزِ عشق کے طور پر ان خیال انگیز تلمیحات کے ساتھ پیش کیا ہے۔

طور موجے از غبارِ خانہ اش　　کعبہ را بیت الحرم کاشانہ اش
کمتر از آنے ز اوقاتش ابد　　کاسبِ افزایش از ذاتش ابد
بوریا ممنونِ خوابِ راحتش　　تاجِ کسریٰ زیرِ پائے امتش
در شبستانِ حرا خلوت گزید　　قوم و آئین و حکومت آفرید
ماند شبہا چشمِ او محرومِ نوم　　تا بہ تختِ خسروی خوابیدہ قوم
وقتِ ہیجا تیغِ او آہن گداز　　دیدۂ او اشکبار اندر نماز　　(ص ۲۰)

اس بیان میں محض واقعات کو منظوم نہیں کیا گیا ہے بلکہ پورا انداز بیان سراسر تلمیحی ہے۔ حضرت محمد مصطفیٰ صلعم کے تجربات و واردات سے استعارہ و کنایہ کی شاعرانہ تمثالیں ترکیب دی گئی ہیں۔

اقبال کا دوسرا فنی اجتہاد فارسی کی مروجہ ایرانی علامات کی تطہیر ہے۔ ایرانی تہذیب شاید دنیا کی بہت تعیش پسند تہذیب ہے۔ جسمانی حسن کی آراستگی اور حواس خمسہ کے تلذذ کے جتنے سامان اس ثقافت میں پائے جاتے ہیں شاید ہی کہیں اور ملیں۔ لیکن بوالہوسی کے باوجود ایران واقعی حسن پرست رہا ہے۔ پیکر جمیل کی زیبائی کے لئے شائستگی کے جو لوازم ایرانی تہذیب میں مستعمل رہے ہیں ان کا عشر عشیر بھی جدید مغربی تمدن میں آسائش کے تمام اسباب کے باوجود نہیں پایا جاتا مگر اس زرنگار قالب میں روح زنگ خوردہ ہو چکی تھی۔ چنانچہ اقبال نے اس نفیس تہذیب کے ادبی اشاروں کو تو لیا مگر ان میں معانی بالکل دوسرے پیدا کر دیے۔ انھوں نے تعیش کے وسائل سے تفکر کا کام لیا۔ اپنے اس کارنامے کا وہ خود ذکر کرتے ہیں۔

غزل سرا و نواہائے رفتہ باز آور　　بایں فسردہ دلاں حرف دل نواز آور
کنشت و کعبہ و بت خانہ و کلیسا را　　ہزار فتنہ ازاں چشم نیم باز آور
ز بادۂ کہ بخاک من آتشے آمیخت　　پیالۂ بجوانان نو نیاز آور
نئے کہ دل ز نوایش بسینہ می رقصد　　مے کہ شیشۂ جاں را دہد گداز آور
بہ نیستان عجم باد صبحدم تیز است　　شرارۂ کہ فرو می چکد ز ساز آور

(زبور عجم ص۸)

اب اس کارنامے کی ایک مثال ملاحظہ ہو، اس سے قطع نظر کہ مذکورہ بالا بیان خود ایک مثال ہے۔

فرقے نہ نہد عاشق در کعبہ و بت خانہ　　ایں جلوت جانانہ، ایں خلوت جانانہ
شادم کہ مزار من در کوئے حرم بستند　　راہے ز مژہ کاوم از کعبہ بہ بت خانہ
از بزم جہاں خوشتر، از حور جناں خوشتر　　یک ہمدم فرزانہ و ز بادہ دو پیمانہ
ہر کس نگہے دارد، ہر کس سخنے دارد　　در بزم تو می خیزد افسانہ ز افسانہ
ایں کیست اکر بر دلہا آوردہ شبیخونے؟　　صد شہر تمنا را یغما زدہ ترکانہ
در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے　　یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

اقبال بہ منبر زد رازے کہ نباید گفت
ناپختہ بروں آمد از خلوت مے خانہ　　(پیام مشرق ص۱۹۸)

تہذیبی روایات کے علاوہ اقبال کے شاعرانہ وسایل کا سب سے بڑا اسلحہ خانہ مظاہر فطرت ہیں۔ طیور، اشجار، کوہسار آب رواں اور گل ہائے رنگ رنگ کا ایک پورا نظام ہے جس کے استعارے قدم قدم پر معنی آفریں ہیں۔ فطرت کے نظاروں اور صداؤں کی یہ جنت نگاہ اور فردوس گوش ہر لمحہ دامن دل کو کھینچتی ہے۔ اقبال کے کلام میں فکر کی دماغ سوز دقیقہ سنجیوں کے باوجود فن کی جو اتنی روح پرور تازگی اور رعنائی پائی جاتی ہے وہ بیش تر نقوش فطرت ہی کی شوخی اور طراوت کا فیض ہے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے شاعر کا تخیل قدرت کی بوقلمونیوں میں جذب ہو گیا ہے۔ اس کا اندیشہ فضائی حسن کے جلوؤں اور آوازوں سے لبریز ہے۔ شاید اسی لیے اقبال 'معنی رنگیں' کی ترکیب استعمال کرتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ ان کے اشعار میں قوت قوس قزح کے سات رنگ برابر جھلملاتے رہتے ہیں۔ اس یکسر چمن شادابی کے چند نمونے ملاحظہ ہوں۔

بشاخِ زندگی ما نمِ ز تشنہ لبی است — تلاشِ چشمۂ حیواں دلیلِ کم طلبی است (پیام ص۱۹۶)

خیز و نقاب برکشا ئے پردگیانِ ساز را — نغمۂ تازہ یاد دہ مرغِ نوا طراز را
جادہ ز خونِ رہرواں تختۂ لالہ در بہار — ناز کہ راہ می زند قافلۂ نیاز را
دیدۂ خوابناکِ او گر بہ چمن کشودہ — رخصتِ یک نظر بدہ نرگسِ نیم باز را (پیام ص۱۷۵)

چو موج سازِ وجودم ز سیل بے پرواست — گماں مبر کہ دریں بحر ساحلے جویم (پیام ص۱۷۷)

لالۂ ایں گلستاں داغِ تمنائے نہ داشت — نرگسِ طنازِ او تابِ تماشائے نہ داشت (زبور ص۱۹۳)

صبح و ستارہ و شفق و ماہ و آفتاب — بے پردہ جلوہ ہا بنگاہے تواں خرید (زبور ص۱۹۱)

بہ نگاہِ آشنائے چو دروں لالہ دیدم — ہمہ ذوق و شوق دیدم ہمہ آہ و نالہ دیدم
بہ بلند و پستِ عالم تپشِ حیات پیدا — چہ دمن چہ تل چہ صحرا رم ایں غزالہ دیدم (زبور ص۱۸۸)

دریں گلشن کہ برمرغِ چمن راہِ فغاں تنگ است — باندازِ کشودِ غنچہ آہے می تواں کردن (زبور ص۱۵۱)

"پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق" کی تمہید یوں ختم ہوتی ہے۔

سرِ حق بر مردِ حق پوشیدہ نیست — روحِ مومن ہیچ می دانی کہ چیست
قطرۂ شبنم کہ از ذوقِ نمود — عقدۂ خود را بدستِ خود کشود
از خودی اندر ضمیرِ خود نوشت — رخت خویش از خلوتِ افلاک بست
رخ سوئے دریائے بے پایاں نہ کرد — خویشتن را در صدف پنہاں نہ کرد
اندر آغوشِ سحر یک دم تپید
تا بکامِ غنچۂ نورس چکید (ص۵)

شاعری کے جزو اول تمثال خانے سے بھی زیادہ وافر اقبال کے یہاں شعر کی موسیقی (MUSIC) ہے۔ شعر کی یہ اندرونی آواز شاعری کا جزو ثانی ہی نہیں، جزو اعظم ہے۔ اور یہ جزو اقبال کی افتادِ مزاج ہے۔ ان کے روحانی کوائف انھیں ہمیشہ سرمست رکھتے ہیں اور اس سرشاری سے نغمے کا ایک سیلِ بے پناہ رواں ہوتا ہے۔ ایک وجد آفریں گنگناہٹ اشعار کی رگ رگ میں ساری ہے زمزمے کی یہ کیفیت چند غزلوں اور نظموں تک محدود نہیں، پورے کلام پر طاری ہے۔ یہ ترنم بحر اور ردیف و قافیے پر بھی منحصر نہیں، یہ دراصل الفاظ کی ایک خاص وجدانی ترکیب سے صورت پذیر ہوتا ہے۔ یہ فن کار کی طبیعت کے فطری سرجوش کا آہنگ ہے اس کو ایک لفظ میں دلولہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ زبورِ عجم کے سرود ازل کی چند تانیں گوش گذار ہوں۔

چند بروئے خود کشی پردۂ صبح و شام را — چہرہ کشا تمام کن جلوۂ ناتمام را
سوز و گداز حالتے است بادہ ز من طلب کنی — پیش تو گر بیاں کنم مستی ایں مقام را
من بہ سرود زندگی آتش او فسردہ ام — تو بہ شبنمے بدہ لالۂ تشنہ کام را
عقل ورق ورق بگشت عشق بہ نکتہ رسید — طائر زیرکے برد دانۂ زیر دام را (زبور ص۴۷)

ہوائے فرودیں در گلستاں مے خانہ می سازد — سبو از غنچہ می ریزد، ز گل پیمانہ می سازد
محبت چوں تمام افتد رقابت از میاں خیزد — بہ طوفِ شعلۂ پروانہ با پروانہ می سازد
بہ سازِ زندگی سوزے، بہ سوزِ زندگی سازے — چہ بے دردانہ می سوزد چہ بے تابانہ می سازد
تنش از سایۂ بالِ تدروے لرزہ می گیرد — چو شاہیں زادہ اندر قفس با دانہ می سازد
بگو اقبال را اے باغباں رخت از چمن بندد
کہ ایں جادو نوا ما را ز گل بیگانہ می سازد (پیام ص۱۰۰)

اب ایک اہم ترین سوال درپیش ہوتا ہے —— کلام اقبال کی یہ ساری خصوصیتیں فارسی زبان کی شاعری میں کیا مقام رکھتی ں، وہ زبان و ادب کے فنی معیار پر پوری اترتی ہیں؟ یہ سوال میرا نہیں اور نہ کسی با ذوق ادا شناسِ شعر کا ہو سکتا ہے۔ ایسے سوالوں کی مجہولیت مضحکہ خیز حد تک واضح ہے۔ بہر حال اس سوال کا جواب دینے کے لئے ایک اس سے بھی زیادہ اہم سوال اٹھتا ہے —— شعر کی حقیقت کیا ہے، وہ کون سے عناصر اور لوازم ہیں جو شعر کو فی الواقع شعر بناتے ہیں؟ جہاں تک کسی کلام کی سانی درستگی کا تعلق ہے وہ تو ظاہر ہے کہ ایک بنیادی اور اولین شرط ہے کلام کی حقیقت کو معین کرنے کے لئے۔ اس ابتدائی صفت کے بغیر کلام کی ہستی ہی مقرر نہیں ہوتی۔ کجا یہ کہ اس کی خوبی و خامی پر بحث کی جائے۔ چنانچہ جب ہم کسی کلام کے اوصاف پر گفتگو کرتے ہیں تو لسانی قواعد اور ادبی اصول کے بھی مطلق وجود سے مان لیتے ہیں۔ اب جو کچھ تحقیق رہ جاتی ہے وہ روزمرہ اور محاورے کے بارے میں ہے۔ ادبی دنیا میں یہ ایک صداقت عامہ ہے کہ محاورے کا کمال فن کا ضامن ہے۔ روزمرہ کی استادی عموماً کاریگر کو جنم دیتی ہے، نہ کہ فن کار کو۔ یہ بات خاص کر شعر کے سلسلے میں پتھر کی لکیر ہے۔ ادب کی دوسری تمام صنفوں سے زیادہ شاعری یک آفاقی جوہر ہے۔ اس کا تعلق براہ راست انسان کی اس لاامکانی قدر سے ہے جس کو روح کہتے ہیں۔ جذبۂ شعر دل سے اٹھتا ہے در دل پہ گرتا ہے۔ چنانچہ شعر کی زبان مقامی بول چال کی گرد سے منزہ ہوتی ہے۔ شعری وجدان کا کامیاب وسیلۂ اظہار صرف وہ ادبی نقوش ہوتے ہیں جن سے بیک وقت معنی کا ارتکاز اور تعمیم دونوں وابستہ ہیں۔ یعنی شعر کی زبان ایک کھلا ہوا سونا ہے بس سے لپٹی ہوئی میل دور کی جا سکتی ہو۔ کندن کی اس لطافت کے بغیر ترفع یافتہ احساسات کا موثر ابلاغ ممکن نہیں۔

اقبال کی فارسی شاعری کا اسلوب ان ہی ادبی نقوشِ کلام FIGURES OF SPEECH پر مشتمل ہے۔ اس میں روزمرہ تالیح اور محاورے کا پیچ و خم نہیں۔ لیکن ادبی زبان کی لطافت اور نقوش کلام کی نفاست وافر ہے۔ ایک طرف تشبیہ و استعارہ ور کنایہ و تلمیح کا نگار خانہ ہے، تو دوسری جانب سرود و نغمہ کی سحر کاری۔ تمثیل اور ترنم کے ہی اوصاف شاعری کے اصل ترکیبی عناصر ہیں۔ غور کرنے کی بات ہے کہ اگر نظام شعر سے تصویروں کا رنگ اور نغمے کا آہنگ نکال لیا جائے تو اس کی پیل کیا رہ جائے گی؟ شاعرانہ تخیل اور اس کے اظہار کا افسانہ و افسوں صرف دو عوامل پر مبنی ہے۔ بلاغت و بدائع اور

نغمہ و موسیقی پہلے سے شعر کا پیکر بنتا ہے اور دوسرے سے اس کی حرکت ابھرتی ہے۔ شعر نام ہے خیال کی صورت گری اور اس صورت کی دل نواز جنبش کا۔ شاعری کا پیرایۂ اظہار الفاظ کی ایک خاص ترتیب اور آوازوں کی ایک مخصوص ترکیب سے بروئے عمل آتا ہے۔ شعر کی ایک منضبط قماش ہوتی ہے۔ جو صورت و صدا کی ہنر مندانہ آمیزش سے پیدا ہوتی ہے۔ صورت و صوت کا یہی وہ ادغام ہے جو جلوہ و نغمہ کو یک جہت کر کے بہ یک وقت ہمارے احساسِ جمال کی تسکین اور حسنِ کمال کو انگیخت کرتا ہے۔ شاعری کے اس امتیازی نقش اور وزن کا کامل ارتکاز اقبالؔ کے مزاج میں راسخ تھا۔ یہ محض ان کا ملکۂ فنی نہیں، شاید سرشت ہے۔ یا ان کے روحانی تجربات اور قلبی واردات اتنے حسن آفریں اور وجد انگیز تھے کہ تخیل پر ہر وقت براقی اور اہتزاز کا ایک کیف طاری رہتا تھا۔ وہ اپنے تصورات کے اس درجہ شیدا ہو چکے تھے کہ دقیق سے دقیق افکار بھی انتہائی سرمستی و رعنائی کے ساتھ ظہور پزیر ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ عاشقی نے فلسفے کی تمام وسعتوں اور پیچیدگیوں کو تیزاب کی طرح نتھار کر بجلی کے مانند برقا دیا ہے۔ یہ صورت حال جذبے کی صداقت اور خلوص اور ان دونوں سے پیدا ہونے والے جوش کا نتیجہ ہے۔ اقبال کا تفکر جتنا بھی قوی ہو ان کا تخیل اس سے بھی زیادہ شدید ہے۔ ان کی معنی آفرینی ادراک اور احساس کی کامل یک سوئی کا ثمر ہے۔ شاعر کا وجدان تجلی کلیم اور لحن داؤد دونوں سے بہرہ ور ہے۔ وہ قرآن کی ترتیل کا امانت دار ہے۔

اقبالؔ کی تمثیل حقیقت کشا ہے، طلسم آفریں نہیں، ٹھیک جس طرح ان کا ترنم عمل خیز ہے، خواب آور نہیں۔ اوپر جن شعری عناصر کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ ان کی پرکھ کے لئے ذیل کے دو اشعار کسوٹی کے طور پر پیش کئے جاتے ہیں۔ ان دونوں میں فکر و فن کے معجز نما امتزاج پر جتنا غور کیا جائے گا مسرت و بصیرت میں اتنا ہی اضافہ ہوگا۔

بوعلی اندر غبارِ ناقہ گم　　　دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

نغمہ کجا و من کجا سازِ سخن بہانہ ایست　　　سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

(باقی آئندہ)

کلیوپٹرا کون اور کیا تھی

نیاز فتحپوری

کلیوپٹرا (جسے عربی ادبیات میں قلوبطرہ کہتے ہیں) فراعنۂ مصر کی تاریخ اور دنیائے حسن و عشق میں بڑی شہرت رکھتی ہے، عام طور پر اس کی زندگی کے رومان اور اس کے تاریخی وجود کے متعلق جو باتیں ظاہر کی جاتی ہیں، ان میں سے اکثر صحیح نہیں ہیں۔

ان روایات کا جن مسلمات سے تعلق ہے وہ یہ ہیں۔

۱۔ وہ فراعنۂ مصر کے خاندان سے تعلق رکھتی تھی۔

۲۔ وہ غیر معمولی حسن و جمال کی مالک تھی۔

۳۔ سیزرا اور انطانی سے اس کا جنسیاتی تعلق ناجائز تھا۔

۴۔ وہ حسبِ رواج مملکتِ مصر اپنے بھائی سے شادی کرنے پر مجبور کی گئی۔

۵۔ انطانی کی وفات کے بعد اس نے صرف اس کی محبت میں خودکشی کی۔

لیکن حال ہی میں نومبر کے ریڈرس ڈائجسٹ (امریکی اشاعت) میں مسٹر ڈون وہاڈٹن کا ایک مقالہ (بحوالہ یو۔ اس لیڈی) شائع ہوا ہے جس میں اس نے کلیوپٹرا کے صحیح حالات درج کر کے ان تمام روایات کی تردید کی ہے جو دو ہزار سال سے مشہور چلی آرہی ہیں۔

۱۔ یہ بات بالکل صحیح ہے کہ وہ مصر کی ملکہ تھی لیکن قدیم فراعنۂ مصر کے خاندان سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا یہاں تک کہ مصری خون کا ایک قطرہ بھی اس کے خون میں شامل نہ تھا۔

وہ نسلاً یونانی تھی اور مقدونیہ میں اس کی ولادت ہوئی تھی۔

اس کا نسبی تعلق خاندان بطالسہ سے تھا۔ اس خاندان کا مورثِ اعلیٰ بطلیموس اول (سلہ Ptolemy Soter) سکندرِ اعظم کا فوجی جنرل تھا جو سکندر کی وفات کے بعد اسکندریہ پر قابض ہو کر مصر کا فرمانروا بن گیا تھا اور جس کے خاندان کا مصری دورِ حکومت دورِ حکومت بطالسہ کہلاتا ہے۔

کلوپٹرا اسی خاندان کی لڑکی تھی اور بطلیموس سیزدہم اس کا باپ تھا۔ وہ ۶۸ (ق۔م) میں پیدا ہوئی اور جب اٹھارہ سال کے بعد اس کے باپ کا کثرتِ شراب نوشی کی وجہ سے) انتقال ہو گیا تو وہ اپنے چھوٹے بھائی بطلیموس چہاردہم کی شرکت میں (جس کی عمر صرف دس سال تھی) مصر کی ملکہ ہو گئی۔ جب کہ وہ بالکل نوجوان تھی۔

سلہ وہ بطلیموس جو ہیئت و فلسفہ کا ماہر تھا اس سے بالکل مختلف تھا جس نے ۱۶۷ء میں وفات پائی

یہ وہ زمانہ تھا جب دربار بطالسیہ سازشوں کا مرکز بنا ہوا تھا اور حکومت پر اقتدار حاصل کرنے کی غرض سے خود شاہی خاندان کے افراد بھی ایک دوسرے کے مخالف تھے۔ چنانچہ کلیوپیٹرا کی تخت نشینی کے بعد بھی یہی ہوا اور دو سال بعد اس کے نوعمر بھائی (بطلیمو چہاردہم) نے امراءِ دربار کی سازش سے کلیوپیٹرا کو معزول کر کے شام کی طرف جلا وطن کر دیا۔ مگر یہ کب چین سے بیٹھنے والی تھی۔ اس نے بھی فوج آراستہ کی اور اپنی کھوئی ہوئی سلطنتِ مصر حاصل کرنے کے لئے اسکندریہ پر دھاوا بول دیا۔ یہ واقعہ ۴۸ ق م کا ہے جب سیزر (فرمانروائے روما) بھی اپنے حریف پمپائی (Pompey) کے تعاقب میں اسکندریہ تک پہنچ گیا تھا۔

جب سیزر کو معلوم ہوا کہ قلوپطرہ بھی اپنی فوج لیکر اسکندریہ تک پہنچ گئی ہے تو اس نے قلوپطرہ سے کہلا بھیجا کہ قصرِ اسکندریہ میں جہاں وہ مقیم تھا آ کر مل لے۔ قلوپطرہ نے اس ملاقات کو راز میں رکھنے کی غرض سے کہ مبادا اس کے بھائی کے جاسوسوں کو معلوم ہو جائے۔ ایک تاجر کو آمادہ کیا کہ وہ اسے قالین میں چھپا کر سیزر کے محل تک پہنچا دے۔ چنانچہ شام کو جب وہ تاجر حاضر ہوا اور سیزر کے سامنے اس نے اپنا قالین کھولا تو اس کے اندر سے قلوپطرا برآمد ہوئی اور ہنستے ہوئے اس نے سیزر کے سامنے اظہارِ عقیدت کیا۔ سیزر قلوپطرہ کی اس ادا سے بہت متاثر ہوا اور نہ صرف حکومتِ مصر اس کے حوالے کر دی بلکہ اس سے شادی بھی کر لی۔ اس کے بعد موسمِ بہار میں قلوپطرہ نے بڑے اہتمام سے سیزر کی دعوت کی جو ابھی تک یہیں مقیم تھا۔ ہفتوں تک دونوں دریائے نیل کی سیر میں مصروف رہے اور اس شان کے ساتھ کہ چار سو کشتیوں میں فوج بھی ساتھ ساتھ تھی اور عیش و عشرت کا کوئی پہلو ایسا نہ تھا جس کو نظر انداز کر دیا گیا ہو۔ اس کے بعد جون کے مہینے میں قلوپطرہ کے لڑکا پیدا ہوا اور اس کا نام سیزرون رکھا گیا (جس کے معنی یونانی زبان میں چھوٹے سیزر کے ہیں)

اس کے بعد سیزر نے مصر چھوڑ دیا اور ایشیائے کوچک و شمالی افریقہ کی تسخیر کی طرف متوجہ ہو گیا اور جب ان مہموں سے فارغ ہو کر وہ روم واپس آیا تو اس کی حکومت انتہائی عروج پر تھی۔ اب قلوپطرہ بھی مع اپنے لڑکے کے مصر سے روم آ گئی اور سیزر نے ایک نہایت آراستہ قصر اس کے قیام کے لئے وقف کر دیا۔

قلوپطرہ نے روم آنے کے بعد ملک کی بڑی اہم خدمات انجام دیں۔ اس نے یہاں کا مالی انتظام درست کیا۔ اقتصادیات کی اصلاح کی، ٹکسال کو وسعت دی۔ ماہرینِ ہیئت کو بلا کر رومی کلینڈر (تقویم) میں تبدیلی کرائی جو موجودہ عیسوی تقویم کی اولین بنیاد ہے۔ سیزر نے بھی اس کی خدمات سے متاثر ہو کر اس کا مجسمہ ہیکلِ زہرہ میں قائم کیا اور ایک نیا سکہ مسکوک کرایا جس میں وینس اور کیوپڈ کی جگہ قلوپطرہ اور اس کے بچہ سیزرون کی صورت منقش کرائی۔ الغرض یہ وہ زمانہ تھا جب سیزر کا اقتدار انتہائی عروج تک پہونچ گیا تھا اور قلوپطرہ سیزر کی ملکہ کی حیثیت سے بڑی مطمئن اور کامیاب زندگی بسر کر رہی تھی۔ لیکن اس دور کا مرا پر صرف بیس مہینے گزرے تھے کہ سیزر قتل کر دیا گیا۔

اس کے بعد قلوپطرہ مصر چلی آئی اور تین سال تک انقلابِ روما کا خاموش مطالعہ کرتی رہی۔ جب مارک انطونی روما پر مسلط ہو گیا تو اس نے قلوپطرہ کو دعوت دی کہ طارسس میں آ کر اس سے مل لے۔ چند دن تو وہ خاموش رہی اور کوئی جواب نہ دیا لیکن اس کے بعد وہ اس سے ملی اور اس شان و شوکت کے ساتھ کہ انطونی کی آنکھیں چندھیا گئیں۔ وہ اپنے سینکڑوں غلاموں اور کنیزوں اور فوج سے آراستہ بحری بیڑہ کے ساتھ ساحلِ طارسس پر جا کر لنگر انداز ہو گئی اور بجائے اس کے کہ وہ خود انطونی کے پاس جاتی اس کو اپنے بیڑہ پر آنے کی دعوت دی چنانچہ اس نے یہ دعوت قبول کر لی اور جب وہ قلوپطرہ سے ملا تو اس کے ساز و سامان اور شان و شوکت دیکھ کر حیران رہ گیا۔ سینکڑوں زریں کمر غلام دست بستہ کھڑے تھے، بے شمار حسین کنیزیں اس کی

اعلیٰ کئے ہوئے تھے ۔ رقص و سرور کی محفل آراستہ تھی ، انگیٹھیوں سے اٹھنے والے خوشبودار بخور نے ساری فضا کو معطر کر رکھا تھا ۔ اور خود قلوبطرہ دلہن بنی ہوئی تخت پر جلوہ افروز تھی ، جب دعوت ختم ہوئی تو قلوبطرہ نے بہت سے قیمتی تحائف انطونی کے ساتھ کر دیئے ۔ دوسرے دن اس نے انطونی کے ساتھ اس کے فوجی سرداروں کو بھی مدعو کیا اور ان کو بھی بیش بہا تحائف دیئے ۔

یہ سب کچھ قلوبطرہ نے اس لئے نہیں کیا تھا کہ وہ انطونی سے محبت کرنے لگی تھی بلکہ مقصود صرف روما سے اتحاد پیدا کرنا تھا ۔

اس کے تین ماہ بعد انطونی پھر مصر آیا اور پورا زمانہ ایام سرما کا یہیں بسر کیا ۔ اسی زمانے میں ان دونوں کی غیر رسمی شادی بھی ہو گئی جس سے دونوں کے بچے بھی پیدا ہوئے جو غالباً زندہ نہ رہے اس کے بعد جب انطونی چلا گیا تو پھر چار سال تک یہ دونوں ایک دوسرے سے نہیں مل سکے اس دوران میں قلوبطرہ نے اپنی بحری قوت میں غیر معمولی اضافہ کر لیا ۔ دفاعی ذرائع کو بہت وسعت دیدی اور کثیر دولت جمع کر لی ۔ دوسری طرف انطونی مشرق میں اپنا اقتدار بڑھانے کی کوشش کر رہا تھا اور ان کی تکمیل کے لئے اسے مصر کی امداد کی ضرورت محسوس ہوئی ۔ چنانچہ اس نے کلیوپٹرا کو لکھا کہ شام آکر اس سے مل لے لیکن یہ ملاقات دو میاں بیوی کی سی ملاقات نہ تھی بلکہ دو ہمسر بادشاہوں کی ملاقات تھی جس میں دونوں کے درمیان باقاعدہ معاہدہ ہوا جس کی ایک شرط یہ تھی کہ مصر کا وہ تمام علاقہ جو فراعنہ کے قبضہ میں تھا اور جس پر حکومتِ روما قابض ہو گئی تھی ۔ واپس کر دیا جائے گا اور دوسری شرط یہ تھی کہ انطونی ، کلیوپٹرا کے ساتھ باقاعدہ اپنی شادی کا اعلان کرے گا (جو اس سے پہلے غیر رسمی طور پر ہو چکی تھی) جب یہ شرائط طے پا گئیں اور انطونی نے نیا سکہ بھی مسکوک کرا دیا جس میں انطونی اور کلیوپٹرا دونوں کے چہرے ساتھ ساتھ منقوش تھے تو کلوپٹرا بھی حملہ ایران میں اس کی شریک ہو گئی ۔ اس وقت اس کی عمر ۳۳ سال کی تھی ۔

جب یہ دونوں اس مہم کے سلسلے میں دریائے فرات تک پہنچے تو کلوپٹرا کے بچہ ہوا اور وہ مصر واپس چلی گئی ۔ مجبوراً انطونی نے تنہا اس مہم کو سر کرنا چاہا لیکن کامیاب نہ ہوا اور سخت فوجی نقصان کے بعد پسپا ہونا پڑا ۔　یہ خبر سنکر کلوپٹرا ایک بڑا ذخیرہ حرب اور کثیر سامانِ رسد لیکر اس کی مدد کو پہونچ گئی لیکن اس نے انطونی کو (جس کی قوتِ عزم کثرتِ مئے نوشی کی وجہ سے اب بہت ہی ضعیف ہو گئی تھی) مشورہ دیا کہ وہ حملۂ ایران کا قصد ترک کر کے اپنے اصل دشمن ، سیزر کے بھتیجے (octavian) کی طرف متوجہ ہو جو اس وقت روما کے تمام مغربی علاقہ پر چھایا ہوا تھا ۔ جب انطونی اس پر راضی ہو گیا تو کلیوپٹرا نے اسے اس بات پر بھی مجبور کیا کہ وہ اپنی پہلی بیوی کو طلاق دیدے (جس کا نام octavia تھا) ۔

یہ زمانہ کلوپٹرا کے انتہائی عروج کا تھا ، مشرقِ وسطیٰ کے متعدد فرمانروا اس کے باجگزار تھے اور خود یونان میں تمثال افرودائٹ (APHRODITE) کی حیثیت سے اس کی پوجا کی جاتی تھی ۔ یہ تھی صورتِ حال جب سنہ ۳۲ (ق ۔ م) پر انطونی اور کلوپٹرا دونوں نے مل کر بحر ایجین کے راستہ سے یونان پر حملہ کیا لیکن جب یونان کے مغربی ساحل پر پہنچے اور (OCTAVIAN) کی افواج سے مقابلہ ہوا تو دفعتاً ۲ ستمبر سنہ ۳۱ء (ق ۔ م) کو پانسہ پلٹ گیا اور کلوپٹرا ، انطونی کو ساتھ لیکر مصر واپس چلی گئی ۔ مورخین اس باب میں بالکل خاموش ہیں اور اس غیر متوقع انقلاب کا وہ کوئی سبب متعین نہیں کر سکے ۔

ظاہر ہے کہ اس کامیابی کے بعد (octavian) خاموش نہیں بیٹھ سکتا تھا ۔ اس نے مصر پر حملہ کر دیا ۔ اس وقت کلوپٹرا اسکندریہ میں مقیم تھی اور مقابلہ کی تیاریاں کر رہی تھی کہ فوج نے اس کا ساتھ چھوڑ دیا اور یہ خبر سنکر انطونی نے خودکشی کر لی ۔ کلوپٹرا

زندہ تھی اور اس کی گرفتاری کے لئے سپاہی مقرر ہو چکے تھے لیکن گرفتاری سے پہلے ہی اس نے اپنی جان دیدی اور جان دینے کا قصہ دہ
اپنے آپ کو سانپ سے ڈسوا لینے کا ہے۔ قلوپطرہ نے اس لئے خودکشی نہیں کی کہ وہ اپنے محبوب انطونی کی جدائی کو برداشت نہ
نہ کر سکی تھی بلکہ محض اس لئے کہ وہ جانتی تھی اگر زندہ دشمنوں کے ہاتھ لگ گئی تو وہ ذلت و رسوائی بھی کریں گے اور اس کو
کسی نہ کسی ذلیل طریقے سے اس کی جان بھی لے لیں گے۔ چنانچہ اس کے تین لڑکوں کو جو انطونی سے تھے۔ بڑی ذلت کے سا
سانپوں سے ڈسوا کر اور سڑکوں پر گھسیٹ گھسیٹ کر ہلاک کیا گیا۔

کلوپٹرا کے غیر معمولی حسن و جمال کے افسانے بھی صحیح نہیں، چنانچہ ان سکوں سے جن پر اس کی صورت منقش ہے نیز اس کے
نصف جسم کے مجسمہ سے جو روم کے کھنڈروں میں اس کی وفات کے ۱۸۰۰ سال بعد دستیاب ہوا ہے معلوم ہوا ہے کہ اس کا نق
ضرور اچھا تھا۔ ناک، ہونٹ وغیرہ یونانی عورتوں کے سے تھے لیکن اس کے علاوہ کوئی غیر معمولی بات اس کے خد و خال میں نہ
نہ تھی جس کے پیش نظر اسے غیر معمولی ساحرانہ حسن و جمال رکھنے والی عورت قرار دیا جائے۔ اس کی تصدیق پلوٹارک کے بیان
سے بھی ہوتی ہے جس نے اپنے دادا کی ایک روایت نقل کی ہے اس کے دادا کا ذریعہ معلومات ایک مصری طبیب تھا جس
قلوپطرہ کے حالات اس کے باورچی سے سنے تھے۔ چنانچہ پلوٹارک لکھتا ہے کہ قلوپطرہ اپنے ظاہری حسن کے لحاظ سے اتنی
قابلِ ذکر نہیں مگر خلقی اپنے باطنی محاسن کے لحاظ سے اس کا بیان ہے کہ اس کی گفتگو حد درجہ دلآویز تھی اور علاوہ یونانی زبان
کے چھ دوسری زبانوں کی بھی ماہر تھی، وہ یونان کی تاریخ اور اس کے فلسفہ پر بھی بڑا عبور رکھتی تھی۔ وہ اپنی گفتگو سے دوسروں
کو مسحور کر دیتی تھی اور اس کی منطقیانہ ذہانت سے متاثر ہو کر ہر شخص اس کی ہاں میں ہاں ملانے پر مجبور ہو جاتا تھا۔

وہ عسکری نظام کی نزاکتوں اور ترکیبوں سے بھی پوری طرح واقف تھی اور جنگ کے وقت ایک تجربہ کار جنرل کی طرح
اپنی سپاہ کی قیادت کرتی تھی۔ خصوصیت کے ساتھ بحری جنگ کے فنون کی بڑی زبردست ماہر تھی اور ڈرامائی انداز میں سے
پر چھا جانا تو اس کے بائیں ہاتھ کا کھیل تھا۔ چنانچہ سیزر اور انطونی دونوں اس کے اسی ڈرامائی انداز سے مسحور ہو کر ہمیشہ اس
کے غلام بنے رہے اور جب اس نے اپنی جان دی تو بھی اس خصوصیت کو ہاتھ سے نہ جانے دیا اور "نیل کا سانپ" اس کی
داستانِ حسن و عشق کا ایک مستقل عنوان بن کر رہ گیا۔

(جنگ کراچی)

زنجبار (افریقہ) میں ایک بار کونسل کے اراکین کا انتخاب درپیش تھا اور مختلف
جماعتوں کے امیدوار الیکشن لڑ رہے تھے اور اپنے اپنے حقوق کا اعلان کر رہے
تھے۔ انہیں میں ایک پارسی تاجر بھی تھا۔ اس نے باشندگانِ زنجبار کی حبشی آبادی
کی حمایت حاصل کرنے کے لئے ایک اشتہار شائع کیا جس میں اپنے استحقاق
کی ایک دلیل یہ ظاہر کی کہ

"ہر چند میرا جسم سفید ہے لیکن میرا دل بالکل تمہاری ہی طرح کالا ہے"

شاد کی شاعری

سید شاہ عطا الرحمٰن عطا ایم، اے

عظیم آباد کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے دلی کے رنگ کو ہاتھ سے نہ جانے دیا اور عظیم آباد کے شعراء نے دلی ہی کے رنگ میں شاعری کی۔ برخلاف اس کے لکھنؤ نے دلی کا رنگ چھوڑ کر اپنا رنگ اختیار کیا۔ یہاں تک کہ ۱۰۰ سال تک اردو شاعری ابہام اور ضلع جگت اور رعایت لفظی اور عورتوں کے اسباب آرائش یعنی کنگھی، چوٹی، مسی اور پان، انگیا اور کرتی زلف و کاکل کے پھندے میں الجھی رہی اور بالآخر بقول مصنف گلشن ہند لکھنؤ بھی آخر عظیم آباد کے رنگ سے متاثر ہوا اور عزیز اور صفی وغیرہ نے شاد کے رنگ میں کہنا شروع کیا۔ دور متوسطین میں راسخ نے اس سلامت روی اور درد انگیزی سے شاعری کی اور استاد (میر) کی اتنی پیروی کی کہ خود ان کی ہمسری پر قانع نہیں ع

یہ اس کا فخر نہیں گر نظیر میر ہوا

افسوس اس کا موقع نہیں کہ راسخ اور میر کا مقابلہ کیا جائے مگر اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ راسخ نے نہ صرف میر کی پیروی کی بلکہ ان کی شاعری کا زیادہ حصہ میر درد کی صوفیانہ شاعری سے ملتا ہے اور تصوف کا عنصر میر سے زیادہ راسخ کے کلام میں ہے۔ جوشش عظیم آبادی نے بھی میر درد کا تتبع کیا اور بہت کامیاب ہوئے، اس بیان سے میری غرض صرف اس قدر ہے کہ عظیم آباد نے دہلی کی روایات شاعری کو نہ صرف زندہ رکھا بلکہ اس میں ترقی کی یہی وجہ ہے کہ عظیم آباد دہلی اسکول کا حامل ہے۔ صرف موجودہ دور میں شوق نیموی نے لکھنؤ کا رنگ اختیار کیا مگر کامیاب نہ ہو سکے۔ عظیم آباد لکھنوی شاعری کے لئے موزوں زمین نہیں رکھتا۔ دور متاخرین میں شاد نے اپنی زندگی نذر شاعری کر دی اور ۶۰ سال تک داد سخنوری دیا۔ ہندوستان میں بہت کم ایسے شعراء نکلیں گے جن کی مشق سخن اتنی رہی ہو۔

شاد کا ایک خاص رنگ تغزل ہے اور بقول صاحب گلشن ہند "موجودہ دور کے خوش گو شعراء کے پیش رو ہیں۔" ممکن ہے میرا یہ جملہ کہ "شاد ایک خاص رنگ تغزل کے مالک ہیں" محتاج تنقید ہو مگر اس میں شک نہیں کہ جو رنگ اور انداز ان کا اپنا خاص ہے وہ خود ان کا اپنا حصہ ہے۔ کوئی ان کا حریف نہیں۔ میں آگے چل کر بالتفصیل بتاؤں گا یہاں پر صرف اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ شاد نے اگرچہ اپنے قول کے مطابق دبیر سے اصلاحیں لیں اور فریاد سے کسب سخن کیا مگر میر کا رنگ ان کے کلام پر غالب ہے اور اکثر جگہ غالب کا بھی تتبع کرتے ہیں۔ سلیمان ندوی نے سچ کہا ہے کہ شاد اس دور کے میر ہیں، وہی انداز بیان، وہی سوز و گداز، وہی ماتم و فریاد، وہی حسرت و یاس، وہی درد و غم، وہی پیرانہ سالی اور وہی مفلسی ہے، اور زبان و محاورے بھی وہی ہیں مثال سے روشن ہو گا۔

عوض تدبیر غم کے جان کھونا ہم کو آتا ہے
الگ بیٹھے ہوئے کونے میں رونا ہم کو آتا ہے
بچائیں ڈوبتوں کو بحر غم سے، یہ کہاں ممکن
خود اپنے ہاتھ سے اپنا ڈبونا ہم کو آتا ہے

زمانہ آرزو کا جا چکا اب آرزو کیسی!
خزاں سے دل لگائے دل، تلاش رنگ و بو کیسی

ابھی بہت دل میں ہیں امیدیں، تڑپ کے حسرت سے رہ جائے
ملو اگر شاد سے عزیزو تو ذکر کرنا نہ آرزو کا

یہاں نہ نشو و نما کا حاصل نہ کوئی ثمرہ ہے رنگ و بو کا
سنبھلو گے خود اس چمن پہ غنچو زمانہ آئے ذرا نمو کا

ادھر بھی کاش اک دن وہ سراپا ناز آ نکلے
کبھی ہم سے غریبوں سے بھی دل کا حوصلہ نکلے

ہائے پروانہ کا وہ جلانا وہ رونا شمع کا
میں نے روکا ورنہ کیا آنسو نکل آنے میں تھا

سنتے سنتے رو دیا کرتے تھے سب بے اختیار
اک نئی ترکیب کا درد اپنے افسانے میں تھا

خموشی سے مصیبت اور بھی سنگین ہوتی ہے
تڑپ اے دل تڑپنے سے ذرا تسکین ہوتی ہے

اپنی طول عمری کی شکایت اور دنیا سے بیزاری کا اظہار شاد نے اکثر جگہ کیا ہے اور وہی میر کا انداز بیان ہے ؎

گھبرا کے یہی کہتے ہیں اب عمر رواں سے
پھر پہنچا دے وہیں گھیر کے لائی تھی جہاں سے

لفظ "گھیر" سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ انسان عدم سے وجود میں آنا پسند نہیں کرتا تھا۔ وہ خود سے نہیں آیا بلکہ لایا گیا ہے ع

میں آپ آیا نہیں لایا گیا ہوں

زندگی سے بیزاری کی مثال اس سے زیادہ اور کیا ہوگی ے

اب بھی اک عمر پہ جینے کا نہ انداز آیا
زندگی چھوڑ دے پیچھا مرا میں باز آیا

خضر کیا؟ ہم تو اس جینے میں بازی سب سے جیتے ہیں
دم اب اُکتا گیا اللہ اکبر! کب سے جیتے ہیں

شاعر جب نظر اٹھا کر دیکھتا ہے کہ اس کے سب ساتھی روانہ ہو گئے اور وہ اکیلا ان کا ماتم گسار زندگی کے دن پورے کر رہا راحت و آرام سے ناآشنا ہے تو بے اختیار کہہ اٹھتا ہے ع

دم اب اکتا گیا اللہ اکبر! کب سے جیتے ہیں

شاد کی زندگی فراغی اور اطمینان سے بسر نہ ہوئی۔ جوانی میں باپ کی دولت خوب اچھی طرح برباد کی اور اب جب دن آئے تھے کہ بڑھاپے میں کم از کم اطمینان سے زندگی بسر ہو تو گھر کی مالی حالت تباہ تھی۔ گورنمنٹ سے وظیفہ مل جاتا تھا اسی پر گزران کرتے تھے، یہ مصیبت کیا کم جاں گداز تھی؟ اس پر وطن کے لوگ اس کے جانی دشمن؟ ان کے کمال کے حاسدوں نے ان کو پھولنے پھلنے نہ دیا۔ مگر اس مرد خدا نے اف تک نہ کی۔

حریفوں نے کہا سب کچھ ادھر روئے سخن کر کے
مگر بیٹھے ہیں خاموشی کو ہم قفل دہن کر کے

بلکہ اس بات کے معترف ہیں کہ شاعری میرے لئے وبال جان ہو گئی اور سینکڑوں دشمن پیدا ہو گئے ے

مشقت کے سوا کیا مل گیا مشق سخن کر کے
عدو چاروں طرف پیدا کئے ہم نے یہ فن کر کے

ان پر جلو بیجا نکتہ چینیاں ہوئیں مگر برخلاف اس کے کہ وہ ان کا جواب دیتے الٹے ان کی مدح و ثنا کرتے ہیں ے

بتا دیا مجھے بیچ بیچ کے راستہ چلنا
خدا بھلا کرے اے شاد نکتہ چینوں کو

غرض شاد کی زندگی حسرت و یاس کا مرقع ہے اور وہی ان کے کلام کا حقیقی رنگ ہے۔ متذکرہ بالا اشعار سے ان کی حرماں نصیبی اور زندگی سے بیزاری کا ثبوت مل چکا ہے اور اس رنگ میں وہ میر سے بہت ملتے جلتے ہیں؟ میر کا رنگ ان کو بہت پسند ہے ے

انہیں دو دلوں سے عزت رہ گئی اے شاد اردو کی
انیس بے بدل کے میں تصدق میر کے صدقے

میر کا تتبع وہ یہاں تک کرتے ہیں کہ میر کے اشعار رد و بدل کر کے اپنی غزل میں شامل کر لیتے ہیں اور ان پر سرقہ کا الزام عاید ہوتا ہے۔ مگر حقیقتاً یہ سرقہ نہیں ہے، اساتذہ کے اشعار بعض اتنے پسند ہوتے ہیں کہ شاعر ان کو اپنے کلام میں داخل کرنا چاہتا ہے مگر بحر اور وزن کی مجبوری کی وجہ سے بجنسہٖ تو نہیں لے سکتا مجبوراً کچھ حذف اور کچھ اضافہ کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اساتذہ کے مشہور شعر لینے سے یہ گمان بھی نہیں ہوتا کہ لوگ اس سے ناواقف ہیں۔ اس لئے اگر غیر مطبوعہ یا نایاب کلام سے سرقہ کیا جائے تو البتہ موجبِ الزام ہے ورنہ مشہور اشعار کا لے لینا یا فارسی اشعار سے ترجمہ کر لینا یہ کوئی عیب نہیں بلکہ قدر دانی ہے۔ اس کی مثال شاد کے کلام میں کثرت سے ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

میر کا شعر ہے ؎

اتنی سی ہستی پہ اللہ مصیبت ہے یہ
موت کی قید لگا دی ہے غنیمت ہے یہ

شاد نے اس کو اس طرح اپنا لیا ہے ؎

اپنی ہستی کو غم و رنج و مصیبت سمجھو
موت کی قید لگا دی ہے غنیمت سمجھو

میر کا دوسرا شعر ہے ؎

کرے کیا کہ انسان مجبور ہے
زمیں سخت ہے آسماں دور ہے

شاد نے اس کو لے تو لیا مگر کوئی ترقی نہ کر سکے بلکہ ترکیب کے لحاظ سے میر کے شعر سے پست ہے ؎

ستم ہے آدمی کے واسطے مجبور ہو جانا
زمیں کا سخت ہو جانا فلک کا دور ہو جانا

اسی طرح حافظ کا شعر ہے ؎

ما در پیالہ عکس رخ یار دیدہ ایم
اے بے خبر ز لذتِ شرب مدام ما

شاد نے اس کو اردو میں یوں ادا کیا ہے ؎

دیر تک میں ٹکٹکی باندھے اسے دیکھا کیا
چہرۂ ساقی نمایاں صاف پیمانہ میں تھا

مگر "شرب مدام" کی لذت سے یہ شعر بے گانہ رہا۔

نظیری کا ایک شعر ہے ؎

تو بہ خویشتن چہ کردی کہ بما کنی نظیری؟
بخدا کہ واجب آمد ز تو احتراز کردن

شاد نے اس کا اردو ترجمہ یوں کیا ہے ؎

ہم اپنے آپ نہیں جب تو ہوں گے غیر کے کیا
زمانہ شاد ہم ایسے سے احتراز کرے

فغانی کا ایک شعر ہے

بر بوئے صبحدم خنداں بہ گلگشت چمن رفتم
نہادم روئے بر روئے گل داد خویشتن رفتم

شاد نے اس طرح اس کے مفہوم کو ادا کیا ہے اور خوب ادا کیا ہے

ہم باغ میں ناحق آئے تھے بلبل کی حکایت کیا کہئے
منقار کو رکھ کر کلیوں پر کچھ اپنی زبان میں کہہ جانا

شاد نے غالب کا بھی تتبع کیا ہے مگر وہیں تک جہاں تک ان کی طبیعت نے اس رنگ کو قبول کیا۔ شاد میں نہ وہ غالب کا انداز بیان ہے نہ وہ فلسفہ طرازی اور مغلق نگاری جو غالب کا خاص شیوہ ہے۔ شاد نے یہ غزل غالب کی غزل پر کہی ہے اور تقریباً وہی رنگ اختیار کیا ہے

جو کچھ کہوں تو اشارہ یہ ہے کہ چپ رہئیے
رہوں خموش تو کہتے ہیں مدعا کہئے

غالب کا شعر ہے

سفینہ جبکہ کنارے پہ آ لگا غالب
خدا سے کیا ستم جورِ ناخدا کہئے!

شاد کہتے ہیں

ملی نجات جو طوفاں سے دل یہ کہتا ہے
خدا کو بھول کے الطاف ناخدا کہئے

غالب کا مطلع دیوان بہت مشہور ہے

نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکر تصویر کا

شاد کی غزل کا مطلع اسی وزن قافیہ میں یہ ہے

آئینہ ہے لا و الّا حسن عالمگیر کا
ایک ہے دیکھو الٹ کر دونوں رُخ تصویر کا

اسی طرح احسان اٹھانا غالب کے مشرب میں بھی روا نہیں اور شاد بھی اسی کی تعلیم دیتے ہیں

غالب

دیوار بارِ منتِ مزدور سے ہے خم
اے خانماں خراب نہ احساں اٹھائیے

شاد

راستہ پوچھ کے دوں غیر کو تکلیف جواب
روک لیتی ہے مجھے اس سے بھی غیرت میری

دست طلب دراز کرنا دونوں کے یہاں ممنوع ہے ؎

غالب

اور بازار سے لے آئے اگر ٹوٹ گیا
جامِ جم سے تو میرا جامِ سفال اچھا ہے

شاد

مانگنے کی نہ منگانے کی ضرورت اے مست
شکر کر جامِ خدا داد ہے مٹی تیرا

اسی طرح شاد نے داغ کی بھی تقلید کی ہے، یا یہ کہیئے کہ داغ کے رنگ سے متاثر ہوئے ہیں اور کیوں نہ ہوتے، ایک زمانہ شاد کا بھی اسی رنگ و بو میں گذرا ہے۔ خود کہتے ہیں ؎

پچھلے پہر اٹھ کے نمازیں، ناک رگڑنی، سجدوں پہ سجدے
جو نہیں جائز اس کی دعائیں، اف رے جوانی ہائے زمانے

غرض حسن و عشق کی واردات اور چھیڑ چھاڑ داغ کے یہاں جتنا ہے اس قدر تو نہیں مگر شاد کے یہاں بھی اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں ؎

وہ رخِ ملیح وہ کافر نگاہ توبہ ہے
وہ کاکلیں وہ لچکتی کمر معاذ اللہ
وہ شوخ مست کی ترچھی نظر خدا کی پناہ
حیا ہزار بھری ہے مگر معاذ اللہ
بغیر ایک کے کیونکر ہو دوسرے کو چین
کہ حسن و عشق تو بچپن کے ساتھ کھیلے ہیں

داغ کا مطلع ہے ؎

عدو سے سامری فن دیکھے اعجاز رقم میرا
عصائے موسوی ہے حمد خالق میں قلم میرا

شاد نے اس میں ترقی کی ؎

اسے جادو نہ کہہ اعجاز ہے طرز رقم میرا
عصا موسیٰ نبی کا، تیغ حیدر کی، قلم میرا

داغ کا شعر ہے معشوق کا سراپا لکھا ہے ایک مصرعہ یوں ہے

ع آنکھ نرگس کی، دہن غنچہ کا، حیرت میری

شاد نے یوں لکھا ہے ؎

دیدنی تھا یہ سماں بھی ترے مکھڑے کی قسم
سکتہ آئینہ کا جلوہ ترا، حیرت میری

تربت کا قافیہ داغ نے بہت شوخی سے باندھا ہے ؎

جب کوئی فتنہ زمانے میں نیا اٹھتا ہے
وہ اشارے سے بتا دیتے ہیں تربت میری

شاد نے اس قافیہ کو یوں قلم بند کیا ہے۔مضمون جداگانہ ہے پھر بھی خوب ہے ؎

چھپ گیا عیب ترا جامۂ ہستی صد شکر
مٹ کے پیوند زمیں ہو گئی تربت میری

غرض شاد نے میر۔ غالب۔ داغ سب کا تتبع کیا۔مگر خود اپنی فطری صلاحیت نے ان کو اپنا رنگ پیدا کرنے پر مجبور کیا اور یہ خود لپکار اٹھے تھے ؎

مرا دیوان تو ثیرب ہے جہان پاکبازی کا
پڑھے کلمہ زبانِ فارس اس بانگِ حجازی کا
یہاں کے باغ کی سب ہیں ٹہنگیں عرشِ اعظم پر
مرغے گلزار میں موقع نہیں دامن درازی کا
نمک ہے فارسی کا، درد ہندی شاعری کا ہے
یہ اردوئے معلیٰ نکتہ سنجانِ عجم دیکھیں

اب ہم شاد کی خصوصیاتِ شاعری پر نظر ڈالتے ہیں تاکہ ان کا مرتبۂ شاعری واضح ہو سکے اور اس بات کا پتہ چل سکے کہ شاد کس درجہ کے شاعر ہیں۔

۱۔ سوز و گداز۔

۲۔ حسرت و یاس۔

شاد کی شاعری میں سوز و گداز کا عنصر بہت زیادہ ہے مشکل سے ایسی غزلیں نکلیں گی جن میں یہ جذبہ نہ پایا جاتا ہو تغزل کی روح یہی سوز و گداز ہے اور یہی میر کا طرۂ امتیاز ہے ؎

قفس میں سوزِ غم سے میں اگر صیاد مر جاؤں
اڑانا خاک میری رُو بہ دیوارِ چمن کر کے
اے آہ! تھم کہ بزم میں ہم بار پا سکیں
ایسا تو ہو کہ یار کو صورت دکھا سکیں
اے چشم رات دن تجھے رونے سے کام ہے
ملتے ہیں دونوں وقت ذرا تھم کہ شام ہے

کہاں چھوڑا ہے مجھ وحشی کو ظالم کہاں تو نے
یہ کالی رات سناٹے کا عالم، یہ سنا دن کا
گلی میں یار کی اے شاد سب مشاق بیٹھے ہیں
خدا جانے وہاں سے حکم کس کے نام آئے گا

ہیں حیرت و حسرت کا مارا خاموش کھڑا ہوں ساحل پہ
دریائے محبت کہتا ہے آ، کچھ بھی نہیں پایاب ہیں ہم
ڈھونڈو گے اگر ملکوں ملکوں ملنے کے نہیں نایاب ہیں ہم
تعبیر ہے جس کی حسرت و غم، اے ہم نفسو وہ خواب ہیں ہم
مرغانِ قفس کو پھولوں نے اے شاد یہ کہلا بھیجا ہے
آ جاؤ جو تم کو آنا ہو، ایسے میں ابھی شاداب ہیں ہم

پروانے کی میت جب یوں آگ میں جلتی ہے
گو سخت ہے ظاہر میں پھر شمع پگھلتی ہے

شاد کے بہت سے اشعار میں سے کہیں اوپر نقل کئے ہیں جہاں شاد اور میر کے رنگ کی موافقت دکھائی ہے بخیالِ طوالت و تکرار ان اشعار کو پھر یہاں لکھنا مناسب نہیں وہ اشعار بھی حسرت دیاس اور سوز و گداز کے بہترین ترجمان ہیں ؎

زمانہ آرزو کا جا چکا اب آرزو کیسی؟
خزاں سے دل لگا ہے گل تماشِ رنگ و بو کیسی

کٹے تیغ سے بھی اگر گلا ترے ظلم کا نہ کروں گلا
یہی وجد میں کہوں برملا کہ انا الشہید بکربلا

۲۔ دوسری خصوصیت:۔
شاد کا کلام صوفیانہ ہوتا ہے، حافظ کی طرح ان کا جام و سبو و میخانہ اور مئے ظاہری نہیں بلکہ باطنی معنوں میں مستعمل ہوتا ہے۔ خود کہتے ہیں ؎

مرے شعروں میں جلوہ شاہدِ معنی کا ہوتا ہے
نظر آتا ہے لفظوں کا فقط ہلکا سا اک پردہ

اور اس سے بھی زیادہ صاف صاف کہتے ہیں ؎

نہ آئینہ کا قصہ اور نہ حالِ شانہ کہتے ہیں
حقیقت میں جمالِ یار کا افسانہ کہتے ہیں

ان کے اشعار بھی حافظ کی طرح تصوف سے معمور ہیں مثال سے روشن ہوگا ؎

ترے مہماں ہیں جہاں بیٹھا سرِ عرش ورد سئے زمیں سہی
یہیں بیٹھ رہنے سے کام ہے کوئی جا نہیں تو نہیں سہی

لمعات، جھک اشرقت وتشعاع طلعتک اعتلےٰ[1]

سیاہی میں جل کر فنا ہوئے خس کفر و خرمن دیں سہی
دد میکدہ کے شگاف سے کبھی جھانکتیں یہی تھی ہوس

سفر ذہن

پرنہ ہو تو وزمزمہ ہو قریب ہو تو وہیں سہی
انہی شعروں پہ حال آتے ہیں میخانے میں رندوں کو
انہی شعروں کو شاعر نعرۂ مستانہ کہتے ہیں

تری یکتائی میں نقصان بتا کیا ہوتا
مجھ سا ہوتا جو کوئی وہ بھی مجھی سا ہوتا ؟

ذہن سے دیر میں نکلی تھی کعبہ میں فغاں پہنچی
پکارا تھا کہاں اس کو پکار آخر کہاں پہنچی

ہزار مجمعٔ خوبانِ ماہ و ہو گا
نگاہ جس پہ ٹھہر جائیگی وہ تو ہو گا

کان مشتاق ہیں آنکھوں کی طرح مدت سے
دے دو آواز کہ اس پردے کے اندر ہم ہیں

اے ازلی الوجود اے ابدی البقاء
بے ادبانہ نہ چل حلقۂ طاعت میں آ

کعبۂ مقصود کا حج تیرے بھی اوپر ہے فرض
وسعتِ دل ہے منا خون تمنا بہا

۴۔ حقائق و معارف :-

شاد کی شاعری گل و بلبل کی شاعری نہیں، بلکہ جس طرح اس میں تصوف کی چاشنی ہے اسی طرح حقائق و معارف کے اسرار بھی فاش کئے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر چند اشعار درج ہیں ؎

جہاں ہے مکتبِ حیرت سبق ہے چپ رہنا
بڑا گناہ یہاں ہے الف سے بے کہنا

ہزاروں آرزوئیں ساتھ ہیں اس پر اکیلی ہے
ہماری روح بے بوجھی ہوئی اب تک پہیلی ہے

جو روح واقفِ آغاز و انتہا ہوتی !
عبودیت کو ہے کیا دخل خود خدا ہوتی

---

[1] یہ مصرعہ قرۃ العین طاہرہ کا ہے

سُنی حکایتِ ہستی تو درمیاں سے سُنی
نہ ابتدا کی خبر ہے نہ انتہا معلوم

۴۔ ترغیبِ عمل:۔
شاد کے یہاں ترغیبِ عمل کی مثال ان کے اشعار سے ہویدا ہے سہ

قمار خانہ ہے بزمِ دنیا بڑے کھلاڑی کا سامنا ہے
گرہ سے پونجی گنوائی اس نے یہاں ذرا بھی جو چال چوکا
پکار کر وحشیوں سے کہدو خزاں کا بھی دور ہے غنیمت
قبا کے دامن کو ٹانک تو لیں اگر نہ موقع ملے رفو کا
یہ بزمِ مے ہے یاں کوتاہ دستی میں ہے محرومی
جو بڑھ کر خود اٹھالے ہاتھ میں مینا اُسی کا ہے

۵۔ اخلاق و موعظت:۔
شاد کے اشعار اخلاق و موعظت سے لبریز ہیں۔ شاد جب بوڑھا ہو جاتا ہے دنیا کے نشیب و فراز اس کی آنکھوں کے سامنے آتے ہیں اور وہ آئندہ نسلوں کے لئے ہدایت و موعظت کرجاتا ہے۔

گلوں نے خاروں کے چھیڑنے پر بجز خموشی کے دم نہ مارا
شریف الجھیں اگر کسی سے تو پھر شرافت کہاں رہے گی
چونٹیاں رستے میں پس پس کر یہ دیتی ہیں صدا
پاؤں لوٹیں اس کے جو تلوا غریب آزار ہو
اسی کو خوف بھی ہوگا خزاں و برق و طوفاں کا
جو اپنے آشیاں کو اے دل اپنا آشیاں سمجھے
سکھانا علم کا غیر دل کو اپنا سیکھنا سمجھو
یہ دولت اتنی ہی بڑھتی ہے جتنی گھٹتی جاتی ہے
نظر ٹھہرا کے دیکھ او نقشِ باطل دیکھنے والے
سمجھ اس نقشِ باطل کا یہ حاصل دیکھنے والے
لئے جاتا ہے طوفاں اور جانب تیری کشتی کو
ذرا آنکھیں پھرا اے سوئے ساحل دیکھنے والے

۶۔ مستی و سرشاری:۔
شاد کے کلام میں حافظ کے کلام کی طرح تو سرشاری و مستی نہیں مگر پھر بھی ایک قسم کی شرابِ بیخودی سے مدہوشی پائی جاتی ہے سہ

درِ دوست پر ہوں جھکائے سر مرے دل کو شغلِ نیاز ہے
نہ قیام ہے نہ قعود ہے یہ عجب طرح کی نماز ہے

لڑکھڑا کر جو گرا پاؤں پہ ساقی کے گرا
اپنی مستی کے تصدق کہ مجھے ہوش رہا
دیکھا کئے وہ مست نگاہوں سے بار بار
جب تک شراب آئے کئی دور ہو گئے

۷۔ مرقع کشی:-
شاد کا رنگ شاعری وہاں چوکھا ہو جاتا ہے جب وہ خاص منظر کھینچتے ہیں اور تصویر الفاظ کے ذریعے اتارتے ہیں اس کی بہترین مثال چند اشعار سے واضح ہو گئی ہے

ہے ہے مری چشم حیرت کا سبب دردِ دل ان سے کہہ جانا
دانتوں میں دبا کر ہونٹ اپنا کچھ سوچ کے ان کا رہ جانا
اف اف وہ ہتھیلی سے ان کا شرما کے چھپانا آنکھوں کو
برچھی کا ادا کی چل جانا اس تیر نظر کا رہ جانا
ہم باغ میں ناحق آئے تھے بلبل کی حکایت کیا کہئے
منقار کو رکھ کر کلیوں پر کچھ اپنی زباں میں کہہ جانا

خاص کر جب وہ داخلی رنگ سے جدا ہو کر خارجی رنگ بھرتے ہیں تو وہاں بھی اپنا خاص انداز قائم رکھتے ہیں اور لکھنؤ کی بدتہذیبی اور حد اعتدال سے تجاوز کرنے کے گنہگار نہیں ہوتے بلکہ اس میں ایک خاص دلکشی پیدا کر دیتے ہیں اور حیرت ہوتی ہے کہ خارجی اوصاف میں اتنی دلآویزی پیدا کی جا سکتی ہے

سر پہ کلاہ کج دھرے زلف دراز خم بہ خم
آہوئے چشم ہے غضب، ترکِ نگاہ ہے ستم
چاند سے رخ پہ خال دو، ایک ذقن پہ رخ پہ ایک
اس سے تباہی عرب، اس سے تباہی عجم
چشم سیاہ میں سرمہ دے، زلف رسا میں شانہ کر
قتل جہاں کے واسطے تازہ پھر اک بہانہ کر
کالی گھٹائیں باغ میں جھولے دھانی دوپٹے لٹ چھٹکائے
اس پر یہ قدغن آپ نہ آئیں اُف ری جوانی ہائے زمانے

ان کا مستزاد اردو ادب میں ایک عدیم المثال حیثیت رکھتا ہے اس میں جذبات کشی تصویر کشی وغیرہ کی مثالیں عدیم النظیر ہیں، چند بند ملاحظہ ہوں:-

دل تو بدنام ہے خود بحث اس کا گلہ	کہنے آئی ہے حیا
یہ امیدیں یہ تمنا جنہیں برسوں پالا	یہ کب آئی ہیں بھلا
کالی کالی وہ گھٹائیں وہ پپیہوں کی پکار	دھیمی دھیمی وہ پھوار

اب کے ساون بھی ہمارا یونہی روتے ہیں کٹا — کیا کہیں چپ کے سوا
رس بھری ہائے وہ آنکھیں تری کالی کالی — بے پئے متوالی
سانولا رنگ نمک ریز جراحات جفا — اُف کہاں دھیان گیا

غرض شادؔ کی شاعری عامیانہ سوقیانہ انداز سے پاک ہے، حقائق ومعارف، تصوف واخلاق ولطیف جذبات واحساس آپ کی شاعری کے اجزا ہیں۔

شادؔ کا کلیات بہت ضخیم ہے اور ہونا بھی چاہیئے، غزلیات ومراثی وقطعات ورباعیات کا ایک ذخیرہ موجود ہے مگر اسما جہاں دُرِ شاہوار ہے وہاں خزف بھی ہے، ابتدائی کلام خامیوں سے لبریز ہے، محاورات وطرزِ ادا میں غلطیاں کرجاتے ہیں مثلاً ع خوجی توڑکے خاطر ہوئی مہمانوں کی ع لالہ ہے نم کدۂ دہر میں فارس جب تک ع عالم میں بلا ہے ہنگامہ اس میرے شہادت کی وغیرہ وغیرہ۔

بعض محاورات خود صوبہ بہار کے وہ باندھتے ہیں جن کو اہل لکھنؤ ودہلی خاطر میں نہیں لاتے۔ مگر شادؔ مُصر ہیں کہ ان کو رائج کرنا چاہیئے۔ مثلاً۔ بے ادبانہ نہ جپل حلقۂ طاعت میں آ

شادؔ الفاظ کی زیادہ پروا نہ کرتے تھے بلکہ معانی ان کا خاص مطمع نظر تھا۔ رَو میں ایک شعر لکھ گئے مگر پھر اس پر نظرثانی کرنا بُرا۔ غرض اس طرح خود اپنے کلام پر اصلاح در اصلاح دیتے رہے، اسی سبب سے ان کا مرتب کردہ کلام ان کی زندگی میں شائع نہ ہوسکا۔ ایک مجموعہ چھپا بھی تو ان کو پسند نہ آیا اور اصلاحیں دینا شروع کیں اور یہ عیب اتنا سخت تھا کہ ایک پختہ گو شاعر کے لئے بدنام کن ہے۔ مگر باوجود ان سب خامیوں کے "بلندش بغایت بلند" گرچہ پستیش بغایت پست ہویا نہ ہوا۔ اور اس دورِ سخنوری میں شادؔ کی ہستی ایک بےمثال ہستی گذری ہے اور حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنے دَور کے ایک ہی شاعر تھے اور جو شمع کہ دہلی میں میرؔ اور دردؔ نے روشن کی تھی جس کا پرتو راسخؔ پر پڑا تھا۔ شادؔ اس شمع کی آخری لو تھے جسے بادِ خزاں کے جھونکوں نے بجھا دیا۔ اب امید نہیں کہ اس رنگ کے کہنے والے پھر پیدا ہوں۔

شادؔ کی زندگی یکسر تالیف وتصانیف کی زندگی تھی، مرتے دم تک قلم کا ساتھ نہ چھوڑا۔ قلم کے بارے میں خود کہتے ہیں ؎

پیری میں بھی چھوڑا نہ کبھی ساتھ ہمارا
لغزش میں پکڑتا ہے یہی ہاتھ ہمارا

یہانتک کہ جب بصارت نے جواب دیدیا پھر بھی محض قلم کے اشارے سے چلتے رہے اور لکھتے رہے بلکہ قلم کی روانی پیری میں اور تیز ہوگئی ؎

پیری میں اسی نے مجھے طاقت بھی سوا دی
بجھنے لگی جب شمع تو لو اور بڑھا دی

شادؔ صرف شاعر ہی نہ تھے بلکہ نثار بھی تھے۔ سب سے پہلے نثر کی کتاب نوائے وطن شائع ہوئی اس میں انہوں نے انشاءکی دریائے لطافت کا تتبع کیا تھا اور بہار کی زبان کی خامیوں کا مضحکہ اڑایا تھا۔ مخالفین نے وہ پرخچے اڑائے کہ ناطقہ بند کردیا۔ نوائے وطن عبارت کے لحاظ سے بہت سادہ ہے اور بہت سی کام کی باتیں لکھی ہیں۔

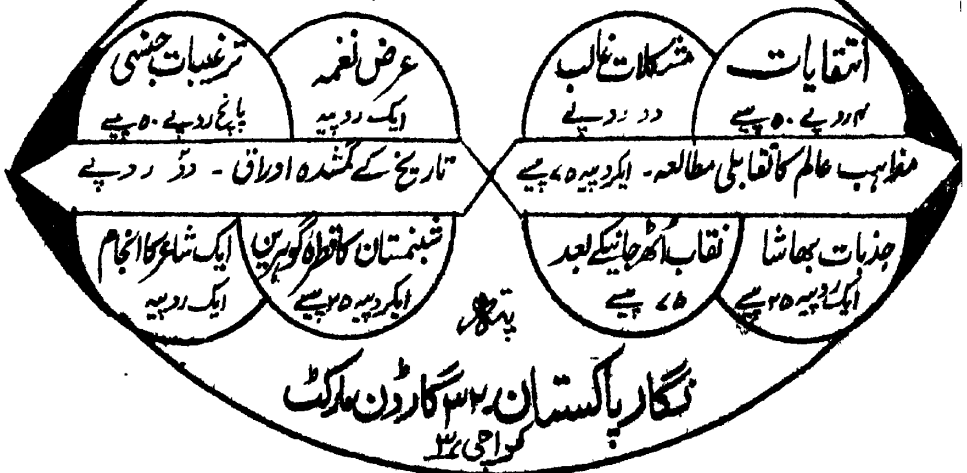
پھر بہار کی تاریخ لکھی، جہاں تک زبان کا تعلق ہے عبارت سلیس اور عام فہم ہے، مگر تاریخی حیثیت سے اس کی کوئی وقعت نہ تھی

شاد لکھنؤ فسانہ گو تھے۔ تنقیدی نظر نہ تھی جس سے جو سنا یاد کر لیا۔ اکثر اپنی یاد پر بھروسہ کیا اور بہت سی بے سر و پا باتیں لکھ دیں۔

اس زمانے میں ولایتی بیگم کا قصہ تین حصّوں میں شائع ہوا جس کی نسبت مشہور ہے کہ یہ قصہ اعظم علی خاں کا لکھا ہوا تھا جو شاد نے غصب کر کے اپنے نام سے چھپوا دیا۔ اب بھی بہت سے چشم دید گواہ موجود ہیں جنہوں نے یہ قصہ منشی اعظم علی خاں کے پاس دیکھا تھا۔ غرض حقیقت کچھ بھی ہو قصہ شاد کے نام سے شائع ہوا اور اس میں شک نہیں مراۃ العروس سے اس کو ادبیت کا شرف حاصل ہے، ایک کتاب شاعری پر تنقید لکھی جو ابھی حال میں "فکرِ بلیغ" کے نام سے شائع ہوئی ہے اگرچہ اس زمانے میں جبکہ یہ تصنیف ہوئی تھی ایک اچھی چیز ہوگی۔ ورنہ اس دورِ ترقی میں یہ کتاب صدیوں پیچھے معلوم ہوتی ہے۔ شاد ایک مشرقی نژاد تھے، انگریزی سے بالکل لگاؤ تھا۔ اس پر اپنی ذہانت سے جو کام انہوں نے لیا وہ بسا غنیمت تھا۔

سب سے آخر میں ان کی نثری تصنیف حیاتِ فریاد ہے جو ان کے اُستاد کی سوانحعمری ہے اور اسی کی تصنیف پر ان کی زندگی کا خاتمہ ہوا۔ اس میں انہوں نے اس قدر غلط بیانی اور کذب و اختراع سے کام لیا ہے جس کی کوئی حد نہیں

غرض نثر کی دنیا میں شاد کا کوئی درجہ نہیں ہے، صرف اس قدر ہے کہ عبارت رواں اور سلیس لکھتے ہیں اور برخلاف اپنے زمانہ کی روش کے متعلق الفاظ اور فارسی ترکیبیں کم استعمال کرتے ہیں۔

از بخت بدم اگر فرو شد خورشید
از نور رخت مہا چراغے گیرم

عہد رسالت مآب سے، خلافتِ عثمانؓ تک

(افادات جرجی زیدان)

نیاز فتحپوری

عرب قوم کی دو قسمیں ہیں ایک عرب بائدہ (جیسے عاد و ثمود) اور دوسرے عرب باقیہ۔ عرب باقیہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک قحطانیہ (یمن وجوار یمن کے رہنے والے) دوسرے اسماعیلیہ یا عدنانیہ (حجاز و نجد کے باشندے) اسماعیل بن ابراہیم خلیل اللہ سے ان کی نسبت کا سبب یہ ہے کہ اسماعیل کی بیوی ہاجرہ یہیں کی تھیں۔

اسماعیلی عرب (حجاز و نجد کے باشندے) اکثر اہل بادیہ (صحرا نشین) تھے اور قبائلی حکومتیں ان میں پائی جاتی تھیں، ان قبائل میں باہم جنگ ٹھنی رہتی تھی جسے "ایام عرب" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

عرب بھی اشوریوں، کلدانیوں، فنیقیوں کے بھائی بند تھے (جن کی ترقی یافتہ حکومتوں کے آثار اب بھی پائے جاتے ہیں) ان میں سے جو قبائل مابین دجلہ و فرات مقیم ہو گئے ان میں کافی ترقی یافتہ تمدن پیدا ہو گیا اور جو بے آب وگیاہ خشک علاقوں میں سکونت پذیر ہو گئے وہ وحشی و غیر متمدن بنے رہے اس لئے یہ کہنا کہ ظہور اسلام سے قبل عرب سب کے سب غیر متمدن تھے صحیح نہیں کیونکہ انہیں میں معینی، سبائی اور حمیری جماعتیں بھی پائی جاتی تھیں جو دوسرے ممالک سے تجارتی تعلقات رکھتی تھیں اور اسماعیلی عرب بھی تھے جن کی تجارت کا سلسلہ یمن و سواحل بحر عرب سے بلادِ شام تک پھیلا ہوا تھا۔

یمنی عربوں کی ترقی تمدن کا سب سے بڑا ثبوت سدّ مارب ہے۔ یہ ایک بند تھا جس سے پانی کو روک کر انہوں نے نہریں نکالیں اور اس سے آب پاشی کا کام لیا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ فن تعمیر کا بڑا نادر نمونہ تھا اور ولادت مسیح سے بہت پہلے تعمیر ہوا تھا۔

اسلام سے قبل جن عرب اقوام میں تمدن آ چکا تھا۔ ان میں ایک انباط تھے جو فلسطین اور جزیرہ نمائے سینا کے درمیان شہر بطرا (Petra) میں سکونت پذیر تھے اور ان کا اقتدار حجاز تک وسیع تھا۔ ان کا زمانہ سلطنتِ رومہ کے عروج کا زمانہ تھا لیکن دوسری صدی عیسوی میں انباط کی حکومت رومیوں کے پاس چلی گئی۔ دوسرے عمالقہ تھے جنہوں نے مصر کو فتح کر کے صدیوں تک وہاں حکومت کی۔

بہر حال یہ کہنا کہ ظہور اسلام سے قبل عربوں پر کوئی دورِ تمدن و حضارت کا نہیں آیا، نادرست ہے لیکن یہ ضروری ہے کہ جس زمانے میں رسول اللہ پیدا ہوئے ان کی اخلاقی حالت بہت پست تھی اور اسی لئے اس دور کو دورِ جاہلیت کہتے ہیں۔

حجاز دورِ جاہلیت میں

عربوں کا پہلا دورِ جاہلیت تو وہ تھا جسے ہم اقوام عرب بائدہ کا دور کہہ سکتے ہیں اور دوسرا دور وہ جو سرزمینِ حجاز سے تعلق رکھتا ہے۔ چونکہ حجاز کا بڑا حصہ ریگستانی ہے اس لئے نہ رعمسیس ثانی (فرعون مصر) نے اس خطہ کی طرف توجہ کی۔ نہ سکندرِ اعظم نے اُدھر کا رُخ کیا اور نہ ملوکِ فارس نے

اسے قابلِ توجہ سمجھا۔ اس لئے کہ دورِ وحشت کی کوئی تعین ممکن نہیں لیکن جس حد تک عقائد دینی کا تعلق ہے یہ یہود سے بہت زیادہ متاثر تھے چنانچہ حج۔ قربانی۔ نکاح۔ طلاق اور کہانت وغیرہ یہ تمام باتیں عربوں نے یہودیوں سے سیکھیں۔ یہاں تک کہ تلمود اور توراۃ کے بھی بہت سے قصے ان میں رائج ہو گئے۔ پھر چونکہ حجاز میں مکہ تجارتی و مذہبی حیثیت سے مرکزی حیثیت رکھتا تھا اس لئے یہاں کے قبائل کو سب سے بڑی اہمیت حاصل تھی خصوصاً بنو اسماعیل جو حاجب کعبہ ہونے کے لحاظ سے بہت سربرآوردہ سمجھے جاتے تھے

چوتھی صدی عیسوی میں کعبہ کی خدمت قبیلۂ بنو خزاعہ کے سپرد تھی لیکن قبیلۂ قریش کا سردار قصی بن کلاب نے متولی کعبہ کی لڑکی کے ساتھ شادی کر لی تو یہ سیادت بہت سے جھگڑوں کے بعد قریش میں منتقل ہو گئی۔ قصی کے بعد یہ سیادت اس کے بیٹے عبد مناف کی طرف منتقل ہوئی۔ عبد مناف کے دو بیٹے تھے۔ ہاشم اور عبد شمس۔ لیکن اس نے سیادتِ کعبہ کے لئے ہاشم کو پسند کیا عبد شمس کا ایک بیٹا امیہ تھا۔ اس کو یہ بات بہت ناگوار ہوئی اور اس نے کافی ذہانت سے کام لیا لیکن وہ کامیاب نہ ہوا اور سیادت کعبہ بدستور ہاشم کے پاس رہی اور پھر اس کے بیٹے عبد المطلب کو ملی جو رسول اللہ کے دادا تھے لیکن قریشی اس بات کو دل میں لئے رہے یہاں تک کہ رسول اللہ کے زمانہ میں بھی قریشی واموی اختلاف دور نہ ہو سکا۔

حکومتِ روم و فارس

روم ۷۵۳ء قبل مسیح وجود میں آیا اور اس کے ساتھ حکومتِ روم کی بنیاد پڑی ایک ہزار سال کے بعد حکومت کی ۳۶۴ء میں منتقلاً اس کے دو حصے ہو گئے ایک شرقی دوسرا غربی۔ گو عملی تقسیم ۲۹۵ء ہی میں ہو گئی تھی، جب قسطنطین اعظم نے حصہ شرقی پر قابض ہو کر بیزانطیم (قسطنطنیہ) کو اپنا دارالحکومت بنایا اور دوالنتیبان صرف غربی حصہ کا حکمران ہو گیا جس کا دارالسلطنت روم تھا لیکن چونکہ قسطنطین اعظم بڑے ہوش وگوش کا انسان تھا۔ اس لئے اس کا پایہ تخت اکابر علم و فنون کا مرکز بن گیا اور دینی اہمیت بھی اس کو بہت حاصل ہو گئی، پانچویں صدی عیسوی تک اس حکومت کے حدود بہت وسیع ہو گئے۔ اس کے جانشینوں میں جستینیان (۵۲۷-۵۶۵ء) بڑا مشہور فرمانروا گزرا ہے جس کے عہد میں حدودِ سلطنت زیادہ وسیع ہو گئے اور ایران سے بھی برسوں جنگ جاری رہی۔ روم و ایران کے درمیان جنگ ۵۰ سال قبل مسیح سے چلی آ رہی تھی کیونکہ یہ دونوں بڑی عظیم الشان سلطنتیں تھیں اور فتوحاتِ عالم میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانا چاہتی تھیں ظہورِ اسلام کے وقت مذہبی حیثیت سے دونوں میں اختلال و انتشار پایا جاتا تھا۔ قسطنطنیہ میں یہودیوں نے اپنا اثر قائم کر رکھا تھا اور ایران میں مانی و مزدک کی تعلیمات نے الغرض دینی و اخلاقی حیثیت سے یہ دونوں سلطنتیں بہت پست حالت میں تھیں اور خود اہلِ عرب بھی بڑی وحشت و درندگی کے دور سے گزر رہے تھے یہ تھا وہ زمانہ جب رسول اللہ سامنے آئے اور درسِ وحدانیت و اخلاق دنیا کے سامنے پیش کیا۔

اس جگہ ہم رسول اللہ کی سیرت یا ان کی مذہبی و اخلاقی تبلیغ کا ذکر نہیں کرنا چاہتے کیونکہ اس کا علم ہر شخص کو حاصل ہے بلکہ عہدِ نبوی اور خلفائے راشدین کے زمانے پر ایک سرسری نگاہ ڈالتے ہوئے اس دور کا تفصیلی ذکر کرنا چاہتے ہیں جب اسلام نے خالص مذہبی دور سے گزر کر حکومت کی شکل اختیار کی اور اس کا تمدن کچھ سے کچھ ہو گیا۔

تاریخِ اسلام دراصل اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب رسول اللہ نے چند افراد کے ساتھ مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت کی۔ مدینہ پہونچنے کے بعد سب سے پہلا دستوری قدم یہ اٹھایا گیا کہ مہاجرین و انصار اور یہود کے درمیان معاہدہ مواخات (بھائی چارہ) عمل میں آیا۔ اس کے بعد دوسرا عملی قدم غزوات کا تھا جن میں غزوۂ بدر۔ احد، اور خندق کو خاص اہمیت

حاصل ہے۔

غزوۂ بدر ہجرت کے بعد دوسرے سال کا غزوہ ہے، اس جنگ میں ابوسفیان کے ۹۵۰ محارب شریک تھے جن میں ایک سو دستہ سواروں کا بھی شامل تھا۔ مجاہدینِ نبوی کی تعداد صرف ۳۱۳ تھی جن میں مہاجرین ۷۰ تھے اور باقی انصار۔ اس جنگ میں ۶ مہاجرین اور ۸ انصار کام آئے اور دشمن کے ستر آدمی مارے گئے۔ جن میں دیگر اکابر قریش کے علاوہ ابوجہل بھی شامل تھا۔ اس جنگ میں ابوسفیان اور عمرو بن العاص جو کفارِ مکہ کے قاید تھے شکست کھا کر مکہ لوٹ گئے۔ ابولہب گو مکہ ہی میں رہا اور اس جنگ میں شریک نہیں ہوا۔ لیکن اس نے محاربین کے جمع کرنے اور رسول اللہ کے خلاف خروج کرنے میں بڑی مدد کی تھی اس لئے جب اسے شکست کا حال معلوم ہوا تو اسے اتنا صدمہ ہوا کہ وہ اس سے جانبر نہ ہو سکا اور چند دن بعد مر گیا۔

جنگِ بدر تاریخِ اسلام میں بڑی اہمیت رکھتی ہے، کیونکہ یہ بنیاد تھی آئندہ فتوحات کی۔

غزوہ احد

جب اہلِ قریش جنگِ بدر میں ناکام رہنے کے بعد مکہ واپس آئے تو اس کے دوسرے سال جنگِ بدر کا انتقام لینے کے لئے انہوں نے ۳۰۰۰ کی جمعیت کے ساتھ دوبارہ مدینہ پر حملہ کیا۔ اس جنگ کا قائدِ اعظم ابوسفیان تھا اور اس کے دستِ راست خالد بن ولید بھی ساتھ تھے بعض اصحاب کے مشورہ پر اس جنگ میں رسول اللہ نے اپنا دفاعی محاذ مدینہ سے آگے بڑھ کر جبلِ احد کے دامن میں قائم کیا۔ لیکن یہ مزاحمت کامیاب نہ ہوئی۔ رسول اللہ بھی زخمی ہوگئے اور ۷۰ صحابہ بھی کام آئے، حمزہ بن عبدالمطلب (رسول اللہ کے چچا) بھی اس جنگ میں شہید ہوئے۔

غزوۂ خندق

کفارِ مکہ کی اس کامیابی کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے قبائل بھی جو اس وقت تک قریش کے ہم خیال نہ تھے ان کے ساتھ شریک ہو گئے اور ایک تیسری زبردست جنگ کی تیاریاں شروع کر دیں۔ اس مرتبہ کفار کی جمعیت تقریباً دس ہزار تھی جس میں ۴۰۰ سوار بھی شامل تھے۔

رسول اللہ کو جب کفار کی ان تیاریوں کا علم ہوا تو آپ نے اپنے مجاہدین کا جائزہ لیا۔ لیکن چونکہ ان کی تعداد تین ہزار سے زیادہ نہ تھی، اس لئے آپ نے سلمان فارسی کے مشورہ سے مدینہ کے چاروں طرف خندق کھود کر مدافعت زیادہ مناسب سمجھی چونکہ یہ طریقِ مدافعت ان کے لئے بالکل نئی بات تھی اس لئے وہ اپنی کثرت سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکے اور تقریباً ایک ماہ کی جنگ کے بعد انہیں ہزیمت اٹھانا پڑی اور آخر کار ہجرت کے چھٹے سال انہیں رسول اللہ سے ان شرائط پر صلح کرنا پڑی کہ "آئندہ اہلِ مدینہ میں سے جو کوئی حج و عمرہ کی غرض سے مکہ آئے گا اس سے تعرض نہ کیا جائے گا اور اہلِ مکہ میں سے جو کوئی مدینہ کے راستے سے گزریگا وہ بھی محفوظ و مامون رہے گا" اس معاہدہ کو صلحنامۂ حدیبیہ کہتے ہیں۔

اس واقعہ سے مسلمانوں کے پاؤں جم گئے۔ ان کی دھاک چاروں طرف بیٹھ گئی اور بہت سے قبائلِ عرب مدینہ آ آ کر خود اسلام قبول کرنے لگے، جن میں خالد بن ولید اور عمرو بن العاص بھی شامل تھے۔

اس کے دوسرے سال بہ سلسلۂ دعوتِ اسلام رسول اللہ نے ایک وفد مقوقس والیِ مصر کے پاس بھیجا اور ۸ھ میں رومیوں کے خلاف بمقام موتہ جنگ کی لیکن چونکہ اہلِ عرب باقاعدہ جنگ کے اصول سے واقف نہ تھے اس لئے کامیاب نہیں ہوئے اور متعدد صحابہ کام آگئے۔

اس دوران میں قریش نے قبیلۂ بنی کعب پر (جو مسلمانوں کا حلیف قبیلہ تھا) حملہ کیا اور قریش اور مسلمانوں کے درمیان جو معاہدہ ہوا تھا وہ ٹوٹ گیا۔ ابوسفیان جو تجدیدِ معاہدہ کی غرض سے مدینہ گیا مہاجرین و انصار کی دس ہزار جمعیت دیکھ کر گھبرا گیا اور مکہ واپس

ہو گیا۔ اس کے بعد مسلمانوں کا فاتحانہ داخلہ مکہ میں ہوا اور ابو سفیان بھی مع اپنے بیٹوں کے (جن میں معاویہ بھی شامل تھے) اسلام لے آیا۔

فتح مکہ کے بعد حنین و طائف کی جنگوں میں بھی مسلمانوں کو بڑی کامیابی حاصل ہوئی اور ۲۴۰۰۰ اونٹ، ۴۰ ہزار بھیڑیں اور ۴۰۰۰ روقیہ چاندی ہاتھ آئی۔

اس کے بعد رسول اللہ ۹ھ میں پھر مدینہ واپس آئے لوگ جوق در جوق دائرہ اسلام میں داخل ہونے لگا اور تقریباً تمام جزیرۂ عرب پر مسلمانوں کا اقتدار قائم ہو گیا۔

اس کے بعد ۹ھ میں رسول اللہ نے پھر رومیوں پر خروج کرنے کا حکم دیا۔ اس حملہ میں مسلمانوں کی سپاہ ۳۰ ہزار تھی (جس میں دس ہزار سوار بھی شامل تھے) جب مسلمانوں کا لشکر تبوک تک پہونچا تو رومیوں نے جزیہ ادا کرنا قبول کر لیا اور باہم صلح ہو گئی۔

اس کے بعد ۱۱ھ میں رسول اللہ نے رحلت فرمائی۔

خلفاء راشدین

ابوبکر رسول اللہ اپنی زندگی میں مسلمانوں کے امیر بھی تھے، فوج کے قائد بھی، امام شریعت اور قاضی بھی لیکن چونکہ انھوں نے اپنے بعد اپنا کوئی خلیفہ نامزد نہیں کیا تھا اس لئے رحلت ہونے کے بعد سب سے پہلے خلافت کا سوال سامنے آیا۔ مہاجرین چاہتے تھے کہ انہیں میں سے کسی کو خلیفہ نامزد کیا جائے اور انصار اپنی جماعت میں سے کسی کا انتخاب چاہتے تھے۔ جب یہ جھگڑا زیادہ طول پکڑتا نظر آیا تو حضرت ابوبکر نے رسول اللہ کی اس حدیث کی طرف لوگوں کو متوجہ کیا جس کے الفاظ یہ تھے کہ "قریش وُلاۃ ہذا الامر" یعنی امارتِ اسلام قریش کے ہاتھ میں رہنا چاہیئے، اس حدیث کے سننے کے بعد لوگ خاموش تو ہو گئے لیکن اختلاف کا خطرہ بدستور قائم رہا جس کا سب سے پہلے حضرت عمر نے احساس کیا اور اس خطرہ کو دور کرنے کے لئے انہوں نے حضرت ابوبکر کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

کہا جاتا ہے کہ عباس (رسول اللہ کے چچا) علی ابن ابی طالب اور بعض دیگر افراد بنی ہاشم نے بیعت نہیں کی لیکن یہ امر قابلِ وثوق نہیں۔ ہو سکتا ہے اس وقت بیعت نہ کی ہو لیکن بعد میں کر لی ہو۔

اقوالِ حضرت عمر سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوت کا اعزاز چونکہ خاندان بنی ہاشم کو حاصل تھا اس لئے اس میں اعزازِ خلافت کوئی پسندیدہ بات نہ تھی۔ چنانچہ ایک بار رسول اللہ کے چچا عباس نے درخواست کی کہ انہیں کہیں کا عامل بنا دیا جائے لیکن رسول اللہ نے انکار کر دیا۔ اور جب حسن نے امیر معاویہ کی بیعت کی تو آپ نے بھی یہی فرمایا کہ "ابی اللہ ان یجمع النبوۃ والخلافۃ فینا" یعنی ہم میں نبوت و خلافت کا اجتماع اللہ کو پسند نہیں۔

علاوہ اس کے چونکہ حضرت ابوبکر اپنی عمر و وجاہت کے لحاظ سے خاص امتیاز کے مالک تھے، حسن تدبر اور عزم و ہمت کے لحاظ سے بڑا مرتبہ رکھتے تھے پھر یہ کہ رسول اللہ نے اپنے مرضِ موت میں امامتِ نماز کے لئے بھی انہیں کو مامور کیا تھا۔ اسلئے حضرت ابوبکر سے زیادہ موزوں اور کوئی شخص نہ ہو سکتا تھا اور اسی لئے تمام مہاجرین و انصار نے ان کی بیعت قبول کر لی۔

خلافت کے بعد سب سے پہلا خطبہ آپ نے دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی کتنی صحیح روح آپ میں کام کر رہی تھی اور اسوہ نبوی کا مطالعہ آپ نے کتنا گہرا کیا تھا۔ آپ نے لوگوں سے فرمایا۔

"میں تمہارا ولی بنایا گیا ہوں حالانکہ میں تم سب سے بہتر نہیں ہوں۔ اگر میں صحیح راہ پر چلوں تو میری مدد کرو، اگر میں غلط راہ اختیار کروں تو میری مزاحمت کرو، سچائی خدا کی امانت ہے اور جھوٹ خیانت ہے۔ تم میں سے ہر قوی شخص میرے نزدیک ضعیف ہے اگر میں اس سے حق کا مطالبہ کروں اور ہر ضعیف قوی ہے جب حق میں دوسروں سے حاصل کروں، میری اطاعت کرو، جب تک میں اللہ اور رسول کی اطاعت کروں اور مجھے چھوڑ دو اگر میں ایسا نہ کروں۔"

حضرت ابوبکر کا ابتدائی دورِ خلافت بڑے اضطراب کا دور تھا۔ کیونکہ بعض وہ قبائل قریش جو سچے دل سے مسلمان نہیں ہوئے تھے، رسول اللہ کی رحلت کے بعد اسلام سے پھر گئے اور ان کے سردار یہ سمجھکر کہ کارِ نبوت کچھ ایسا مشکل کام نہیں، خود بھی نبوت کا دعویٰ کر بیٹھے۔ ان مدعیانِ نبوت میں طلیحۃ الاسدی۔ مسیلمہ (یمامہ کا) اور ایک خاتون سجاح تمیمی خاص اہمیت رکھتے تھے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض قبائل اسلام سے منحرف ہو کر ان کے شریک ہو گئے اور بعض نے ادائے زکوٰۃ سے انکار کر دیا۔ یہاں تک کہ انہوں نے مدینہ کا محاصرہ کر لیا اور اگر حضرت ابوبکر عزم و استقامت سے کام نہ لیتے تو اسلام اس خطرے سے غالباً جانبر نہ ہو سکتا اس جنگ میں خالد بن ولید، عکرمہ بن ابی جہل اور عمرو بن العاص نے بڑے کارہائے نمایاں انجام دیئے اور یہ فتنہ ختم ہو گیا۔

اس مہم سے فارغ ہونے کے بعد حضرت ابوبکر شام و عراق کی طرف متوجہ ہوئے اور سنہ ۱۳ھ میں یرموک کی جنگ نے فتح شام کی بنیاد ڈال دی اور جنگِ بدر کی طرح اس جنگ سے بھی مسلمانوں کا اقتدار بہت بڑھ گیا۔ لیکن اسی سال حضرت ابوبکر کا انتقال ہو گیا۔

حضرت عمرؓ — حضرت ابوبکرؓ کے بعد ان کی وصیت کے مطابق حضرت عمر خلیفہ ہوئے اور ان کے زمانے میں فتوحات اسلامی کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ جنگِ قادسیہ (سنہ [illegible]ھ) فتح بیت المقدس، فتح بدائن (سنہ ۱۶ھ) فتح آرمینیا (سنہ [illegible]ھ) اور فتح مصر، آپ کے عہد کے خاص واقعات ہیں۔

آپ ہی کے زمانے میں کوفہ۔ بصرہ۔ فسطاط، کی بنیاد پڑی۔ مسجد بیت الحرام کی تعمیر و وسعت ہوئی اور باقاعدہ دفاتر کا قیام عمل میں آیا۔

سنہ ۲۳ھ میں آپ کی شہادت کے بعد حضرت عثمان خلیفہ ہوئے۔

کیا ناسخ نے

واقعی اردو زبان کی اصلاح کی

مفتش

جب دہلی کی طوائف الملوکی نے دہلی کے کاملین فن کو پراگندہ روزی، پراگندہ دل کر کے اطراف ہندوستان میں سرگرداں بنا رکھا تو شاعروں کو بھی چین نہیں ملا۔ اور کہیں تو اس فن کی قدر بہت دشوار تھی مگر دہلی ہی کے قدرداں جو لکھنؤ میں موجود تھے۔ انہوں نے اس ڈوبتی ناؤ کو بچایا۔ اور ادیبوں اور مصنفوں، شاعروں اور زبان والوں کو اپنے دامن عاطفت میں پناہ دی۔ ان خانماں خرابوں کو جو دم لینے اور پاؤں ٹکانے کا موقع ملا تو بھولی ہوئی رنگ رلیاں یاد آ گئیں۔ پہلے فیض آباد اور پھر لکھنؤ اسی خواب عیش کا گہوارہ بن گیا۔ اور وہی لکھنؤ جس میں اردو شاعری کا نام و نشان بھی نہ تھا۔ اب مرکز الشعرا بن کر رہ گیا۔ اور یہ رنگ مصحفی کے دور تک قائم رہا۔ یہاں جتنے خوش گو شعرا تھے۔ سب دہلی کے رنگ شاعری کے متبع اور دہلی کی زبان کے مقلد رہے۔ چنانچہ خالص لکھنوی شاعروں میں نوازش نے قریب قریب میر سوز کے رنگ کو ایسا نباہا کہ اگر اس کا کلام استاد کے کلام میں ملا دیا جائے تو شاید بڑے بڑے نقاد بھی یہ نہ جان سکیں گے کہ یہ میر سوز ہیں یا نوازش اسی طرح زمانہ گزرتا رہا۔ ناسخ پیدا ہوئے اور ان کی شاعری کا دور آیا کہنے والے کہتے ہیں کہ رہنے والے تو یہاں کے نہ تھے مگر بچپن، جوانی، بڑھاپا سب یہیں گذرا۔ خیر اس سے کوئی بحث نہیں کہیں کے بھی ہیں۔ لیکن خالص لکھنویت کے سب سے بڑے مدعی یہی تھے۔ حالانکہ اول اول انہیں بھی زمانہ کی روش پر چلنا پڑا۔ اور ان کا طرز شاعری دہلی ہی سے وابستہ رہا۔ اس اجمال کی تفصیل بھی سن لیجیے۔

آب حیات میں مولانا آزاد نے لکھا ہے کہ۔

> شاعری میں کسی کے شاگرد نہ تھے۔ مگر ابتدا سے شعر کا عشق تھا۔ مولانا رعمی فرماتے ہیں۔" مجھ سے خود شیخ صاحب نے آغاز شاعری کا حال نقل فرمایا کہ میر تقی مرحوم ابھی زندہ تھے کہ مجھے ذوق سخن نے بے اختیار کیا۔ ایک دن اغیار کی نظر بچا کر کئی غزلیں خدمت میں لے گیا۔ انہوں نے اصلاح نہ دی تو میں شکستہ دل ہو کر چلا آیا۔ اور کہا کہ میر صاحب بھی آخر آدمی ہیں۔ فرشتہ تو نہیں۔ اپنے کلام کو آپ ہی اصلاح دوں گا۔"

اس کے بعد شیخ صاحب نے بقول خود یہی سلسلہ جاری رکھا۔ خود کہا اور خود اصلاح دی اور جو کچھ ہوئے۔ وہ ہوئے

مگر ذرا اس پر مولانا آزاد کا نوٹ ملاحظہ فرمایئے۔ لکھتے ہیں۔

"ان کی طبیعت اور زبان دونوں سے میل کھانے والی نہ تھیں اور بے دماغی زبان
پر طرہ۔ افسوس میر صاحب نے جو الفاظ فرمائے ہوں گے۔ سننے کے قابل ہوں گے مگر
شیخ صاحب نے کسی کو کب سنائے ہوں گے۔"

ذرا دیکھئے باتوں باتوں میں مولانا آزاد کیا کہہ گئے۔ مولانا رشمی نے جو کچھ مولانا آزاد سے فرمایا۔ میں اس کو صحیح جانتا ہوں اور اسی بنا پر مولانا آزاد کا یہ لکھنا بھی غلط نہیں ہے کہ شاعری میں وہ کسی کے شاگرد نہ تھے۔ یہ دونوں سچے مگر سنیئے۔

"نہاں کے ماند آں رازے کزو سازند محفلہا"

شیخ صاحب نے حقیقت کو مجاز کی حد تک بھی نہ رہنے دیا۔ صاف اڑا گئے اور ایک استاد کے حق خدمت کو بالکل بھلا دیا۔ دل کا حال تو خدا جانے مگر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ دلی سے یہ کسی طرح اپنی نسبت ثابت کرنا نہ چاہتے تھے۔ اب سنیئے واقعہ حضرت (ناسخ) نے بذات خود تو مولانا رشمی سے میر صاحب کا واقعہ فرما دیا مگر مولانا عبدالحیٰ مرحوم نے اپنے تذکرۂ گل رعنا میں صاف لکھ دیا ہے کہ محمد عیسیٰ تنہا سے تنہائی میں مشورہ کرتے تھے۔ اسی پر مولانا حسرت موہانی کا ایک فقرہ جو انہوں نے مصحفی کے دیوان ششم سے نقل کر کے اردوئے معلیٰ میں لکھا تھا سنداً نقل کر دیا ہے۔ جس سے اس قول کی تائید و تصدیق ہوتی ہے۔ مصحفی کی وہ عبارت یہ ہے۔

"حصہ دیوان ایں خوان بہ شیخ ناسخ کے یکے از دوستان محمد عیسیٰ تنہاست و بہ
فقیر نیز سوخے از تہ دل وارد مقسوم گشت۔"

اس کے صاف صاف یہ معنی ہیں کہ شیخ ناسخ بالواسطہ مصحفی ہی کے جام سخن سے سیراب ہوئے۔ خود مصحفی کے نہیں تو ان کے شاگرد کے شاگرد ضرور تھے۔ اب رنگ ناسخ کے تغیرات کو دیکھئے۔

۱۔ دلی کی شاعری جو بالکل داخلی رنگ کی تھی۔ ان کے یہاں آکر خارجی رنگ میں رنگ گئی۔ اور اثر و درد کو خیرباد کہہ گئی۔
۲۔ دہلی کے قدیم طرز سخن گوئی کو ترک کر کے ایہام کے پھیر میں پڑ گئے۔
۳۔ دہلی کی زبان میں اصلاحیں دیں اور اس سے لکھنؤ کی زبان کو علیحدہ کیا۔
۴۔ محاورات قدیم میں تصرف کر کے ان کی جگہ اپنے سنے ہوئے محاوروں کو استعمال کیا۔

الغرض انہوں نے دلی کی تمام باتوں سے احتراز کیا۔ اور اس میں تراش خراش اور کتر بیونت شروع کر دی۔ ——— ناسخ نے زبان کی اصلاح کی "کا غل مچا۔ محسن زبان قرار پا گئے۔ اور اپنے پندار میں انہوں نے لکھنؤ کی زبان کو ایک نئی زبان بنا دیا۔ لوگوں میں دھوم مچ گئی کہ شیخ ناسخ نے زبان و شعر کی اصلاح کی۔

یہ دل خوش کن فقرہ اگر لکھنؤ کا لکھنؤ ہی میں رہتا تو کچھ ایسی بات نہ تھی۔ غضب تو یہ ہوا کہ لکھنؤ سے نکل کر دلی پہونچا۔ اور مرزا غالب ایسے نقاد کو بھی دھوکا ہو گیا۔ چنانچہ میر مہدی کو لکھتے ہیں۔

"او میاں سید زادے۔ آزادہ دلی کے عاشق دلدادہ، ڈھے ہوئے اردو بازار کے
رہنے والے حسد سے لکھنؤ کو برا کہنے والے، نہ دل میں مہر و آزرم نہ آنکھ میں
حیا و شرم۔ نظام الدین ممنون کہاں۔ ذوق کہاں۔ مومن خاں کہاں۔ ایک
آزردہ سو خاموش، دوسرا غالب وہ بے خود و مدہوش نہ سخن وری رہی نہ سخندانی۔"

کس برتے پر تتا پانی - ہائے دلی - وائے دلی - بھاڑ میں جائے دلی "۔

اسی طرح ایک اور رقعہ میں میر مہدی کو چشم نمائی کی ہے - اور دلی کے مقابلہ پر لکھنؤ کی زبان کو بہتر بتایا ہے - خط کی ابتدا اس فقرے سے کی ہے۔

"میر مہدی - تجھے شرم نہیں آتی "

جس کو پڑھکر میر مہدی نے ذرا تیکھے پن سے جواب دیا ہے - اور لکھا ہے۔

"قبلہ و کعبہ - اداب بجالاتا ہوں - بھلا حضرت مجھے شرم کیوں آئے - مگر شرم تو رجب علی بیگ سرور کو آئے - جس نے دہلی کو ان وگزاف کیا کہ جیسا لکھنؤ ہے - ویسا کوئی شہر نہیں - ان سے کہنا چاہیئے - اے مرد خدا - خدا سے ڈر - لکھنؤ کسی بادشاہ کا دار لخلافہ رہا ہے - کون سی تاریخ میں وہاں کی خوش بیانی کا حال لکھا ہوا ہے - ماہیت تو اس کی یہی ہے کہ مضافات صوبہ اودھ کا ایک شہر ہے - یہ دلی کا مقابلہ کیونکر کرے گا - اگر پانچ سو برس کی تصنیفات دیکھو گے تو اس میں بھی یہی لکھا پاؤ گے۔

حضرت دہلی کنف عدل درادر
جنت عدن است کہ آباد باد

اسی طرح آخر خط تک دلی کی زبان اور طرز معاشرت کو سراہا گیا ہے - غالب کے اس قسم کے خطوط سے دھوکہ ہوتا ہے کہ وہ زبان دہلی کے قائل نہ تھے - مگر اصل یہ ہے کہ مرزا اکبر آبادی الاصل تھے اور دلی کی زبان سے نہیں بلکہ دلی والوں سے اس لئے کبیدہ خاطر تھے کہ دلی والوں نے کبھی ان کی زبان اور ان کی اردو شاعری کو نہیں مانا - جس کی شہادتیں ان کے کلام سے بھی ملتی ہیں - اور تذکروں سے بھی یہ سب بھڑاس تھی - اس بات کی کہ دلی والے ان کو غیر ملکی سمجھ کر زبان میں اپنا ہم پلہ نہ جانتے تھے - اور کہہ گزرتے تھے کہ -

"مگر ان کا کہا آپ سمجھیں یا خدا سمجھے "

اور غالب جواب میں یہ کہتے ہیں -

نہ ستائش کی تمنا نہ صلے کی پروا　　گر نہیں ہیں مرے اشعار میں معنی نہ سہی

مشکل ہے زبس کلام میرا اے دل　　سن سن کے اسے سخن وران کامل
آسان کہنے کی کرتے ہیں فرمائش　　گویم مشکل وگر نہ گویم مشکل

فارسی بیں تا بہ بینی نقش ہائے رنگ رنگ
بگزر از مجموعہ اردو کہ بیرنگ من است

یہ سب شہادتیں ہیں - جو صاف صاف بتاتی ہیں کہ دہلی والے ان کو زبان و بیان دونوں میں مستند نہ جانتے تھے اور اسی باعث سے مرزا کو وہ کچھ کہنا پڑا جو نہ کہنا چاہیئے تھا - اس سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ ان لوگوں کو جو زبان لکھنؤ کے طرفدار

تھے ان کو ایک موقع مل گیا۔ اور اس بنیاد پر عمارتیں بنائی گئیں۔ چنانچہ صفیر بلگرامی مرحوم جو ناسخ کے بھی شاگرد تھے۔ اور مرزا غالب سے بھی آخر میں استفادہ فرماتے تھے۔ انہوں نے ایک عجیب واقعہ پیش کر دیا۔ فرماتے ہیں۔

"میں دہلی میں مرزا سے ملنے گیا۔ تو مرزا نے مجھ سے یہ فرمایا کہ "میاں اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو زبان کو زبان کر دکھایا۔ لکھنؤ نے اور لکھنؤ میں ناسخ نے ورنہ بولنے کو کون نہیں بولتا۔ اب جس کا جی چاہے تراش خراش رہ ڈگے مگر میرے نزدیک وہ تراش خراش کی جگہ ہی نہیں چھوڑ گیا ہے۔ ہاں قواعد لکھ نہیں گیا۔ قواعد جاننے والا اس کے کلام کے مزے پاتا ہے۔ ہماری دلی ہمیشہ اس بات میں پیچھے رہی کہ مضمون کے آگے زبان کی درستی نہ کی اور مضمون میں بھی عاشقانہ کا زیادہ خیال رکھا میں نے بھی ایک طرز خاص ایجاد کیا تھا جس میں ہر مضمون کا نشوونما ہو سکتا ہے۔ مگر یاروں نے اس کو چلنے نہ دیا۔

صفیر مرحوم کی اگر یہ گواہی سچی ہے تو اس میں بھی مرزا کی دل کی چوٹ زبان تک آ پہنچی ہے۔ بہر حال اگر صفیر مرزا کے اس قول پر قصّہ کو ختم کرتے تو بھی غنیمت تھا۔ مگر انہوں نے ایک اور عمارت بنائی اور اپنے تذکرہ میں بڑے شد و مد سے اصلاحات ناسخ کا ذکر کر دیا۔ چنانچہ اصل تذکرہ اس وقت میرے سامنے نہیں ہے۔ اس لئے میں شعر الہند (مولانا عبد السلام ندوی) کے ملخص پر کچھ گفتگو کروں گا۔ بہر حال صفیر بلگرامی کی اس سعی و کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُن کے بعد کے تذکرہ نویسوں اور نقادوں کو بھی ایک بہانہ مل گیا۔ چنانچہ مولانا عبد السلام نے اپنی کتاب شعر الہند میں ناسخ کی اصلاحات کا ایک باب قائم کر دیا ہے اب ناسخ کے احسانات اور ان کی حقیقت ملاحظہ ہو۔

کہا جاتا ہے کہ پہلے اُردو زبان کو ریختہ کہتے تھے۔ لیکن ناسخ کے وقت سے اس کا نام اُردو رکھا گیا۔ اور دلی میں غدر کے زمانہ تک یہ لفظ باقی رہا۔ جیسا کہ مرزا غالب لکھتے ہیں۔

ریختہ کے تم ہی استاد نہیں ہو غالبؔ　　کہتے ہیں اگلے زمانے میں کوئی میرؔ بھی تھا

یہ واقعہ بالکل غلط ہے۔ میرے خیال میں مصحفی کے یہاں اس معنی میں یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ تذکرۂ ہندی میں حضور کے حال میں لکھتے ہیں:۔

"در شاہ جہاں آباد بخانہ لطف علی خاں ناطق مشاعرہ بود۔ غزل طرحی میر صاحب کہ ردیفش بعد قافیہ حرف تقرر داشت وازیں جہت بعضے از فصحا اور اخلاف اردو شمردہ پیر دیش نکردند"

اسی طرح نثار کے حال ہی میں درج کیا ہے۔

"ادائے زبان اُردو چنانچہ باید از زبان ندرت بیانش مے شود"

اسی طرح مہجور کے حال میں لکھا ہے کہ۔

"سہ کتاب در زبان اردوئے ریختہ شکر ا میختہ از خامہ فکرش رونق سواد بنظر رفتہ"

مرزا غالب کا شعر جو پیش کیا گیا ہے۔ اس کے متعلق یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ چونکہ وہ میر کا ذکر کر رہے ہیں۔ اس لئے ان کو اس جگہ بجائے اُردو کے ریختہ ہی کہنا زیادہ مناسب تھا۔ کیونکہ میر کے زمانے میں اس کو ریختہ ہی کہتے تھے۔ ورنہ غالب کے یہاں کئی رقعات میں اُردو کا لفظ موجود ہے جہاں انہوں نے اُردو کو بہ تذکیر استعمال کیا ہے۔ علاوہ ازیں فارسی کے اس شعر میں بھی اردو کا لفظ موجود ہے۔

فارسی بین تا بہ بینی نقش ہائے رنگ رنگ   بگذر از مجموعہ اردو بیرنگ من است

اگر اہل دہلی اس وقت تک ریختہ بھی بولتے تھے۔ تو خود ناسخ بھی اس سے مبرا نہ تھے۔ چنانچہ ان کا یہ شعر بھی اس کا گواہ ہے۔

سب زمینیں ہیں نئی ہئیتیں ہیں اے یار نئی
روز یاں ریختہ کی اٹھتی ہے دیوار نئی

ناسخ نے بھی یہاں ریختہ بہ ضرورت صفت استعمال کیا ہے۔

ناسخ کا دوسرا احسان یہ بتایا جاتا ہے کہ پہلے غزل کو بھی ریختہ کہتے تھے۔ ناسخ نے غزل کا لفظ رائج کیا۔ اور اسی لفظ کو متروک قرار دیا۔ لیکن مجھے یقین نہیں کہ کبھی غزل کو بھی ریختہ کہتے تھے۔ اور یہ شک اس وقت تک اور پختہ ہو جاتا ہے۔ جب میں میر حسن مرحوم کا یہ شعر دیکھتا ہوں۔

گیا ہو جب اپنا ہی جیوڑا نکل۔
کہاں کی رباعی کہاں کی غزل۔

اس کے علاوہ ناسخ سے بہت پہلے قائم کہہ چکا ہے۔

قائم یہ فیض حضرت سودا ہے ورنہ میں
طرحی غزل سے میر کی آگاہ تھا بہ کہیں سے!

اس لئے یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ ناسخ اس کی ابتدا کی۔

تیسرا احسان یہ ہے کہ ناسخ نے غزل کی زمینوں میں تصرف کیا اور ردیف کی بنا حروف روابط یعنی کا کے۔ کو سے نے تک اور حروف اثبات و نفی یعنی ہے اور نہیں پر رکھی۔

اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ناسخ کو وہ لمبی لمبی ردیفیں جو پہلے کہی جاتی تھیں پسند نہ آئیں یا یہ کہ ان سے عہدہ برآنہ ہو سکے اس واسطے اس قسم کی ردیفیں نہ رکھیں۔ یہ بھی حروف روابط کی ردیفیں سو یہ برابر قدما کے یہاں پائی جاتی تھیں۔ تاباں کی زمینیں دیکھئے۔

آشنا ہو چکا ہوں میں سب کا   جس کو دیکھا سو اپنے مطلب کا
اے شمع رو مرے گا جو کوئی تری لگن میں   وہ حشر تک رہیگا جلتا ہوا کفن میں
کب پہونچتا ہے سنبل اس زلف پر شکن کو   جس پر نثار کیجے سو نافۂ ختن کو
گلے لگ رات کو وہ گلبدن جب سوتا تھا   ہمارا صبح کا جامہ بسا پھولوں میں ہوتا تھا

دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ناسخ نے افعال میں یہ اہتمام کیا کہ جو افعال اصولاً صحیح تھے۔ انہیں بطور ردیف و قافیہ

کی بنیاد رکھی۔ اس جواب یہ ہے کہ اگر احیاناً قدیم شعرا کے یہاں کچھ افعال ایسے پائے جاتے تھے تو اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں یا وہ الفاظ اس وقت صحیح سمجھے جاتے تھے یا نہیں۔ اگر صحیح تھے تو ناسخ نے ان کو ترک کرکے زبان کو محدود کیا۔ مثلاً کہلانا بہ معنی کاہلی کرنا۔ جس میں مجبور کا یہ شعر ؎

باتیں دیکھ زمانے کی جی بات میں بھی کہلاتا ہے
خاطر سے سب یاروں کی مجبور غزل کہلاتا ہے

گہنانا بہ معنی چاند کا گہن میں آنا ۔ سیا برمانا ۔ برمے سے سوراخ کرنا۔ اور اسی قسم کے ترکیبی اور مصنوعی مصدر ان سب کو چھوڑنا تھا۔ یا بالکل نہ چھوڑنا چاہیے تھا۔ ناسخ کے یہاں اس قسم کے افعال نہیں ہیں۔ تو یہ ان کی متروکات خاص ہیں۔ اور اس قسم کے متروکات اختیاری قریب قریب ہر شاعر کے یہاں ہیں۔ لہٰذا اس کو صفائی زبان کہنا ایک بے معنی سی بات ہے۔ دوسری شق اگر وہ مصادر غلط تھے تو اس وقت بھی غلط تھے۔ اور اب بھی غلط ہیں۔ ان کو سند میں نہ لانا چاہیئے۔ آپ دیکھیں گے تو ناسخ کے یہاں بھی آپ کو ایسی غلطیاں ملیں گی۔ جائے ہے۔ آئے ہے۔ کی مثالیں اہل دہلی کی غزلوں میں موجود ہیں۔ مگر متاخرین مثلاً۔ غالب۔ ذوق۔ مومن کے یہاں اسی قسم کی ردیفیں دیکھ کر یہ سمجھنا کہ وہ اس کو صحیح اور فصیح اور جائز جانتے تھے۔ ایک خطرناک غلطی ہے۔ کیونکہ اگر غالب نے کہا۔

؎ دیکھئے قسمت کہ آپ اپنے پہ رشک آجائے ہے
میں اسے دیکھوں بھلا کب مجھ سے دیکھا جائے ہے

تو یہ محض تفنن طبع ہے۔ ورنہ ان کی اصل زبان یہ ہے۔

؎ بانمِ پاکر خفقانی یہ ڈراتا ہے مجھے
آسماں بیضۂ قمری نظر آتا ہے مجھے

پانچواں احسان یہ بتایا جاتا ہے کہ ناسخ نے اس بدزبانی اور فحاشی کو جو قدما سے مخصوص تھی۔ اس قسم کے الفاظ سے زبان کو پاک کرکے اس کو مہذب اور شائستہ بنا دیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے الفاظ کا نکالنا زبان کو تنگ کرنا ہے۔ ہاں اگر غزل سے اس قسم کے خیالات کو نکال دیا تو یہ ان کی پاکیزگی خیال کی دلیل ہے۔ زبان پر اس احسان کا بار نہیں پڑتا اس پر بھی اگر خود ان کے یہاں اور ان کے معاصرین کے یہاں ڈھونڈے جائیں۔ تو بہت سے اشعار مل جائیں گے۔ مثلاً آتش کے

اکیلا پا کے نہیں چھوڑنے کا میں تم کو

؎ زال دنیا تنگ کرتی ہے نہایت ہی مجھے ہے مگر اس بیسوا کا کیا بدن فولاد کا

اصل یہ ہے فحاشی کے لئے صرف فحش الفاظ ہی کی ضرورت نہیں بلکہ پاکیزہ الفاظ میں بھی خراب جذبات کو ادا کیا جاسکتا ہے۔ اور اس سے شاید ناسخ بھی پاک نہیں۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ناسخ نے جہاں تک ممکن ہوا۔ فارسی عربی زبان کے الفاظ استعمال کئے اور بھاشا کے الفاظ کو چھوڑ دیا۔

معلوم نہیں یہ فعل مستحسن تھا یا نہیں۔ بہرحال شاہ حاتم نے بھی یہی کیا تھا۔ جیسا کہ وہ خود اپنے دیوان کے دیباچہ

میں لکھتے ہیں کہ ازوہ دوازدہ سال اکثر الفاظ از نظر انداختہ و الفاظ عربی و فارسی کہ قریب الفہم و کثیر الاستعمال باشند در روز مرۂ دہلی کہ میرزایان ہند و فصیحان رند و محاورہ اند منظور دار و زبان ہندی بھاکا را موقوف کردہ محض روزمرہ کہ عام فہم خاص پسند باشند اختیار نمود۔ مختصر کہ لفظے غیر فصیح انشاء اللہ نخواہد بود۔

شاہ حاتم نے جو وجہ ترک الفاظ کے بدلنے کی نکالی ہیں کہ قریب الفہم، کثیر الاستعمال، عام فہم خاص پسند، روزمرہ، میرزایان ہند و فصیحان رند و محاورات، ان تیور کو دیکھتے ہوئے کہنا پڑتا ہے کہ انہوں نے اردو کو اردو بنایا اور محض ہندی بھاکا کے الفاظ نکال کر ان کی جگہ عربی۔ فارسی۔ ٹھونس ٹھانس ہرگز قابل تحسین نہیں جن کا منظر ناسخ کے اس قسم کے شعروں میں نظر آتا ہے ؎

دیکھنا ناسخ سر شیخ معظم کی طرف　　کیا کلس سواک کا ہے گنبد دستار پر

بہر حال یہ نہ کوئی نئی بات ہے اور نہ ناسخ کے لئے قابل فخر ہے۔ اسی وجہ سے نقادوں نے ناسخ کے یہاں سینکڑوں شعر اس قسم کے نکالے ہیں۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عربی فارسی اور ہندی کے جو الفاظ مشتمل تھے ان کی تذکیر و تانیث کا کوئی قاعدہ مقرر نہ تھا۔ لیکن ناسخ نے ان الفاظ کی تذکیر و تانیث کے قاعدے بھی بنالئے۔

مگر میری نگاہ سے کوئی ایسی کتاب نہیں گذری جو قواعد کے بارے میں ناسخ نے لکھی ہو اور ابھی ابھی مرزا غالب کا بیان آپ نے پڑھا تھا کہ قواعد مرتب نہیں کئے اب رہا تذکیر و تانیث الفاظ کا معاملہ یہ نظری دعویٰ کا اثر نقادوں کو ہوا ہے کہ تذکیر و تانیث کے قواعد مرتب نہ تھے۔ مگر یہ غلطی ہے۔ دلی اور دلی کے معاصرین۔ میر اور میر کے معاصرین کے دیوان کو اٹھائیے۔ شاذ و نادر کہیں تذکیر و تانیث میں فرق نظر آئے گا۔ ورنہ وہی ایک سی صورت ہے۔ اگر قواعد مرتب نہ تھے تو یہ یکسانی کہاں سے آگئی۔ یہ اور بات ہے کہ کوئی اس قسم کی کتاب اس وقت نہ پائی جاتی ہو۔ گو ڈاکٹر گلکرائسٹ کے قواعد کے رسالے میں بھی تذکیر و تانیث کے متعلق بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اور انشاء اللہ خاں کے دریائے لطافت میں بھی اچھی خاصی تشریح موجود ہے۔ پھر یہ ادعا کہاں تک صحیح ہوگا کہ تذکیر و تانیث کے علمبردار اول ناسخ مرحوم تھے۔

ناسخ کا ایک احسان یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ بندش کی طرز فارسی کے طرز پر قائم کی جس سے مضامین میں وسعت پیدا ہو گئی۔ اور شعر کے ظاہری حسن میں بھی اضافہ ہو گیا۔

میرے نزدیک اردو کی بنیاد ہی فارسی طرز پر رکھی گئی ہے۔ اور میر و سودا حتیٰ کہ دلی اور سراج دکھنی سب اسی طرح سے کہتے آئے ہیں۔ ناسخ کا کیا احسان ہے۔ قائم نے بھی ایسا ہی دعویٰ کیا ہے۔ قائم میں غزل طور کیا ریختہ ورنہ اک بات لچر سی بزبان دکنی تھی۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مضامین عاشقانہ کو کم کر کے ناسخ نے ہر قسم کے مضامین کو شامل غزل کیا۔ جس سے غزل گوئی کے دائرے میں نہایت وسعت پیدا ہو گئی۔

درانحالیکہ یہ خدمت درد۔ میر و سودا نے انجام دی تھی۔ ناسخ نے چوٹی، شانہ اور انگیا وغیرہ کے مضامین بازاری مردوں کی فہرست مزد رغزل میں شامل کر دی۔

کہا جاتا ہے کہ اردو زبان کی اصلاح کا دور اگرچہ شاہ حاتم ہی کے زمانے سے شروع ہو گیا تھا اور اس کے

بعد ہر زمانے میں تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ تاہم ناسخ نے اس ضرورت کو بڑی جامعیت کے ساتھ پورا کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ ناسخ کے اکثر پسندیدہ الفاظ پہلے بھی مستعمل تھے۔ جیسے کبھو کی بجائے کبھی۔ کسو کی بجائے کسی۔ بغل بیچ کی بجائے بغل میں۔ لاگا کی بجائے لگا۔ روانہ کی بجائے۔ دیوانہ وغیرہ وغیرہ۔ اب اس میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ گو ناسخ نے متروکات کا کام شد و مد سے کیا مگر وہ کہتا خود بھی اس سے بری نہ رہے۔ چنانچہ ذیل کے اشعار اس کے گواہ ہیں۔

لتنے لیے بجائے اتنے کیلئے

نقد جاں لائی ہے ملنے مول زہرا ماہ سے
مشتری رکھا ہے نام اتنے لیے مہ جبیں کا

تیر بھی مجھ پر نہیں وہ پھینکتا اتنے لیے　　جانتا ہے بد سے لوں گا لب سوفار کا

زور۔ بجائے بہت

عابد و زاہد چلے جاتے ہیں پیتا ہے شراب　　اب تو ناسخ زور رند لاابالی ہو گیا
میکشی مجھ سے چھڑاتا ہے یہ زور　　ساتیا زاہد بھی کوئی زور ہے

نقارہ بجائے نقارہ مشدد

کیا ہی حاسد ہے فلک جس نے کہ نوبت پائی　　دم میں مانند حباب اس نے نقارا توڑا
ہے دشمن کو کوس رحلت ہو　　جلد ہو پھول کر نقارا پیٹ

مولد۔ بجائے مولود یا میلاد۔

آج مولد ہے جناب احمد مختار کا　　خارزار دہر میں عالم ہو گلزار کا
ہے محب یا شاہ دل سے صد کرار کا　　ہو مبارک اس کو مولد احمد مختار کا

اضافت ہندی لفظ

فیروزہ جو نام مبارک تو بجا ہے　　لاریب نگ مہر سلیماں ہے یہ گھوڑا

آواز کرنا۔ بجائے آواز دینا۔

سنسان ہے کیا ہجر میں کاشانۂ ناسخ　　بولا نہ کوئی میں نے کئی بار کی آواز
صبح دم جب صحن مسجد میں اذاں ہونے لگی　　ہم نے بھی میخانہ کے دروازے پر آواز کی
فوج غم بھاگ چلی شیشۂ مئے لا ساقی　　لشکر ابر نے کی ظفر کی آواز

دولت۔ بجائے بدولت۔

تیرے ہونٹوں کی دولت قبل تربت　　ہوا ہے بادۂ گلفام شیریں

انگریز بہ اعلان نون۔

دل ملک انگریز میں جینے سے تنگ ہے ساقی　　انہا بدن میں روح کو قید فرنگ ہے ساقی
فکرِ اضافت۔　　ہے جو اسے ناسخ وظیفہ خلق کا　　یہ غزل کیا ہے قصیدہ بُردہ ہے

تعین۔ بجائے متعین۔

پاسبان حسن ہے خال اس رخ پُر نور پر — کرتے ہیں تعین حفاظت کو فلفل کافور پر

آشیاں باندھنا۔ بجائے۔ بنانا

جا رہا ہے کوئے جاناں میں رقیب روسیاہ — زاغ نے باندھا ہے اپنا آشیاں گلزار میں

غش لانا۔ بجائے غش آنا ۔

محفل سے اُٹھانے کا جب قصد کیا اُس نے — دانستہ میں غش لایا تڑ پڑ کے یہ کہتے ہیں

ردیف کو بجائے کی۔

وفور بادہ خواری تک یہاں بنیاد ہستی ہے — مرمت ہوتی ہے سیلاب سے کاشانۂ تن کو

اکتفا۔ بجائے کافی ۔

ایک معلئے جوانمردی ہے ناسخ ترک حرص — عمر بھر میں ہے دم اب اکتفا تلوار کو

نیم غلاصی بجائے غلاظی سی

بن جائے عطرداں نہ کیوں گوش سامعین — خوشبو نسیم غلاصی تیرے سخن میں

آپی۔ بجائے۔ آپ ہی۔

اُٹھ گئی جب سے دوئی ناسخ کو کہتا ہے یہی — آپ ہی شاہد ہے آپی اندشاہد باز کا

دوسرا مصرعہ۔ نام خدا لیا جو نکیرین کے عوض — مر کر بھی اے صنم مجھے اخفائے راز ہے

زنجیر کرنا۔ بجائے۔ زنجیر لگانا۔

اے وعدہ خلاف ایسی ہے منتظری تیری — دروازے کو میں ہر شب زنجیر نہیں کرتا

مع کارواں۔

عالم کو تیرے چاہ زنخداں سے عشق ہے — یوسف بھی اس کنویں میں مع کارواں گرا

شیخ ناسخ کے متروکات کا کوئی پابند نہیں ہوا۔ بلکہ جیسے اہل دہلی میں قدیم الفاظ رفتہ رفتہ ختم ہوئے اسی طرح لکھنؤ میں اگرچہ یہ سلسلہ مجھے شاہ اختر کے کلام تک نظر آتا ہے۔ مگر کم از کم ان کے حریف۔ آتش کے دو چار شعر ملاحظہ فرمائیے۔

میں۔ بجائے میں نے ۔

بیاباں کو بھی ہنگام جنوں میں سیر کر دیکھا — سر شوریدہ کو پائے غزالاں پر بھی دھر دیکھا۔

زور۔ بجائے عجب۔ بہت۔

زور مردانہ اکھاڑا ہے اکھاڑا عشق کا — چار دن کشتی لڑا جو اس میں وہ رستم ہوا

بھاریاں۔ بجائے۔ بھاری۔

عہد طفلی میں تھا میں بسکہ سودائی مزاج — بیڑیاں منت کی بھی پہنیں تو میں نے بھاریاں

عزیزاں ۔

اس کی رسوائی بھلا مد نظر کیونکر کریں — میرے ماتم میں عزیزاں چشم تر کریں

مہندی بندھنا ۔

عاجز نہ ہو تصور حسن و جمال میں — مہندی بندھی نہیں ترے پائے خیال میں

اسی طرح ان کے تمام معاصرین کے یہاں اس قسم کے اشعار موجود ہیں۔

اب ذرا دیکھئے کہ ناسخ کی بعض اصلاحات کا کیا اثر ہوا۔ دہلی میں فعل کو اسم کا تابع مان کر فعل کو بھی اسم کے مطابق بنالیتے ہیں۔ مثلاً۔ روٹی۔ اسم مونث ہے۔ جب کھانے کا مصدر اس کے ساتھ استعمال کریں گے تو یوں بولیں گے۔ مجھے روٹی کھانی ہے۔ لیکن ناسخ مرحوم نے اس کلیہ کو توڑا۔ اور یہ سوچا کہ مصدر کو ہمیشہ یکساں حالت میں رہنا چاہیئے خواہ اسم مونث ہے۔

انہوں نے دہلی کی تقلید سے آزاد ہو کر کہنا شروع کیا۔ مجھے روٹی کھانا ہے۔ مجھے آپ سے ایک بات کہنا ہے۔ وغیرہ وغیرہ قاعدہ تو جاری ہو ہی گیا۔ مگر اس سے ایک زبردست خرابی یہ پیدا ہو گئی کہ مستورات بھی تذکیر کے صیغے استعمال کرنے لگیں۔ اور واحد کے بجائے جمع بولی جانے لگی۔ مثلاً ایک عورت کہتی ہے کہ ہم آئے تھے۔ اس کی بجائے میں آئی تھی۔ لکھنؤ میں بہت کم بولا جاتا ہے۔ دہلی میں صرف جمع کی صورت میں ہم آئیں تھیں۔ بولتے ہیں۔

انہوں نے ان تمام الفاظ کو جس سے تصانیف پر کوئی ضرب لگتی تھی۔ قریب قریب متروک کر دیا۔ اور ان الفاظ کی بجائے غیر فصیح اور پوربی الفاظ کو جگہ دے کر زبان کو غیر فصیح بنا دیا۔

دلی سے آنے والے حضرت کو چھوڑ کر یا بھول کر ان کی جگہ پوربی یا نہ معلوم کہاں کے الفاظ رکھ دیے۔ مثال کے طور پر چند الفاظ ملاحظہ ہوں۔

لکھنؤ	دلی	لکھنؤ	دلی
کنکوا	پتنگ، گڈی	کچالو	چاٹ
قیف	پھول	کندرو	کندوری
چُھڑیا	ندیائی	گڑھنا	گھوٹنا
لوکی	درازکھیا۔ گھیا	بجل	بل
بتمڈی	رکوئی	چھچھوندر	چھچھوندر
کنگھنے	نقشے	گوبانچی	انجہاری
	پہتوا	بتیا	سوجھنا
چڈا	چٹرا	ٹکھلنا	پگھلنا
کھٹیا	پیوڑی	کڑواہٹ	تیزی مرچ کی
گرچ	چگر	چُٹکی	بُرکی
پٹا	پٹھا	کیل	لونگ
ندیتی	چکلا	بکھرانا	بکھیرنا
ہنسیا	درانتی	لد	سر

اسی طرح ہزارہا الفاظ بدل کر نہ معلوم کیاسے کیا ہو گئے۔ اہل لکھنؤ عام طور سے کہتے ہیں کہ اب مرکز زبان لکھنؤ ہے۔ اور اس کی دو وجہیں بیان کی جاتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ناسخ نے زبان میں تراش خراش کر کے اس کو صاف کر دیا۔ اس کی حقیقت تو ظاہر ہو چکی دوسری وجہ یہ ہے کہ دلی میں کچھ باقی نہ تھا۔ بلکہ وہاں کے تمام اہل زبان یہاں آگئے تھے۔ لیکن یہ وجہ بھی درست

ں - تیر - سودا - جرأت - انشا - مصحفی - میر سوز وغیرہ یقیناً دلی سے یہاں آگئے تھے - مگر پھر بھی بہت سے شعرا ایسے ملیں جو وہیں رہے - اور کسی طرح انہوں نے دہلی کا چھوڑنا گوارا نہیں کیا پھر ایک بات اور بھی ہے - اور وہ یہ کہ صرف شعرا ہی زبان کے ذمہ دار یا محافظ نہیں ہوتے - ہزاروں اہل ایسے تھے جو وہیں رہے اور ان میں کا کوئی فرد دہلی نہیں - لکھنؤ کی زبان جب تک دہلی کے نقش قدم پر چلی ترقی کرتی رہی - مگر جب وہ ناسخ کے اختراع و تصنع کے جال میں پھنس گئی تو اس کی ترقی بند ہو گئی -

---

نوٹوں کی کہانی

نیاز فتحپوری

اس وقت ہمارا مقصود اجرائے نوٹ کی تاریخ پیش کرنا نہیں۔ اس پر پھر کسی وقت گفتگو ہوگی۔ فی الحال تو یہ بتانا ہے کہ کاغذ کا وہ چھوٹا سا ٹکڑا جس پر آج کل کی ساری دنیا کی صنعت و تجارت، معیشت، و معاشرت کا انحصار ہے وہ کیونکر اور کہاں تیار ہوتا ہے۔

آپ نے یقیناً کبھی نہ کبھی نوٹ کو غور سے دیکھا ہوگا اور اس میں آپ کو بہت سے نقوش نظر آئے ہونگے۔ مثلاً کسی خاص شخص کی تصویر، کوئی خاص عمارت، کوئی خاص منظر، ان کے علاوہ بہت سی عجیب و غریب دائرہ دار، یا ٹیڑھی میڑھی لکیریں بھی آپ نے اس میں دیکھی ہونگی۔ اور اگر آپ مختلف ملکوں کے نوٹوں کو دیکھیں گے۔ تو ان کے نقوش میں آپ کو اور خدا جانے کیا کیا نظر آئیگا باغ و صحرا کے مناظر، مشہور عمارتوں کے نقشے، درختوں اور پھولوں کی رنگین تصویریں وغیرہ وغیرہ۔ لیکن آپ نے ان سب کو دیکھ کر یہی سمجھا ہوگا کہ جس طرح اور تمام کتابیں یا رسالے چھپتے ہیں اسی طرح نوٹ بھی چھپتا ہوگا۔ لیکن حقیقت یہ نہیں ہے۔ بلکہ نوٹوں کی تیاری کی داستان کافی دلچسپ ہے۔ جو کامن ویلتھ میگزین نے حال ہی میں شائع کی ہے۔

یہ تو آپ جانتے ہی ہیں کہ دنیا کے تمام ممالک کے نوٹ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں لیکن شاید یہ بات آپکے علم میں نہ ہو کہ وہ سب تیار ہوتے ہیں ایک ہی جگہ جس کا نام ہے گورنسی (GUERNSEY) اور ایک ہی فیکٹری میں جسے ڈیلاریو کمپنی (DELA RUE CO.) کہتے ہیں۔

آپ کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ یہ کمپنی سو سال سے یہی کام کر رہی ہے۔ اور اسی اکتوبر ۱۹۶۳ء میں اس نے اپنی ۔۔۔ سالگرہ بڑے اہتمام سے منائی ہے۔

۱۸۱۳ء میں ایک شخص ڈیلاریو CHANNEL ISLANDS میں بمقام گورنسی ایک معمولی سا ادارہ طباعت و اشاعت کا قائم کرتا ہے اور ترقی کرتے کرتے وہ اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس وقت اس کے ۲۴ ادارے چودہ مختلف ممالک میں کام کر رہے ہیں۔ جہاں دس ہزار کا عملہ بر وقت مصروف کار رہتا ہے اور سالانہ دو کروڑ چالیس لاکھ پونڈ کا کاروبار ہوتا ہے۔ تقریباً ساٹھ ملکوں اور بنکوں کے نوٹ، چیک، دستاویزات، اور ڈاک کے ٹکٹ اس کارخانے میں تیار ہوتے ہیں۔ اور یہیں سے وہ فراہم کئے جاتے ہیں۔ یہ تو ہوا مختصر سا بیان اس ادارہ کی عظمت و وسعت کا۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ معلوم کرنا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس کام کے لئے اسے کیا کیا اہتمام کرنا پڑتے ہیں اور کتنا وقت اس کے لئے درکار ہے۔

جب کوئی ملک یا بنک اپنا نوٹ وہاں چھپوانا چاہتا ہے تو سب سے پہلے وہ اپنے ذوق و تصور کے لحاظ سے ایک خاکہ بنا کر وہاں بھیج دیتا ہے۔ اس کے بعد وہ کاغذ کارخانے کے ڈیزائن یا نمونہ بنانے والے کے پاس بھیج دیا جاتا ہے یہاں اس

کاغذ کو سامنے رکھ کر اس کا رنگین نمونہ تیار کرایا جاتا ہے۔ لیکن یہ کام آسان نہیں کیونکہ اس نمونہ ساز کو مختلف ممالک کے ذوق، ان کی روایات، اور موجودہ رجحانات کو بھی سامنے رکھنا پڑتا ہے اور پھر نہ جانے کتنے خاکے بنا بنا کر نگار ٹنے کے بعد وہ اس قابل ہوتا ہے کہ آرڈر دینے والے ملک یا بنک کو منظوری و پسندیدگی کے لئے بھیجا جائے۔ اگر اُسے پسند کر لیا گیا تو خیر، ورنہ ترمیم و اضافہ کے بعد پھر اسے تیار کرنا پڑتا ہے۔ اور صرف نمونہ بنانے ہی میں کافی وقت صرف ہو جاتا ہے۔

جب نمونہ کا مسئلہ طے ہو جاتا ہے تو وہ نقاش (ENGVAVER) کے پاس بھیجا جاتا ہے تاکہ وہ فولاد کی تختی پر اس نمونہ کو کندہ کرے اور یہ کام اتنا مشکل اور نازک ہے کہ اس کے ماہر اس وقت ساری دنیا میں ایک سو سے زیادہ نہیں اور ان میں بھی ہر ایک ایسا نہیں جو نقاشی کے تمام اقسام سے واقف ہو، کوئی صرف عمارتوں کی نقاشی کا ماہر ہے، کوئی صرف ذی حیات اشیاء کی نقاشی کرتا ہے، کوئی صرف مناظر کشی کا واقف کار ہے، اور کوئی صرف اُن لکیروں اور پھول بوٹوں کا جو نوٹ کو دل کش و خوب صورت بنانے کے لئے نقش کئے جاتے ہیں۔

آپ نے دیکھا ہو گا کہ نوٹ کی لکیریں یا خطوط جو اس کے پس منظر میں نظر آتے ہیں اس درجہ دقیق و نازک ہوتے ہیں کہ کوئی شخص انہیں ہاتھ سے نہیں کھینچ سکتا۔ اس لئے یہ کام برقی مشینوں یا خرادوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے جن کو مخصوص جہت اور فاصلہ کے لحاظ سے ریاضی کے اصول پر (Preset) کر دیا جاتا ہے۔ اور برقی سوئی پلیٹ پر ان تمام لکیروں کو کندہ کرتی چلی جاتی ہے۔

نوٹوں میں جو رنگین تصاویر یا نقوش نظر آتے ہیں ان کے لئے خاص اہتمام کیا جاتا ہے۔ اس خیال کے پیش نظر کہ کوئی جعلساز ان کی نقل نہ کر سکے مختلف رنگ مخصوص تراکیب کے ساتھ تیار کئے جاتے ہیں جن کا فارمولا حد درجہ پوشیدہ رکھا جاتا ہے اور کسی کو اس کا علم نہیں ہوتا یہ احتیاط اس لئے اختیار کی جاتی ہے کہ کوئی ان کی نقل نہ کر سکے یہاں تک کہ فوٹو کا کیمرہ بھی مخصوص رنگ نہ پیدا کر سکے۔ ان رنگوں کے امتزاج کے ماہر بھی اپنے فن کے لحاظ سے مختلف مدارج رکھتے ہیں اور ہر وقت کیمیائی تجربات میں مصروف رہتے ہیں۔

جب نوٹ کی پلیٹ ان تمام مراحل نقاشی سے گزر جاتی ہے تو وہ چھپنے کے لئے پریس بھیجی جاتی ہے۔ نوٹ جس کاغذ پر چھاپے جاتے ہیں وہ بھی خاص قسم کا پارچہ نما کاغذ ہوتا ہے۔ جس کی ساخت میں ایک رشتہ یا ریشہ دھات یا ریشم کا بھی شامل ہوتا ہے۔ اور اس طرح جو کاغذ تیار ہوتا ہے اس کے ایک ایک انچ کا حساب رکھا جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ اس کاغذ پر واٹر مارک (آبی تصویر یا نقش) بنانے کا بھی سوال سامنے آتا ہے۔ اور اس کے لئے علیحدہ انتظام کرنا پڑتا ہے۔

ہر نوٹ مشین پر علیحدہ علیحدہ نہیں چھاپا جاتا بلکہ تختے کے تختے چھاپے جاتے ہیں اور پھر ان کو کاٹ کر ہر نوٹ علیحدہ کر دیا جاتا ہے۔ جب چھپائی اور کٹائی کا کام ختم ہو جاتا ہے تو پھر نوٹ شماری کی منزل آتی ہے۔ اور یہ کام بڑی احتیاط چاہتا ہے اس کے لئے دو طریقے اختیار کئے جاتے ہیں۔ ایک مشینی اور دوسرا دستی۔ نوٹ شماری مشین کے ذریعہ سے تو یقیناً دیر طلب بات نہیں۔ کیونکہ ہر سات سکنڈ میں سو نوٹ شمار ہو جاتے ہیں لیکن ان کی دوبارہ جانچ میں کافی وقت صرف ہوتا ہے۔ کیونکہ انہیں پھر ایک ایک کر کے گنا جاتا ہے۔ اور اگر مشین کا شمار بھی اس کے مطابق ہوتا ہے تو اس کی گڈیاں بنائی جاتی ہیں۔ اور ان کا وزن متعین کیا جاتا ہے۔

(جنگ کراچی)

غزل کا تیکھا پن

ایک ریڈیائی تقریر

نیاز فتحپوری

ادبیات یا شعر و شاعری کے سلسلے میں یہ بحث تو خیر ناگزیر ہے کہ اس کا آغاز کب ہوا، کیونکر ہوا۔ کیونکہ یہ اس کا تاریخی پہلو ہے اور اس کا علم ایک حد تک ہر ادیب و شاعر کیلئے ضروری ہے اسی طرح گفتگو بھی یقیناً بے محل نہیں کہ اس کی ترقی کہاں ہوئی، کس طرح ہوئی اور اس میں حصہ لینے والے کون کون حضرات تھے لیکن اس موضوع پر جغرافیائی حیثیت سے گفتگو کرنا اور کسی ایک مقام کو دوسرے مقام پر فوقیت دینا غیر ضروری ہے۔

وہ دبستان دہلی ہو یا دبستانِ لکھنؤ، دبستان آگرہ ہو یا بہار ہو یا دبستانِ لاہور، نصب العین سب کا ایک ہی تھا اور اچھے برُے شاعر سبھی دبستانوں میں پائے جاتے ہیں اس لئے ان دبستانوں کی نزاع تفوق تخریبی جذبہ ہے، تعمیری نہیں۔

اس سلسلہ میں سب سے زیادہ اختلاف دہلی و لکھنؤ کے دبستانوں کا ہے کیونکہ دبستان کی اصطلاح وضع ہونے سے پہلے بھی آپس میں یہ توتو، میں میں سننے میں آجاتی تھی ــ داغ کا یہ دعویٰ کہ ہم دلی والے ہیں اور زبان ہمیں جانتے ہیں اور اس کے جواب میں ایک لکھنوی شاعر کا یہ کہنا کہ

> دعویٰ زباں کا لکھنؤ والوں کے سامنے!
> اظہار بوئے مشک غزالوں کے سامنے!

یہ رشک و رقابت کی وہ باتیں تھیں جن کا تعلق نفس شاعری سے کم اور مصالح دربار سے زیادہ تھا لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ درباری دور ختم ہونے کے بعد بھی لکھنؤ و دہلی کے دبستانوں کی تفریق پر مقالہ آرائی کا سلسلہ برابر جاری رہا اور اب بھی گاہ گاہ یہ آواز سننے میں آجاتی ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس ذہنیت کو اب ختم ہو جانا چاہیئے کیونکہ اُردو زبان اب دہلی و لکھنؤ کے حدود سے بہت آگے نکل گئی ہے اور بغیر کسی جغرافیائی تفریق کے یا جماعتی تفریق کے محض عمومی حیثیت سے اس پر غور کرنا چاہیئے یعنی اگر مختلف صوبوں کی زبان یا اس کے لب و لہجہ میں باہمدگر کوئی فرق پایا جاتا ہے تو اس کو زیادہ اہمیت نہ دینا چاہیئے۔ تاہم اس صورت میں اچھے برُے کا ایک آسان معیار ضرور ہم کو قائم کرنا پڑے گا اور یہی معیار اس وقت میرے پیش نظر ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فن شعر بڑا نازک فن ہے اور اس کے اصول و فروغ کی وضاحت نازک تر لیکن اس وقت میرا مقصود اس کی تفصیل نہیں بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ آیا ہم کوئی ایسا اصول وضع کر سکتے ہیں یا نہیں جس پر سب متفق ہو

جائیں اور جیسے شعری ٹکنک کے حسن و قبح معلوم کرنے کی بنیاد قرار دے سکیں۔

یہ بالکل درست ہے کہ شاعری کی اصل روح جذبات کا اظہار ہے جسے آجکل کی اصطلاح میں داخلی بھی کہتے ہیں لیکن اگر طریقِ اظہار ناقص یا پیش پا افتادہ ہوا تو شعر معیار سے گر جائے گا۔ اسی طرح خارجی شاعری کو لیجئے جس کا انحصار زیادہ تر محاکات یا ظاہری نقاشی پر ہے کہ اگر اس کے خطوط اچھے نہ ہوں گے تو وہ بھی پسند نہ کی جائے گی۔ اس لئے میرے نزدیک بنیادی چیز طریقِ اظہار ہے جس پر محاسنِ شعری کا انحصار ہے خواہ شاعری داخلی ہو یا خارجی اور غالباً یہی وہ بنیادی اصول ہے جس سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا اور اس طرح لکھنؤ و دہلی کی بحث ختم ہو جاتی ہے۔

اس سلسلہ میں طریقِ اظہار پر بھی سرسری نگاہ ڈال لینا ضروری ہے لیکن اس وقت میرا مقصود تصوف و فلسفہ کی شاعری سے بحث کرنا نہیں۔ کیونکہ اس کے محاسن کا معیار کچھ مختلف ہے بلکہ صرف ہلکے قسم کا متغزلانہ رنگ میرے سامنے ہے۔

یہ خیال بڑی حد تک درست ہے کہ جذبات کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جسے ہمارے شعرائے قدیم نے نظر انداز کر دیا ہو۔ لیکن یہ خیال کرنا کہ اظہار جذبات کے بھی تمام طریقے ختم ہو چکے ہیں اور ان میں کوئی جدت یا ندرت پیدا نہیں کی جا سکتی میری رائے میں درست نہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ ذرائع اظہار بے پایاں ہیں اور ان کی اسی بے پایانی کی بنا پر ضرورت ہے اس امر کی کہ ان کے حسن و قبح پر حکم لگانے کے لئے کوئی ایسا بنیادی اصول اپنے سامنے رکھیں جو اکثر کے نزدیک قابلِ قبول ہو اور یہ میرے نزدیک صرف اصولِ بیان کا تیکھا پن ہے۔ لفظ تیکھا پن شاید بعض کے لئے ناقابلِ فہم ہو اس لئے اس کی وضاحت بھی غالباً ایک حد تک لازمی ہے۔

"تیکھا پن" کا تعلق صنائع و بدائع سے نہیں بلکہ صرف زبان و اندازِ بیان سے ہے یعنی کسی خیال یا جذبہ کو خواہ وہ کتنا ہی پامال کیوں نہ ہو۔ صحیح زبان۔ صحیح لب و لہجہ، شگفتہ انداز میں نئے ناویے سے پیش کرنا' یہ ہے تیکھا پن ——— ۱۹

غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر اس کی وضاحت کیلئے چند مثالوں سے مدد لوں۔

(۱) مثلاً ناصح کو موردِ طعن و ملامت قرار دینا اور اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش سبھی شعراء کے یہاں پائی جاتی ہے اور یہ بڑا پامال خیال ہے لیکن دیکھئے اس پیش پا افتادہ خیال کو جلال نے ایک نئے ناویہ سے پیش کر کے کتنا نیا بنا دیا ہے۔ کہتا ہے۔

✓ نجات مل گئی ناصح سے عمر بھر کے لئے

اسی کو بھیج دیا، یار کی خبر کے لئے

(۲) کبھی کبھی یہ لطف محض زبان کی پاکیزگی، لب و لہجہ کی روانی اور نشستِ الفاظ سے بھی پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اس کی مثال میں بھی جلال ہی کا ایک شعر ملاحظہ ہو۔

نہ خوفِ آہ بتوں کو نہ ڈر ہے نالوں کا

بڑا کلیجہ ہے، ان دل دکھانے والوں کا

(۳) جلال کا ذکر آ گیا ہے تو اس کے چند اشعار اس رنگ کے اور سن لیجئے۔

قصۂ طور و لن ترانی بڑی فرسودہ داستان ہے لیکن جلال کا تیکھا پن ملاحظہ ہو:۔

رگ گلو ہے جگہہ بادہ جاودانی کی
صدا قریب سے آتی ہے لنترانی کی

اس مضمون کا دوسرا شعر اس سے زیادہ بلند ملاحظہ ہو۔

میں شوق دید میں کیا جانے کتنی دور آیا
کھلی کچھ آنکھ تو دیکھا جب قریب طور آیا

(۵) اسی طرح جوش جنون کا ذکر کرتے ہوئے اس کا اعتراف جس ندرت سے جلال نے کیا ہے وہ بھی محض اعجاز ہے انداز بیان کا۔ کہتا ہے:

دل سے تنگ آگئے ہیں ہم جوش جنوں کا کیا
یوں گریباں نہیں کیا پھاڑتے سودا کیا

(۶) خالص خارجی رنگ کی ایک لطیف مثال ملاحظہ ہو:

تغافل کا گلہ سنکر جھکا لیں تم نے کیوں آنکھیں
مرے شرمندہ کرنے کو ذرا بیباک ہونا تھا

(۷) تسکین دل کا ایک نفسیاتی پہلو ملاحظہ فرمایئے:

اگرچہ ایک بھی تسکین کا جواب نہ تھا
مگر کچھ آتے ہی قاصد کے اضطراب نہ تھا

(۸) ناسخ اپنے اہتمام تکلف کے لحاظ سے کافی بدنام ہے لیکن کبھی کبھی وہ بھی اپنے انداز بیان کے تیکھے پن سے دل پر چٹکیاں لے گیا ہے۔ کہتا ہے:

اڑا کے ساتھ یہ منت غبار لیتا جا
مجھے رکاب میں وہ شہسوار لیتا جا

ذکر لکھنوی شعرا کا شروع ہو گیا ہے اس لئے اسی دبستان کے چند اشعار اور سن لیجئے:

(۹) عارض محبوب کو پھول سے تشبیہ دینا بڑی عام بات ہے لیکن جلیل مانکپوری محض انداز بیان کی ندرت سے اس میں نئی جان ڈال دیتے ہیں۔ کہتے ہیں:

رنگت یہ رخ کی اور یہ عالم نقاب کا
آنچل میں تم تو پھول لیے ہو گلاب کا

(۱۰) اسی رنگ کے چند اشعار اور جلیل کے سن لیجئے:

دردِ دل پہلے تو وہ سنتے نہ تھے
اب یہ کہتے ہیں ذرا آواز سے

منتظر موسم گل کے ہیں ترے دیوانے
ہاتھ رکھے ہوئے بیٹھے ہیں گریبانوں پر

نگاہ برق نہیں، چہرہ آفتاب نہیں
وہ آدمی ہے مگر دیکھنے کی تاب نہیں

یہ اشعار بلند جذبات کے حامل نہیں لیکن یہ ناممکن ہے کہ آپ انہیں سنیں اور بدن میں جھرجھری سی محسوس نہ کریں۔ یہی ہے انداز بیان کا وہ انداز جسے میں تیکھا پن کہتا ہوں اور غزل گوئی کا بنیادی اصول قرار دیتا ہوں۔

(ریڈیو پاکستان)

شاہا دو رخ بدہ و دلآرام راندہ

(شطرنج کا ایک عجیب وغریب نقشہ)

نیاز فتحپوری

مشہور روایت ہے کہ ایک بار ایران کا کوئی شہزادہ عہد شاہجہاں میں ہندوستان آیا اور دونوں میں شطرنج کھیلنے کا مقابلہ ہوا۔ اس شرط کے ساتھ کہ جو شکست کھائے گا۔ اسے محل کی کوئی بیگم جیتنے والے کو دینا پڑے گی۔ اتفاق سے ایک ایسا نقشہ کھیل کا سامنے آیا کہ شاہجہاں کا مات کھا جانا یقینی تھا۔ یہ اسی پریشانی میں کھیل چھوڑ کر محل میں گیا۔ غالباً یہ فیصلہ کرنے کیلئے کہ کس بیگم کو نذر کیا جائے۔

پہلے وہ جہاں بیگم کے پاس گیا اور اس کو سارا قصہ سنایا بیگم نے کہا کہ میرے جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور یہ عذر پیش کیا۔

تو بادشاہِ جہانی، جہاں زدست مدہ
کہ بادشاہ جہاں را جہاں بکار آید

یعنی بادشاہ کا وجود ہی منحصر ہے جہان پر، اس لئے آپ اسے کیونکر دے سکتے ہیں۔
اس کے بعد شاہجہاں، حیات بیگم کے پاس گیا اور اس نے بھی بڑا معقول عذر پیش کیا کہ

جہاں خوش است ولیکن حیات می باید
اگر حیات نباشد جہاں چہ کار آید

یعنی جب حیات (زندگی) ہی باقی نہ رہی تو پھر حکومت بے کار ہے۔
اس کے بعد بادشاہ تیسری بیگم کے پاس گیا جسے فنا بیگم کہتے تھے۔ اس نے بڑی متصوفانہ بات کہی۔

جہان و حیات وہمہ بے وفاست
طلب کن فنارا کہ آخر فناست

یعنی جہان و حیات دونوں عارضی چیزیں ہیں۔ اصل چیز فنا ہے جو بالکل یقینی بات ہے۔
اس کے بعد بادشاہ دل آرا بیگم کے پاس گیا اور اس سے سارا حال بیان کیا۔ اس نے کہا کہ پہلے مجھے شطرنج کا نقشہ دیکھ لینے دیجئے اس کے بعد کچھ عرض کروں گی، چنانچہ شاہجہاں اسے باہر لے گیا اور اس نے نقشہ دیکھکر کہا کہ "جہاں پناہ مات آپ کو نہیں بلکہ آپ کے حریف کو ہو رہی ہے اور یہ شعر پڑھا۔

شاہ دو رُخ بدہ و دل آرام را مدہ
پیل و پیادہ پیش کن و اسپ کشت مات

اس شعر میں اس نے بادشاہ کو وہ چالیں بتائیں جن سے جیت خود بادشاہ کو ہونی تھی۔

اس روایت کی صحت وعدم صحت کے متعلق میں صرف اس قدر عرض کر سکتا ہوں کہ جن بیگموں کے نام اسمیں ظاہر کئے گئے ہیں ان میں سے کوئی شاہجہاں کی بیوی نہ تھی جہانگیر کی بیویوں میں البتہ یہ نام ہو سکتے ہیں۔

حیات النساء بیگم جس کا نام ویدکماری تھا۔ راجا اودے سنگھ مالدیو کی لڑکی تھی جس کے بطن سے شاہجہاں پیدا ہوا۔

نفات النساء بیگم۔ یہ لڑکی تھی ملازمان کشمیری کی اور ماں شہزادہ پرویز کی۔

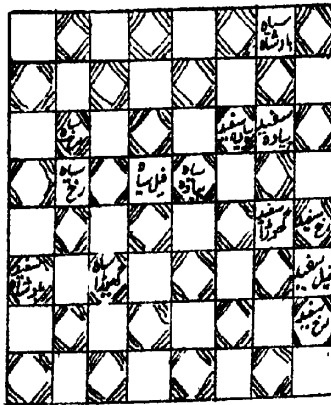
جہاں بیگم۔ اس نام کی کوئی بیگم نہ تھی۔ ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد نور جہاں بیگم ہو۔

دل آرام بیگم۔ غالباً وہی ہے جسے آرام بیگم کہتے تھے یہ راجہ بھگونت سنگھ کچھواہا کی لڑکی تھی جس کے بطن سے شہزادہ خسرو ہوا جو خسرو باغ الہ آباد میں مدفون ہے۔

بہرحال اگر یہ واقعہ صحیح ہے تو اس کا تعلق شاہجہاں سے نہیں بلکہ جہانگیر سے ہے لیکن اس وقت ہمارا مقصد تاریخ نہیں بلکہ صرف شطرنج کے اس عجیب وغریب نقشہ کو پیش کرنا ہے جس میں بادشاہ کو مات ہو رہی تھی اور دلآرام کی ان چالوں پر روشنی ڈالنا ہے جن کا ذکر اس نے اپنے شعر میں کیا ہے۔ اور جن سے دلآرام بیگم کی غیر معمولی مہارت فن ثابت ہوتی ہے۔

دلآرام نے جو چالیں بتائیں وہ یہ ہیں کہ:۔

دونوں رُخ پٹوا دیئے جائیں اور فیل پیادہ اور گھوڑے کو آگے بڑھا کر مات دیدی جائے لیکن ان کے سمجھنے کے لئے شطرنج کا وہ نقشہ سامنے ہونا ضروری ہے جس کو دیکھ کر دلآرام نے چالیں بتائی تھیں چنانچہ سب سے پہلے ہم وہ نقشہ یہاں درج کرتے ہیں۔

سیاہ شہزادۂ ایران

سفید شاہجہان

بساط پر مہروں کو اس نقشے کے مطابق جما کر دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ سفید بازی کی مات بالکل یقینی ہے لیکن دلآرام

کی بتائی ہوئی چالوں سے بازی الٹ جاتی ہے اور مات سیاہ بازی کو ہو جاتی ہے، ان چالوں کی وضاحت سے قبل یہ جان لینا ضروری ہے کہ شطرنج دو طرح کھیلی جاتی ہے۔ ایک کا نام رومی شطرنج ہے اور دوسری کا دراز۔ ان دونوں میں فرق صرف فیل کی چال کا ہے دراز میں فیل ترچھا چلتا ہے جہاں تک اسے جگہ ملے اور رومی شطرنج میں بھی فیل ترچھا چلتا ہے لیکن صرف تین گھر اور اگر دوسرا مہرہ حائل ہو تو اسے بھی پھاند جاتا ہے، یہ نقشہ رومی شطرنج کا ہے۔ چال سفید بازی کی ہے اب چالیں سمجھ لیجئے۔

۱۔ سفید رُخ کی شہ سیاہ بادشاہ کو، بادشاہ اس کے پیٹنے پر مجبور ہے۔

۲۔ سفید فیل گھوڑے کو پھاند کر تیسرے گھر میں چلا جاتا ہے۔ سیاہ بادشاہ کو اٹھتی ہوئی شہ پڑتی ہے اور وہ پھر اپنے پہلے گھر میں واپس چلا جاتا ہے۔

۳۔ دوسرے سفید رُخ کی شہ سیاہ بادشاہ کو پہلے رُخ کی شہ کی طرح، بادشاہ اسے بھی پیٹ لیتا ہے اور بالکل کونے کے گھر میں پہنچ جاتا ہے۔

۴۔ سفید پیادے کی شہ ایک گھر آگے چل کر۔

۵۔ سیاہ بادشاہ کو پھر اپنے پہلے گھر لوٹ جانا پڑے گا۔

۶۔ اس کے بعد سفید گھوڑے کی شہ داہنے طرف سے۔ اور مات!

(جنگ کراچی ۱۹ نومبر ۱۹۶۵ء)

پتہ

بیمہ کمپنی کی جو درخواستیں بھیجی جاتی ہیں۔ ان میں درخواست دہندہ کے لئے یہ ہدایت درج ہوتی ہے کہ بیمہ کرانے والا اپنا پورا پتہ درج کرے۔ چنانچہ ایک شخص نے پتہ کے خانے میں اپنا پتہ اس طرح تحریر کیا۔

فلاں سڑک کے صدر ڈاک خانہ کے دروازہ پر کھڑے ہو کر مجھے آواز دو۔ سامنے کے تین مکانوں میں سے بیچ کے ایک مکان کی کھڑکی کھلے گی۔ جب اس سے میری خادمہ سر باہر نکالے تو اس سے پوچھو کہ میں کہاں ہوں اور میرا پتہ کیا ہے۔

عربی شاعری کا عجمی و ہندی انداز بیان

نیاز فتحپوری

عرب کی وہ ٹکسالی شاعری جس پر اسے ناز ہے اور یقیناً ہونا چاہیئے اپنی سادگی اور بے ساختگی کے لحاظ سے بڑی عجیب و غریب چیز ہے اس شاعری کا بڑا ذخیرہ، مرثیہ، ہجو، جذبۂ تفاخر و شجاعت اور ذکر شراب پر مشتمل ہے۔ غزل کی کوئی علیحدہ صنف اس میں نہیں پائی جاتی بسوائے ان قصائد کے جن کی تشبیب میں بیشک تغزل کی کیفیت فی الجملہ پائی جاتی تھی۔ یا پھر وہ متفرق اشعار و قطعات جن میں شعرائے عرب نے اپنی محبوبہ کے بیان حسن و جمال یا اپنے جذبات محبت و فراق نظم کر دیئے تھے اس سلسلہ میں جن تشبیہات و استعارات سے وہ کام لیتے تھے ان کا تعلق زیادہ تر انہیں مشاہدات و تجربات سے ہوتا تھا جن سے وہ صحرا کی راحلانہ زندگی میں دوچار ہوتے تھے۔ اس لئے ان کے یہاں صداقت بیان کا زور تو بدرجۂ اتم پایا جاتا تھا لیکن خیال و تصور کی نزاکتیں جو ایک ترقی یافتہ یا عیش پسند تمدن ہی میں پیدا ہو سکتی ہیں۔ اوّل اوّل اس شاعری میں مفقود تھیں بعد میں جب عرب کی فتوحات نے وسعت اختیار کی اور ایران کی آب و ہوا، وہاں کے گل و گلزار، وہاں کے حسن صبیح سے واسطہ پڑا۔ تو ان کا رنگ شاعری بھی بدلا۔ اور اپنی زبان کی غیر معمولی وسعت و صلاحیت کی بنا پر، لب و لہجہ، تخیل و تصور، تعبیرات و تاثرات اور وہ سب کچھ انہوں نے اختیار کر لیا جس سے وہ پہلے نامانوس تھے اور عربی شاعری نے ایک نیا جنم لیا۔ اس وقت موضوع گفتگو اس کا یہی نیا جنم ہے اور اس کی چند مثالیں پیش کر رہا ہوں۔ لیکن اسی کے ساتھ جب آپ یہ دیکھیں گے کہ عربی شاعری ایران کی تقلید میں، ہندی شاعری سے زیادہ قریب ہو گئی۔ تو غالباً میری طرح آپ کو بھی تعجب ہو گا۔ گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے میں عربی کے پورے اشعار نقل کرنے سے معذور ہوں۔ صرف شاعر کا نام اور چند ابتدائی الفاظ شعر کے درج کر دیئے ہیں۔

۱:۔ عرب شعراء محبوبہ کے دانتوں کی توصیف میں گل بابونہ، اور موتی، دونوں کا ذکر پہلے بھی کیا کرتے تھے لیکن اس قدر نزاکت کے ساتھ نہیں کہ پورا شعر ایک داستان تشبیہ و استعارہ ہو کر رہ جائے۔ ملاحظہ فرمائیے:۔ عبد الحکم (ابن ابو اسحٰق مصری) کے دو شعر جس کی پہلی بیت کا مصرع اوّل یہ ہے:۔

قامت تطالبنی بلولوء نحرھا.... الخ

مفہوم یہ ہے کہ مجھے روتے ہوئے دیکھ کر اس نے کہا کہ ان موتیوں میں سے کچھ موتی مجھے بھی دیدو کہ اپنے گلے کا ہار بنا لوں۔ لیکن یہ کہکر جب وہ مسکرائی تو میں نے اپنے ساتھی سے کہا کہ جس چیز کی تہمت اس نے مجھ پر رکھی تھی۔ وہ خود اس کے دہن کے اندر موجود ہے

۲:۔ ابو الحسن علی بن عطیہ اسی خیال کو زیادہ پھیلا کر چار ابیات میں اس طرح ظاہر کرتا ہے۔

وشادن بالکئوس ضحیٰ..... الخ

صبح کے وقت ایک خوب صورت ہرنی (مراد محبوبہ) پیالوں کے چاروں طرف گھومنے لگی۔ اور انہیں گردش میں لے آئی مرغزار میں

لالہ کے پھول کھلے ہوئے تھے۔ اور یاسمین عنبری کی خوشبو فضا میں پھیل رہی تھی۔ میں نے پوچھا بابونہ کے پھول کہاں چلے گئے؟ میرے ساتھی نے کہا، جس نے جام شراب دیا تھا اسی سے پوچھو۔ یہ سن کر ساقی نے انکار کیا کہ مجھے کیا معلوم، لیکن اس کے بعد جب وہ ہنس پڑا، تو سارا راز کھل گیا۔

۳:- ابو اسحٰق ابراہیم ایسی ہی ایک تشبیہہ اس طرح پیش کرتا ہے:-

حتی اذا طاح عنها المرط من دهش الخ

جب رات کو ہم آغوشی کے وقت اس کی چادر سرک گئی اور موتیوں کا ہار ٹوٹ گیا تو وہ گھبرائی لیکن بعد کو جب مسکرا پڑی تو دفعتاً روشنی ہوگئی اور تمام موتی ایک ایک کرکے چن لئے۔

اسی ہار کے مضمون کو ابونصر ایک وادی کے خوش نما سنگریزوں کی تعریف میں اس طرح ظاہر کرتا ہے۔

یروع حصاة حالیة العذاری　　فتلمس جانب العقد النظیم

یعنی جب حسین لڑکیاں اس وادی سے گزرتی ہیں اور یہاں کے سنگریزوں کو وہ دیکھتی ہیں تو　فوراً اپنے ہاروں کو دیکھنے لگتی ہیں کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ ان کے ہار ٹوٹ کر جواہرات یہاں بکھر گئے ہوں۔

۴:- اسمٰعیل بن الحسن، شراب وشیشہ کی لطافت و پاکیزگی کا ذکر اس طرح کرتا ہے:-

دق الزجاج ورقت الخمر　　فتشابها فتشاکل الامر

فکانما خمر ولا قدح　　وکانما قدح ولا خمر

یعنی شراب وشیشہ کی پاکیزگی کا یہ عالم ہے کہ ان دونوں کو الگ الگ کرنا دشوار ہے۔ کبھی ایسا نظر آتا ہے کہ یہ سب شراب ہی ہے۔ شیشہ نہیں۔ اور کبھی یہ کہ محض شیشہ ہی شیشہ ہے شراب نہیں۔

۵:- ابوجعفر اندلسی اپنے کامیاب لمحات کا ذکر اس طرح کرتا ہے:-

تحیر اللیل این مطلعه　　لما دری اللیل ان البدر فی عضدی

رات متحیر ہے کہ اس کا چاند کہاں غائب ہوگیا۔ شاید اسے خبر نہیں کہ وہ میرے پہلو میں جگمگا رہا ہے۔

۶:- عین الزماں طرابلسی، اپنے محبوب کے قد و رخسار اور آنکھ کی تعریف میں چار شعر نظم کرتا ہے۔

من رکب البدر فی صدر الردینی الخ

یہ چودھویں کے چاند کو کس نے نیزے کی نوک پر لاکر رکھ دیا ہے اور شمشیر یمانی کی دھار میں کس نے جادو بھر دیا ہے (ایسا اس کے اندر جگمگانے والے جسم کو دیکھ کر کہتا ہے) یہ کس نے آفتاب کو آسمان کی بلندی سے اتار کر قبائے خسروانی میں چھپا دیا ہے (آنکھ کی صفت بیان کرتا ہے) کیا یہ کوئی نیام ہے جس کے اندر سے شمشیر سر تیز باہر نکلی ہوتی نظر آتی ہے، (اس کے بعد وہ قد و قامت کا ذکر اس بے مثل استعارے کے ساتھ کرتا ہے کہ)　یہ کوئی چمکیلا ہیرا ہے، یا چمکدار نیزہ!

استعارۂ نادر کی ایک اور مثال ملاحظ ہو:-

لو قیل البدر من فی الارض حسد　　اذا عنی لقال بنت فلان

یعنی اگر چاند سے پوچھا جائے کہ زمین پر رہنے والوں میں سے تجھے کس پر رشک آتا ہے تو وہ بے تکلف کہدے گا کہ فلاں شخص کی بیٹی پر۔ شاعر نے، "ابن فلاں" لکھا ہے (جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربوں میں بھی بہ تقلید عجم امرد پرستی کا ذوق پیدا ہوگیا تھا۔

لیکن میں نے ان کو بنت کر دیا۔

۷:۔ اسی انداز کے دو خالص جذباتی شعر بھی سن لیجئے:۔

اصم اذا نودیت باسمی واننی — اذا قیل لی یا عبدها اسمع
لا تدعنی الا بیا عبدها — فانه اشرف اسمائی

جب کوئی میرا نام لے کر پکارتا ہے تو میں بہرا بن جاتا ہوں۔ لیکن جب کوئی "اس کا غلام" کہہ کر پکارتا ہے تو میں فوراً بول اٹھتا ہوں۔ اس لئے اے لوگو مجھے تو تم یہی کہہ کر پکارا کرو: "اے فلاں کے غلام"، کیونکہ اس سے زیادہ عزت والا نام میرے لئے کوئی نہیں:۔ ..... اس سلسلے میں میر کا بھی ایک مقطع سن لیجئے:۔

یوں پکارے ہیں مجھے کوچہ جاناں والے — ادھر آبے، ابے او چاک گریباں والے

جنگ کراچی ۴ر دسمبر

(نوٹ: عربی کے تمام اشعار میں نے نقل نہیں کئے لیکن اگر طلبہ چاہیں تو خط لکھ کر مجھ سے پوچھ سکتے ہیں یا پھر "ابن خلکان" میں ڈھونڈ لیں:)

خود فراموشی

ایک پادری اتنا خود فراموش تھا کہ ایک بار جب وہ گرجا سے لوٹ کر گھر پہونچا اور مکان پر دستک دی تو اس کی خادمہ نے اندر سے ہی آواز دی

"پادری صاحب نہیں ہیں!"

یہ سن کر انہوں نے شکریہ ادا کیا اور واپس جانے لگے۔ خادمہ نے دروازہ کھولا تو دیکھا کہ وہ خود ہی ہیں۔ اس نے ان کو پکارا اور معذرت کی انہوں نے پھر شکریہ ادا کیا اور خاموشی سے گھر کے اندر داخل ہو گئے۔

قومی زندگی کی اصلاح کے لئے غزل مفید ہے یا نظم

ایک نشریہ

نیاز فتحپوری

یہ سوال ایک ٹیکنیکل یا اصطلاحی مفروضہ پر قائم ہے یعنی یہ کہ نظم و غزل دو مختلف چیزیں ہیں جن میں باہم دگر کوئی تعلق نہیں۔ اصولاً مجھے اس نظریے سے اختلاف ہے، کیونکہ فنی و جذباتی دونوں طرح سے عموم و خصوص کی جو منطقی نسبت ان میں پائی جاتی ہے اس سے انکار ممکن نہیں۔ غزل کا ہر شعر اپنی جگہ ایک نظم ہے اگر نظم کے مقصد سے اسے لکھا جائے اور نظم پوری کی پوری غزل ہے اگر اس کا آہنگ واقعی متغزلانہ ہے۔ لیکن چونکہ سوال کی نوعیت ذرا مختلف ہے اور اسے مادی یا عملی زاویہ سے پیش کیا گیا ہے۔ اس لئے برائے گفتن ان دونوں میں تفریق کی گنجائش نکل آئی ہے۔

قومی و اجتماعی زندگی کی اصلاح کے لئے ضرورت ہے صرف عمل کی اور قواء عملیہ کو حرکت میں لانے کے لئے جہاں اور متعدد اسباب ہیں انھیں میں ایک ذریعہ شاعری بھی ہے۔ اصل لئے اصل سوال نفس شاعری کی افادیت کا ہے، خواہ وہ بصورت نظم ہو یا بصورت غزل۔ لیکن چونکہ روایتی غزل گوئی میں افادیت کا یہ عنصر بہت ضعیف ہے۔ اور نظم میں اس کی گنجائش زیادہ۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ قومی مصالح کے پیش نظر نظم نسبتاً زیادہ مفید ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کا تعلق نہ فن سے ہے نہ اصطلاح سے بلکہ شاعری اور اس کی مقصدیت سے۔ اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ یہ خدمت نظم کے لئے مخصوص کردی جائے۔ اور غزل کو اس سے خارج سمجھیں۔ بلکہ سچ پوچھئے تو غزل کے ذریعہ سے یہ مقصد زیادہ بہتر طریقہ پر حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہی خیال یا اثر جسے ایک نظم گو شاعر طویل سلسلۂ اشعار سے پیدا کرنا چاہتا ہے وہ غزل کے صرف ایک شعر سے پیدا ہو سکتا ہے جو اپنے ایجاز و بیان کے لحاظ سے بہ نسبت طویل نظم کے کہیں زیادہ موثر و نتیجہ خیز صورت ہے غالب کا ایک شعر ہے ؎

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب
ہم نے دشت امکاں کو ایک نقش پا پایا

میں نہیں سمجھتا کہ اس سے بہتر فلسفۂ حیات و ارتقاء کوئی اور پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن آپ نے اسی خیال کو زیادہ پھیلا کر نظم کی صورت میں پیش کریں گے تو اثر قطعاً کم ہو جائے گا۔ الغرض یہ کہنا کہ غزل ہماری قومی زندگی سنوارنے سے قاصر ہے۔ درست نہیں۔ اگر آپ روایتی غزل گوئی سے ہٹ کر۔ اس کو احساس اجتماعی کے اظہار کا ذریعہ قرار دے لیں تو میں سمجھتا ہوں کہ وہ نظم سے زیادہ مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس وقت تک ہمارے نظم نگاروں نے قومی خدمت کے سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے۔ وہ

زیادہ تر نعروں کی حیثیت رکھتا ہے۔ فلسفہ یا اخلاق قومی کی بلند و بلیغ تعلیم کی حیثیت سے حاصل نہیں۔ اقبال کے کلام میں بے شک یہ چیز ہمیں ملتی ہے اور اگر آپ غور کریں گے تو معلوم ہو گا کہ یہ چیز ہمیں اقبال کے ہاں بھی وہیں زیادہ ملتی ہے۔ جہاں متغزلانہ رنگ زیادہ گہرا ہے اور نظم و غزل کی تفریق باقی نہیں رہتی۔ اب اسی سوال کو زیادہ فطری، زیادہ وسیع، زیادہ عمیق نفسیاتی نقطۂ نظر سے دیکھئے تو غزل کی اہمیت آپ کو بنیادی حیثیت اختیار کرتی ہوئی نظر آئے گی۔ اس میں شک نہیں کہ انسانی زندگی کا حقیقی مقصود محض سعی و عمل ہے۔ لیکن اس سے آپ زندگی کے ان لمحات کو خارج نہیں کر سکتے جو سعی و عمل کی روح پھونکنے والے ہیں اور یہ لمحات وہی ہیں جو انسان کے انعطافات، رجحانات اور جذبات رقیق سے تعلق رکھتے ہیں۔ انسان مشین نہیں ہے۔ وہ ایک محدود توانائی رکھنے والی مخلوق ہے۔ جو محنت کے بعد تھک بھی جاتی ہے۔ قدرتاً اسے سکون کی بھی جستجو ہوتی ہے۔ خستگی کے بعد تلافی مافات کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے اگر آپ اس کے اس فطری تقاضے کو پورا نہ کریں گے تو وہ اپنی قوت عمل کھو بیٹھے گا۔ انسان کا ہر وقت افلاطون و سقراط بنے رہنا کوئی معقول بات نہیں۔ کبھی کبھی اسے بے عقلی کی باتیں بھی کرنے دیجئے۔

لازم ہے دل کے پاس رہے پاسبان عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

اور اسی تنہائی کا نام غزل ہے۔ اور اس کو نظر انداز کر دینے پر اگر آپ کو اصرار ہے تو یہ گویا مطالبہ ہے اس امر کا کہ نظام معاشرہ سے عورت کو بالکل نکال دیجئے اور تنہا نکھٹو زندگی بسر کیجئے۔ خواہ اس کا نتیجہ خودکشی ہی کیوں نہ ہو۔

کس قدر عجیب بات ہے کہ آپ محبت کے جذبے اور محبت کی حقیقت کو تو فطری بات قرار دیں لیکن جب اس کا ذکر آئے تو ناک بھوں چڑھا لیں۔

وجہ د منع از بادہ اے زاہد چہ کافر نعمتی
منکرے بودن و ہم رنگ مستاں زیستن!

باب الانتقاد

اردو کا طویل ترین مسدس

"فخر کونین"

فرمان فتح پوری

"فخر کونین" اردو کی پہلی طویل نظم ہے جس میں محشر رسول نگری نے آنحضرتؐ کی سیرت و زندگی کو شعر کا موضوع بنایا ہے۔ یہ نظم موضوع کی عظمت اور بیان کی دل کشی کے اعتبار سے اپنے اندر کیا کچھ رکھتی ہے اور اس نشاط روح و تصفیۂ قلب کا کیا کیا سامان موجود ہے اس کا ذکر تو کہیں آگے آئے گا اس جگہ صرف اس قدر کہنا ہے کہ ہمارے یہاں بدقسمتی سے اس قسم کی نظموں کو کچھ زیادہ لائق پذیرائی خیال نہیں کیا جاتا۔ اول تو ان نظموں کو مذہب و تاریخ اور اخلاقیات کا منظوم درس خیال کرکے ہمارے ناقدین ان پر نظر ڈالنا ہی پسند نہیں کرتے۔ اور اگر تنگ نظری و بیدلی کے ساتھ کوئی ناقد اس طرف متوجہ ہوتا ہے تو وہ ایسی نظموں کو صحافت سے قریب تر موضوعاتی شاعری کا جزو کہہ کر بے سبب انہیں کم مایہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

موضوعاتی اور غیر موضوعاتی شاعری سے کیا مراد ہے۔ اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں اجمالاً یوں کہہ سکتے ہیں کہ موضوعاتی شاعری بحیثیت مجموعی خارجی واقعات سے اور غیر موضوعاتی بالعموم داخلی کوائف سے تعلق رکھتی ہے۔ غیر موضوعاتی شاعری میں ہم اس کے نفس مضمون کا ادراک آسانی سے نہیں کر پاتے ہم نہیں جانتے کہ جو نظم یا شعر ہم سننے والے ہیں اس میں کیا کچھ کہا جائے گا اور کس نقطۂ نظر سے کہا جائے گا۔ یوں سمجھ لیجئے کہ غیر موضوعاتی شاعری عالم محسوسات و کیفیات کی ترجمان ہونے کے سبب اپنے قاری یا سامع کو قبل از وقت موضوع و مواد کے متعلق کوئی سراغ نہیں دیتی۔ سننے والا جو کچھ سنتا ہے یکایک سنتا ہے اور جو کچھ محسوس کرتا ہے بروقت محسوس کرتا ہے۔ اس کے برعکس موضوعاتی شاعری جس کی نمائندگی مراثیؔ، قصاید، منظوم افسانے اور تاریخی نظمیں کرتی ہیں خارجی واقعات کا ایک مخصوص پس منظر رکھتی ہیں۔ یہ پس منظر کبھی کلی اور کبھی جزوی طور پر عنوان کے ساتھ ہی سامع یا قاری کے ذہن میں ابھر آتا ہے گویا موضوعاتی شاعری ہمیں اس بات کا پہلے ہی پتہ دے دیتی ہے کہ اس میں کیا کچھ بیان کیا جانے والا ہے۔ نفس مضمون کے اس پیشگی وقوف کا اثر یہ ہوتا ہے کہ ہم اس قسم کی شاعری کے موضوع کو کبھی کبھی پامال محسوس کرنے لگتے ہیں اور انداز بیان کے سوا کوئی چیز ہمیں متاثر نہیں کرتی۔ علاوہ ازیں چونکہ اس قسم کی شاعری کا اصل محور کوئی خارجی واقعہ یا داستان ہوتی ہے جس کا حلقۂ اثر عموماً کسی خاص علاقہ، طبقہ، گروہ، ملت یا قوم تک محدود ہوتا ہے اس لئے ایسی نظموں کا دائرۂ اثر بھی کچھ زیادہ وسیع نہیں ہوتا۔

میرے خیال میں موضوعاتی شاعری کے متعلق ناقدین کی یہ رائے کچھ زیادہ سوچی سمجھی نہیں ہے۔ ادب عالم کے شعری کارناموں کو ذہن میں ابھارئیے تو اندازہ ہوگا کہ ان میں سے اکثر موضوعاتی شاعری ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ کالیداس کے منظوم ڈرامے۔ ہومر کی الیڈ و اوڈیسی، ویاس کی مہابھارت، تلسی داس کی رامائن، فردوسی کا شاہنامہ، نظامی کا خمسہ و سکندر نامہ، ورجل کی اینڈ

ملٹن کی فردوس گمشدہ، کیمونز کی بیروشلم آزاد، ڈانٹے کی طربیہ ربانی اور گوئٹے کی فاوسٹ موضوعاتی شاعری کے ذیل میں آتی ہیں لیکن کیا محض اس بنا پر کوئی شخص ان نظموں کو کم رتبہ خیال کرے گا۔ اگر جواب نفی میں ہے۔ تو پھر اس نوع کی اردو نظموں سے بے اعتنائی مناسب نہ ہوگی۔ انیس و دبیر کا مرثیہ ہو یا حالی کا مسدس، چراغ کعبہ ہو یا تجلی ابر کرم، شبلی اور اقبال کی تاریخی نظمیں ہوں یا امیر و محسن کے نعتیہ قصائد، ہمارے دور میں حفیظ کا شاہنامہ اسلام ہو یا محشر رسول نگری کی فخر کونین ان میں کسی ایک کو بھی محض موضوعاتی شاعری کی بنا پر نظر انداز کرنا ناانصافی ہوگی۔

کسی نے بہت اچھی بات کہی ہے کہ شاعری کے لئے موضوعات کی کمی نہیں ہے۔ کائنات کا ذرہ ذرہ شعر میں ڈھلنے کے لئے بیتاب ہے ضرورت ایک ایسے دیدہ ور کی ہے جو انہیں شعر کا قالب عطا کر سکے۔

اقبال جیسا عظیم فنکار تو کائنات و مظاہرات کائنات کو صرف اس قدر اہمیت دیتا ہے کہ

ایں جہاں چیست صنم خانہ پندار من است ۔۔۔ جلوۂ او گرو دیدۂ بیدار من است

ایں جہاں کہ بگیرم بہ نگاہے اورا ۔۔۔ حلقۂ ہست کہ از گردش پرکار من است

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن ما ۔۔۔ چہ زمان و چہ مکاں شوخی افکار من است

حقیقت یہ ہے کہ شعری تخلیق میں موضوع کے انتخاب کا مسئلہ اتنا اہم نہیں جتنا کہ موضوع کے برتنے کا سلیقہ۔ موضوع کے برتنے کا یہ سلیقہ جسے اسلوب اور طرز بیان کا نام دے سکتے ہیں اور جو فنکار کی تخیلی ندرت و فنی مہارت کے سہارے صورت پذیر ہوتا ہے کسی تخلیق کو ادنیٰ و اعلیٰ، وقتی یا دائمی یا صحافتی و ادبی بناتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مفہوم نہیں کہ واقعات و موضوعات یکسر غیر اہم ہوتے ہیں۔ یقیناً بعض موضوعات اہم، بعض کم اہم اور بعض اہم تر ہوتے ہیں صرف یہ کہ شاعری میں ان کی اہمیت کا انحصار دلکش فنی اسلوب پر ہوتا ہے۔ کبھی اہم تر موضوعات شعر میں دخیل ہو کر غیر اہم اور کبھی معمولی موضوعات فنی سحر کاری سے اہم ترین بن جاتے ہیں۔ یہ کیونکر ہوتا ہے۔ اس کا جواب چنداں مشکل نہیں ہے۔ فنکار کی خوش ذوقی۔ فنی مہارت، کہنہ مشقی، بالغ نظری جمالیاتی احساس و ادراک روایات کا پاس۔ مشاہدات و تجربات کا تنوع، قادر الکلامی، ندرت خیال اور جدت فکر ایسی چیزیں ہیں جو عموماً کسی موضوع کو اہم بنانے میں معاونت کرتی ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں جو چیز اساس کی حیثیت رکھتی ہے وہ جذباتی صداقت ہے۔ جذباتی صداقت سے مراد فنکار کا اپنے موضوع سے وہ گہرا لگاؤ، عقیدہ اور اخلاص ہے جو اسے کسی موضوع کو شعر کا قالب دینے پر مجبور کرتا ہے۔ کوئی فنکار جب اس "جبر اندرون" کے ساتھ کچھ کہتا ہے تو موضوع، ذہن سے گزر کر دل میں اس طرح اتر جاتا ہے "گویا یہ بھی میرے دل میں ہے"۔ اب اس اخلاص شدید یا جبر اندرون کو غالب کے لفظوں میں "دل گداختہ" کہہ لیجئے یا اقبال کی زبان میں "خون جگر" لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے بغیر نہ موضوع کی اہمیت محسوس ہوتی ہے اور نہ فن کی عظمت کو پاسکنے والا جب تک خود اپنے جذبے یا تجربے سے متاثر نہ ہو وہ اپنے کلام سے دوسرے کو متاثر نہیں کر سکتا۔ چنانچہ فلسفیانہ مضامین کو شعر کا موضوع بنایا جائے یا اخلاق و مذہب کو۔ علوم معاشرتی کو زیر بحث لایا جائے یا تاریخی و نیم تاریخی واقعات کو قدیم داستانوں اور تمدنی روایات کو نظم کیا جائے یا موجودہ مسائل حیات کو۔ اشتراکیت و استعماریت پر طبع آزمائی کی جائے یا سرمایہ داری و جمہوریت پر، ضرورت اس کی ہے کہ جو کچھ کہا جائے اسے عقل و ذہن کی سطح سے اتار کر احساس و جذبہ میں پوری طرح سمو لیا جائے ورنہ قادر الکلامی اور فنی مہارت کے باوجود، شعر میں تاثیر پیدا نہ کر سکے گا۔ دنیا کے شعری کارناموں کو ذہن میں ابھارئے تو اندازہ ہوگا کہ موضوع سے گہری ذہنی وابستگی اور جذباتی لگاؤ کے زیر اثر لیے ایسے مذہبی و ملی موضوعات میں آفاقی و ابدی شاعری کے آثار پیدا ہوگئے ہیں جنہیں آج ہم اپنی کج فہمی اور کوتاہ نظری سے طبقاتی اور ہنگامی خیال کرتے ہیں اور شعر کا موضوع بنانے

ہوئے نظر آتے ہیں مثلاً "فردوس گم شدہ" میں کھل کر عیسائیت کی تبلیغ کی گئی ہے۔ ایڈز میں روما کی پیرینی کا راگ الاپا گیا ہے۔ شاہنامہ میں ایرانی مطلق العنانی کو اسلامی جمہوری تحریک سے عظیم ثابت کیا گیا ہے۔ سکندر نامے میں قبل مسیح کے ایک غیر مسلم یونانی فاتح کو سراہا گیا ہے رامائن میں رام بھگتی تحریک کو تقویت پہنچائی گئی ہے۔ ہمارے دور میں علامہ اقبال نے کھل کر اسلام اور اس کی برکات کو شعر کا موضوع بنایا ہے۔ لیکن کس میں ہمت ہے جو ان کی شاعرانہ عظمت و کمال سے انکار کرے۔ بات یہ ہے کہ انہوں نے جو کچھ کہا ہے وہ جذب اندرون سے مجبور ہو کر کہا ہے ان کے یہاں نظریہ کی تبلیغ کی نوعیت محض فلسفیانہ اور عقلی نہیں بلکہ تخیلی و جذباتی ہے۔ ان کا بیان واعظانہ اور خطیبانہ نہیں شاعرانہ اور فنکارانہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں مذہب، مذہب نہیں رہا بلکہ دنیا کے سارے صاحبان ذوق کی طمانیت و روح خیزی کا سبب بن گیا ہے۔

افسوس کی بات یہ ہے کہ ہمارے یہاں اخلاقیات، تاریخی واقعات، سوانح و سیرت اور اسلامی تعلیمات و پیغامات کو شعر کا موضوع بناتے ہوئے لوگ جھجکتے ہیں۔ کتراتے ہیں اور بعض تو ان موضوعات کو شعر و سخن کے لئے مہمل قرار دیتے ہیں۔ اُن کے خیال میں مذہب کا نام لینا تنگ نظری، اس کے پیغام کو عام کرنا رجعت پسندی اور آنحضرت کی سیرت و سوانح کو شعر کا موضوع بنانا غیر شاعرانہ مشغلہ ہے اور ان کو وہی شعراء اپناتے ہیں جو شاعر کم اور مذہبی مبلغ زیادہ ہوتے ہیں۔ اُن کا یہ بھی یقین ہے کہ اس قسم کی شاعری چونکہ مخصوص عقائد و نظریات سے تعلق رکھتی ہے اس لئے اس میں عوام کی دلکشی و دلچسپی کا سامان نہیں ہوتا ایسی شاعری صرف مسلمانوں کو مذہبی عقائد کے سہارے متاثر کرتی ہے اور دوسرے اس میں اپنے لطف و انبساط کا کوئی سامان نہیں پاتے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ہمارے شعرا نے اسلام اور اس کے عالمگیر پیغام کو شعر میں راہ دینا عموماً پسند نہیں کیا ۔ پھر بھی جو لوگ اس طرف متوجہ ہوئے ہیں۔ انہیں اُن کی فنی صلاحیت، موضوع کی محدودیت کے باوجود ایک ایسے مقام پر لے گئی جہاں اللہ کی توفیق یاد آتی ہے۔ اردو میں انیس، دبیر، مونس، حالی محسن کاکوروی، امیر مینائی، شبلی نعمانی اور علامہ اقبال کے نام آسانی سے لئے جا سکتے ہیں۔ بعد ازاں حفیظ اور بعض دوسروں نے تاریخ اسلام کو شاہنامہ کے نام سے نظم کیا۔ "شاہنامہ" کا موضوع جیسا کہ اس نام سے ظاہر ہے نظام اسلام اور روح اسلام سے کچھ زیادہ مطابقت نہیں رکھتا پھر بھی ان کے مصنفین نے اپنی ایک شاعرانہ حیثیت منوا لی ہے۔ لیکن انسانی زندگی کا ایک ایسا موضوع جس پر تاریخ اسلام اور اسلام کی ساری روایات و خصوصیات کا مدار ہے اور جس نے خلائق عالم کو امن و آشتی اور سرور و انبساط کا پیغام سنایا جو اب تک ہمارے شعراء کی نظروں سے اوجھل تھا۔ یوں بانی اسلام کی مدحت و توصیف میں بعض اچھے نعتیہ قصائد اور نعتیہ نظمیں تو کہی گئیں تھیں لیکن آنحضرت کی پوری زندگی و سیرت کو تاریخی صحت کے ساتھ نظم کرنے کا خیال کسی کو نہ آیا تھا۔ آخر کار جناب محشر رسول نگری کی نظر اس اہم ترین موضوع پر پڑی اور انہوں نے اسے فخر کونین کے نام سے اپنی شاعرانہ صلاحیتوں کی جلو میں اس طرح لے لیا کہ انہیں کا ہو کر رہ لیا۔ فخر کونین کا پہلا حصہ جس میں آنحضرت کی پیدائش سے لے کر ہجرت تک کے کارناموں کا ذکر ہے پہلے ہی منظر عام پر آ چکا ہے۔ زیر نظر کتاب فخر کونین کا دوسرا حصہ ہے اس میں سفر مدینہ سے لے کر فتح مکہ تک کا بیان ہے اور بیان حسن و حسن بیان دونوں لحاظ سے اردو شاعری کی تاریخ میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔

پوری نظم مسدس کی شکل میں ہے۔ مسدس مسمط کی ایک صورت ہے جس میں چھ چھ مصرعوں کے بند ہوتے ہیں۔ پہلے چار مصرعے ہم وزن ہم قافیہ اور آخری دو سرے مصرعے متفق الوزن و مختلف القافیہ ہوتے ہیں۔ ہر بند اپنی جگہ ایک جزو بھی ہوتا ہے اور کل بھی، جزو کی حیثیت سے وہ نظم میں معنوی واقعاتی تسلسل اور خیالی رنگی رنگی پیدا کر کے اسے ناقابل تقسیم کائی بنا دیتا ہے اور کل کی حیثیت سے وہ کسی جزوی خیال یا جزوی بات کو چھ مصرعوں میں سمو کر مختصر ترین نظم کا لطف

دیتا ہے ۔ یا خواجہ میر درد کے لفظوں میں یوں سمجھ لیجئے کہ ؎

ہر جزو کو کُل کے ساتھ بہ معنی ہے اتصال
دریا سے دُر جدا ہے پہ ہے غرقِ آب میں

گویا مسدس نما نظم کسی شاعر سے صنعتِ ایجاز و اطناب دونوں کو بہ یک وقت شاعرانہ سلیقہ سے برتنے کا تقاضا کرتی ہے ۔ یہ سلیقہ اللہ کی توفیق کے بغیر محض اکتساب سے نہیں آتا ۔ مولوی عبدالحق مرحوم مسدس حالی کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ " ہماری شاعری میں مسدس نظم کی ایک ایسی قسم ہے جس کا نبھانا آسان نہیں ہے اچھے اچھے مشاق شاعر بھی رہ جاتے ہیں اور بھرتی کے مصرعوں سے چول بٹھانے کی کوشش کرتے ہیں "

شاید اسی دقت کے سبب اردو فارسی کے شعرا نے اس کی موضوعی وسعت کے باوجود اسے کچھ زیادہ ہاتھ نہیں لگایا چنانچہ اردو کی شاعری کی تاریخ میں مدوجزر اسلام (۱۲۹۶ / ۱۸۷۹) سے قبل کوئی قابل ذکر مسدس نما طویل نظم نہیں ملتی ۔ مدوجزر اسلام اردو کا پہلا طویل ترین مسدس ہے ۔ جو سرسید کی فرمائش پر ایک صنف کی حیثیت سے منظر عام پر آیا موضوع ہیئت اور زبان و بیان ، تینوں اعتبار سے اس مسدس کی روش انیسویں صدی کی شاعری سے یکسر مختلف تھی اس لئے اس کی مقبولیت کے امکانات کچھ زیادہ روشن نہ تھے ۔ خود حالی کو جیسا کہ انہوں نے مسدس کے دیباچہ میں لکھا ہے ۔ یہ خدشہ تھا کہ " ہمارے ملک کے اہل مذاق ظاہرا اس روکھی پھیکی سیدھی سادے نظم کو پسند نہ کریں گے ۔ کیونکہ اس میں یا تاریخی واقعات ہیں یا چند آیتوں اور حدیثوں کا ترجمہ یا جو آج کل قوم کی حالت ہے اس کا صحیح صحیح نقشہ کھینچا ہے نہ مبالغہ کی چاٹ ہے نہ کہیں نازک خیالی ہے نہ رنگین بیانی ہے ۔ نہ مبالغے کی چاٹ ہے نہ تکلف کی چاشنی ہے ۔ غرض کوئی ایسی بات نہیں ہے کہ " لا عین رات ولا اذن سمعت ولا ۔ فطرۃ علی قلب البشر ، گویا اہل دہلی اور لکھنو کی دعوت میں ایک ایسا دسترخوان چنا گیا ہے جس میں اُبالی کھچڑی اور بے مرچ سالن کے سوا کچھ نہیں "

اس کے باوجود حالی کے دردمند شاعرانہ لب و لہجہ نے اسے اس حد تک قبول عام بخشا کہ اردو میں " مسدس " کہہ کر " مسدس حالی " مراد لینے لگے ۔ حالی سے پہلے " مدوجزر اسلام " جیسی طویل نظم تو مسدس کی صورت میں کسی کے یہاں نہیں ملتی ہاں انیس و دبیر نے واقعات کربلا کے سلسلے میں اس سے پہلے مسدس کو ضرور برتا تھا لیکن اول تو یہ واقعات " نمک مرچ " رنگین بیانی نازک خیالی " مبالغہ کی چاٹ " اور " تکلف کی چاشنی " سے خالی نہیں دوسرے یہ کہ انہوں نے جس چیز کو رواج و فروغ دیا ہے وہ مسدس نہیں " مرثیہ " ہے ۔ مسدس کی ہمہ گیری اور صنفی حیثیت کا احساس اردو شعرا کو دراصل " مسدس حالی " کے بعد ہوا ہے ۔ حالی کے زیر اثر اقبال نے ہمالہ ۔ تصویر درد ، شمع و شاعر ، خضر راہ ، طلوع اسلام ، شکوہ اور جواب شکوہ جیسی نظمیں اردو شاعری کو دیں اور مسدس کو اردو شعرا کی توجہ کا مرکز بنا گئے ۔

اس توجہ کے نشانات آپ کو اکثر جگہ ملیں گے لیکن اس سلسلے میں جسے " نشان منزل " اور " منزل " دونوں کا نام دے سکتے ہیں وہ اقبال ہی کے مکتبۂ فکر کے ایک خوش فکر شاعر محشر رسول نگری کی طویل نظم " فخر کونین " ہے فخر کونین جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے اردو میں " مدوجزر اسلام " کے بعد دوسری طویل ترین نظم ہے جو مسدس کی صورت میں لکھی گئی ہے ۔ اور اس کامیابی کے ساتھ لکھی گئی ہے گویا اس موضوع کے لئے اس سے بہتر شعری ہیئت ممکن ہی نہ تھی ۔ " فخر کونین " کے دونوں حصوں میں کوئی بارہ تیرہ سو بند یا چار ہزار اشعار ہوں گے لیکن یہ سب بہ اعتبار معنی و فن ایک دوسرے سے اس طرح مربوط ہیں کہ روانی و تسلسل

یں کہیں کوئی فرق نہیں آیا۔ صحت واقعات اور تاریخی ربط کے لحاظ سے اسے "منظوم سیرت النبی" کا نام دیں تو بے جا نہ ہوگا
ہر واقعہ اور ہر خیال کے سلسلے میں شاعر نے صرف قرآن و حدیث اور سیر و تواریخ کے مستند ماخذات سے استفادہ کیا ہے۔
شاعرانہ قادر الکلامی کا یہ عالم ہے کہ آیات قرآنی، احادیث اور صحابہ کرام کے اقوال کے بعض عربی ٹکڑے، تلمیحاً اس خوبصورتی
سے نظم میں داخل ہو گئے ہیں گویا ان کا تعلق عربی سے نہیں بلکہ اردو کے روزمرہ سے ہے اسی کے ساتھ نظم کی آرائش کے لئے الفاظ
کی سحر کاریوں اور تخیل کی گل ریزیوں سے بھی جا بجا کام لیا گیا ہے۔ لیکن نفس مضمون کی صحت و نزاکت کہیں مجروح نہیں ہونے پائی۔
یہ منزل کس درجہ مشکل تھی اور اس مشکل سے "فخر کونین" کا شاعر کس طرح آسان گزر گیا ہے۔ اس کا کم و بیش
اندازہ آخری صفحات کے ان اشعار سے ہو سکتا ہے۔

باطل کا راہِ صدق و صفا میں گزر کہاں
نا اہل کو مقام نبی کی خبر کہاں
اخلاص کے بغیر سخن میں اثر کہاں
ہو دل ہی بے بصر تو مذاقِ نظر کہاں
درکار ہے کمال صفا اس مقام پر
ہے جنبشِ نظر بھی خطا اس مقام پر

نظروں سے چومتا ہوں مدینے کے بام و در
کرتا ہوں پھر ثنائے شہنشاہِ بحر و بر
دشوار ہے یہ مرحلۂ نعت کس قدر
میں چل رہا ہوں تیغ برہنہ کی دھار پر
سرمست ہوں اگرچہ فروغ نشاط سے
رکھتا ہوں ایک ایک قدم احتیاط سے

یقین ہے کہ موضوع سے مخلصانہ لگاؤ کی یہ نشاط خیزی و سرمستی اور اسے قرینے سے برتنے کی یہ احتیاط ایک
طرف اہل ذوق کی تسکین روح خیزی کا سامان فراہم کرے گی دوسری طرف شاعر کو دنیا و آخرت دونوں میں سرخرو رکھے گی۔

باب الاستفسار

فارسی کلاسکل شاعری کی خصوصیات

(سید عتیق الرحمان منشی فاضل اندور۔)

اکتوبر کے ملاحظات میں یہ پڑھ کر بڑی خوشی ہوئی کہ آپ ہندوستان کے مردہ ذوق فارسی کو زندہ کرنا چاہتے ہیں اور نگار میں ایک سلسلہ ایسے مضامین کا شروع کیا جائے گا جو اس تحریک کا معاون ہو۔

مجھے بھی بہ سلسلۂ امتحان منشی فاضل، فارسی نظم ونثر کی چند کتابوں کے مطالعہ کا موقع ملا ہے۔ لیکن یہ واقعہ ہے کہ فارسی کی کلاسکل شاعری جو غالباً عبارت ہے۔ عہد فردوسی ونظامی کی شاعری سے۔ میرے لئے ہمیشہ معمہ ہی رہی اور افسوس ہے کہ جب میں نے اپنے اساتذہ سے اس باب میں مدد چاہی تو وہ بھی میری تشنگی کو رفع نہ کر سکے۔ کیا آپ از راہ کرم اس امر پر روشنی ڈالیں گے کہ فارسی کی کلاسکل شاعری کی خصوصیات کیا ہیں اور ان میں درجہ بدرجہ کیا اور کس قسم کی تبدیلیاں ہوتی رہیں۔ نیز یہ کہ موجودہ شاعری اہل ایران کی کیا حیثیت رکھتی ہے اور کلاسکل فارسی شاعری کا ذوق ان میں پایا جاتا ہے یا نہیں؟

(نگار) آپ کا استفسار بڑا دلچسپ ہے لیکن اسی حد تک محتاج تفصیل بھی کہ اگر اس کے لئے نگار کے تمام صفحات وقف کر دوں تو بھی یہ داستان ادھوری ہی رہے گی۔ علاوہ اس کے ایک بڑا اندیشہ یہ ہے کہ اگر لکھوں بھی تو اس کے پڑھنے اور سمجھنے کی زحمت کون گوارا کرے گا۔ تاہم تعمیل ارشاد میں کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے۔ "فارسی کلاسکس" صرف نظم ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ اس میں نثر بھی شامل ہے۔ لیکن اول اول اس کا تعلق زیادہ تر نظم ہی سے تھا اور کلاسکل نثر کا رواج بہت بعد میں شروع ہوا۔ اس لئے جب "فارسی کلاسکس" کا ذکر ہمارے سامنے آتا ہے تو اس سے مراد زیادہ تر اس کی شاعری ہی ہوتی ہے۔

ہندوستان میں اس کی داغ بیل تو اسی وقت پڑ گئی تھی جب محمود غزنوی نے ہندوستان پر حملہ کیا اور ایران وہندوستان کے لوگوں میں ہم دگر تبادلۂ خیال کی ضرورت محسوس ہوئی، لیکن یہ ایک حقیر سا تخم تھا جسے محمود یہاں بو گیا۔ لیکن چونکہ اس کے بعد بھی حکومت ہند عجمی خاندانوں ہی میں منتقل ہوتی رہی اس لئے اس تخم نے سر نکالا۔ ایک پودے کی صورت اختیار کی یہاں تک کہ خلجیوں کے زمانہ میں نشو ونما پا کر وہ بار آور ہوا اور خسرو جیسا شاعر سامنے آ گیا ہے۔ جسکی نظیر اپنی جامعیت کے لحاظ سے ایران بھی پیش نہ کر سکا۔ اس کے بعد بھی یہ نشو ونما بدستور جاری رہا۔ یہاں تک کہ عہد اکبری میں اس نے ایک تناور درخت کی شکل اختیار

کی اور عہد اورنگ زیب تک وہ بدستور شاداب رہا۔ اس کے بعد جب مغلیہ حکومت میں زوال شروع ہوا تو یہ بھی خشک ہونے لگا۔ لیکن اس کی جڑیں اتنی گہری تھیں کہ وہ بدستور اپنی جگہ قائم رہا۔ اور نہ صرف عہد ظفر شاہ بلکہ اس کے بعد بھی کچھ زمانہ تک وہ غالب و شبلی کے وقت تک پھل دیتا رہا۔

اب سرزمین ایران کو لیجئے تو معلوم ہوگا کہ وہاں فارسی شاعری کا آغاز پہلی صدی ہجری سے قبل نہیں ہوا اور یہ آغاز بھی برائے نام تھا۔ آپ کو حکیم صغدی کے سوا کوئی دوسرا قابل ذکر شاعر اس عہد کا نظر نہیں آتا۔ عہد عباسیہ کے عہد عروج میں البتہ فارسی شاعری نے ترقی کی لیکن یہ بڑی حد تک عربی شاعری سے متاثر تھی۔ خالص عجمی نہ تھی۔ جب عہد عباسیہ کے زوال کے بعد سرزمین عجم میں بہت سی نئی حکومتیں وجود میں آئیں اور ان کے دربار قائم ہوئے تو شعراء کی پیداوار میں بھی اضافہ شروع ہوا۔ ان نوزائیدہ حکومتوں میں طاہریہ اور صفاری خاندان کی حکومتیں تو عربی النسل تھیں اس لئے فارسی شاعری ان کے دربار میں زیادہ مقبول نہ ہوسکی (گو اس کا رواج کافی ہوگیا تھا) لیکن ان کے بعد جب سامانی حکومت شروع ہوئی (جو خالص کیانی خاندان کی حکومت تھی) تو عجمی شاعروں کے دن پھرے۔ جن میں رودکی کا نام سرفہرست نظر آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بہت بڑا شاعر تھا۔ اس نے نہ صرف عہد جاہلیت کی عربی شاعری کی سادگی و حقیقت کو سامنے رکھ کر اس فلسفہ ابیقوری کی بھی بنیاد ڈالی جس کا موجد خیام کو سمجھا جاتا ہے۔ کہتا ہے ؎

بادوابرست ایں جہاں افسوس

بادہ پیش آر ہرچہ بادا باد

اس نے قصیدہ، قطعہ و رباعی وغیرہ کے ساتھ ساتھ تشبیب میں متغزلانہ رنگ بھی پیدا کیا۔ لیکن سادگی کو ہاتھ سے کہیں جانے نہ دیا۔ یہاں تک کہ اگر کہیں کہیں اس نے جدت تشبیہ سے کام لیا ہے تو وہ بھی تاویل و اغلاق سے بالکل علیحدہ نہایت لطیف و سہل انداز اختیار کیا ہے۔ مثلاً شراب کو وہ عقیق سے تشبیہ دیتا ہے تو صرف یہ کہتا ہے کہ یہ دونوں ہیں تو فی الاصل ایک ہی چیز لیکن فرق یہ ہے کہ ایک منجمد ہے دوسرا سیال۔

ایں بیفسرد و آں دگر بگداخت

اس عہد میں چند شعراء اور بھی ہوئے لیکن ان میں رودکی کے ساتھ صرف دقیقی ہی کا ذکر کیا جاسکتا ہے جس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ سب سے پہلے اسی نے فارسی سے عربی الفاظ خارج کرنے کی ابتدا کی۔

اس کے بعد غزنوی عہد کا آغاز ہوا جو فارسی شاعری کے لئے بڑا ساز گار ثابت ہوا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ محمود کا دربار چار سو شعراء کا مرکز تھا اور ان فردوسی اسی عہد کا شاعر تھا۔ جو بین الاقوامی شہرت حاصل کرکے زندۂ جاوید ہوگیا۔ ان شعراء میں فردوسی کے علاوہ عنصری بھی بڑی زبردست شاعرانہ اہلیت رکھتا تھا جسے دربار محمود کے ملک الشعراء ہونے کا بڑا فخر حاصل تھا۔ وہ نہ صرف پرگوئی و بدیہہ گوئی بلکہ تفنن و ابداع میں بھی اپنا نظیر نہ رکھتا تھا۔ ایک بار محمود نے فصد لی اور اس کے ہاتھ کی رگ سے خون کا فوارہ بلند ہوا تو اس منظر کی تصویر اس نے اس طرح پیش کی۔

وز سمن شاخ ارغواں برخاست

فارسی شاعری میں صنائع و بدائع کا آغاز اس سے پہلے ہی ہوچکا تھا۔ لیکن عنصری نے اس کو زیادہ ترقی دی یہاں تک کہ اس کے ایک ہمعصر شاعر فرخی کو اس فن پر ایک مستقل کتاب "ترجمان البلاغت" لکھنے کی ضرورت محسوس کی۔

چونکہ اس وقت فارسی شعراء کا تذکرہ لکھنا مقصود نہیں ہے۔ اس لئے محمود غزنوی کے عہد کے دوسرے شعراء کا ذکر غیر ضروری ہے۔ تاہم مختصراً اس کا اظہار ضروری ہے کہ اگر محمود پیدا نہ ہوتا تو فارسی شاعری غالباً اتنی ترقی نہ کر سکتی۔

غزنوی حکومت کے زوال کے بعد عہد سلجوقی بھی بہت سازگار ثابت ہوا کیونکہ الپ ارسلان نے دفتر کی زبان بھی جو غزنوی عہد تک عربی تھی فارسی کر دی، اور ملک شاہ اور سلطان سنجر کی فیاضانہ داد و دہش نے اس ذوق میں نئی روح پھونک دی۔ امیر معزی ارزقی، انوری اور نظامی گنجوی وغیرہ اسی عہد کے شاعر تھے۔ اس وقت فارسی میں علاوہ رباعیات، قطعات و قصائد کے غزلوں کا بھی کافی ذخیرہ فراہم ہو گیا تھا۔ لیکن اسی کے ساتھ صنائع و بدائع کی کثرت شاعری کو معمہ بھی بناتی چلی آ رہی تھی یہاں تک کہ وہ شاعر بھی جو صحیح ٹکسالی زبان کے ماہر تھے وہ بھی جب صنائع و بدائع لو مندور بیان دکھانے پر آ جاتے تھے تو خدا جانے وہ کس سنگستان کی زبان بولنے لگتے تھے۔ حتیٰ کہ نظامی جیسا شاعر جو خدائے سخن کہلاتا ہے وہ بھی اس سے مستثنیٰ نہ تھا

سکندر نامہ فارسی کی بہت مشہور مثنوی ہے اور کسی وقت وہ ہندوستان کی درسی کتابوں میں شامل تھی۔ لیکن اس کی وقت آفرینی کا حال ان سے پوچھئے جن کو اسے سبقاً سبقاً پڑھنا پڑا ہے۔ وقت تو ضائع ہوگا لیکن تفنناً اس کی چند مثالیں آپ بھی سن لیجئے۔ وہی نظامی جو لطیف استعارات و تشبیہات کا موجد تھا۔ جس وقت تکلفات صنائع پر اتر آتا ہے تو اس کی زبان اور اس کے تیور کچھ اور ہو جاتے ہیں۔

سکندر نامہ میں طلوع صبح کا ایک منظر ملاحظہ ہو۔

چو شنگرف شوئند بر لاجورد
سمور سیہ زاد، روباہ زرد

مقصود صرف یہ کہنا ہے کہ آسمان پر سرخی شفق نمودار ہوئی اور رات ختم ہو کر آفتاب نکل آیا لیکن ان میں کسی کا نام نہیں لیا گیا۔ بلکہ صرف کنایہ سے کام لے کر۔ شفق کو شنگرف۔ آسمان کو لاجورد۔ رات کو سمور سیہ اور آفتاب کو روباہ زرد کہہ کر شعر کو معمہ بنا دیا۔ لیکن اب اس معمہ کا حل کرنے والے کوئی باقی نہیں۔

ایک اور شعر ملاحظہ ہو۔

نواگر شدند آن پری چہرگاں
نوائین بود مہر، در مہرگاں

مطلب شعر کا یہ ہے کہ کنیزان پری چہرہ کا نغمہ چھیڑ دینا ایسا ہی پر لطف تھا جیسے جاڑوں میں طلوع آفتاب۔
اس شعر میں تعبیر تشبیہی سے کام لیا گیا ہے جس میں کوئی اشکال و اغلاق نہیں لیکن جب تک آپ کو یہ نہ معلوم ہو کہ نوآئین کے معنی عزیز و زیبا کے ہیں اور مہرگان نام ہے۔ زمانہ سرما یا خزاں کے ایک مہینہ کا اور اسی کے ساتھ یہ کہ وہ ایک پردۂ موسیقی بھی ہے۔ اس شعر کا پورا لطف نہیں اٹھا سکتے۔

اسی سلسلے کا ایک اور شعر لیجئے جو نسبتاً زیادہ دقیق ہے۔

ز بیجادہ گوں بادۂ دلفروز
فشاندند بیجادہ بر روئے روز

مقصود صرف یہ کہنا ہے کہ دن کی روشنی سرخی میں تبدیل ہو گئی، لیکن یہ بات اسی وقت سمجھ میں آ سکتی ہے جب آپ کو

یہ معلوم ہو کہ بیجادہ کے دو معنی ہیں ایک کہربا جس کا رنگ زرد ہوتا ہے اور عام طور پر اسی مفہوم میں اس کا استعمال ہوتا ہے) اور دوسرے بستہ یا مرجاں جس کا رنگ سرخ ہوتا ہے جس کی تصدیق بعد کے شعر سے بھی ہوتی ہے ۔

رخم را بہ آں بادہ چوں بادہ کن
زبیجادہ رنگم چو بیجادہ کن

بات چھڑ گئی ہے تو چند اشعار جشن سکندر کے بھی سن لیجئے ۔

نوازندگان مے و رود و جام
برآراستہ دست مجلس تمام

اس میں نوازندگان سے مراد مطرب و ساقی دونوں ہیں محض مطرب و مغنی نہیں ۔ جیسا آجکل سمجھا جاتا ہے ۔ اسی طرح دوسرے مصرعہ میں دست کے معنی ہاتھ نہیں ہیں بلکہ وہ اسباب و لوازم کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے ۔

مے نوشش و نوشابہ چوں شکر
عروساں بہ گردش کمر بہ کمر
بدان فحلی اسکندر فیلقوس
نکرد التفاتے بہ چندیں عروس
یکے آنکہ خود بود پرہیز گار
دگر، در حرم کردنتواں شکار

پہلے شعر میں نوش و نوشابہ ، خوش مزہ و شیریں کا مفہوم رکھتے ہیں اور لفظ شکر کا حسن استعمال یہ ہے کہ شکر، خسرو پرویز کی ایک معشوقہ کا بھی نام تھا ۔ کمر بہ کمر سے صف بہ صف مراد ہے ۔ دوسرے شعر میں فحلی قوت مردمی کا مفہوم رکھتا ہے اور حرم سے مراد حرم خانۂ دارا ہے لیکن محض حرم کہہ کر کعبہ کی طرف بھی اشارہ کر دیا ہے ۔ جہاں شکار حرام ہے ۔ اور اسی رعایت سے سکندر نے باوجود قوت مردمی حرم دارا کی کنیزوں کی طرف التفات نہیں کیا ۔

اس کے بعد سرما کی شدت کا بیان ہے جو زیادہ مشکل و دقیق ہے ۔

بروں رفت از چاہ دلو آفتاب
بہ ماہی گرفتن سوئے حوض آب

کنایہ یہ جاہتا ہے کہ سردی کی شدت بہت بڑھ گئی ، لیکن اس کا اظہار یوں کیا کہ آفتاب برج دلو سے برج حوت (ماہی) میں پہنچ گیا ۔ اور یہی زمانہ عروج سرما کا ہوتا ہے ۔

درم بر درم کیسۂ کوہ و شیخ
گرہ بست چوں پشت ماہی زیخ

شیخ سخت زمین کو کہتے ہیں اور درم بر درم مراد ہیں برف کے سفید ٹکڑے جو ایک کے اوپر ایک جم جاتے ہیں ۔ اسی کو کنایتاً پشت ماہی بھی ظاہر کیا ہے ۔ کیونکہ مچھلی کے سفنے بھی درم ہی کی صورت کے ہوتے ہیں ۔ کوہ کو گرہ بستہ کیسہ کہنا بھی ایک کنایۂ تشبیہی ہے ۔ مقصود صرف بتانا یہ تھا کہ پہاڑ اور اس کی آس پاس کی زمین برف سے ڈھکی ہوئی تھی ۔ لیکن اسے ظاہر کیا

اتنی پیچ در پیچ تشبیہ سے کہ فلک کوہ جو برف کے ٹکڑے جم جانے کی وجہ سے پشت ماہی نظر آتا تھا، گویا ایک گرہ بستہ کیسہ تھا جس میں درم ہی درم بھرے ہوئے تھے۔

دمہ دم فرد گیر چوں چشم گرگ
شدہ کار گرگینہ دوزاں بزرگ

دمہ، برفیلی ہوا کو کہتے ہیں۔ اور گرگینہ پوستین کو۔ اگر چشم گرگ کو نکال دیا جائے تو معنی صاف ہیں کہ برفیلی ہوا نے لوگوں کا دم بند کر دیا تھا اور پوستین سینے والوں کا کام بہت بڑھ گیا تھا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ چشم گرگ (بھیڑیے کی آنکھ) سے دم بند ہو جانے کا کیا تعلق ہے۔ سو اس کے سمجھنے کے لئے اس تلمیح کے جاننے کی ضرورت ہے کہ جب لوگوں کی زبان بند کرنا ہوتی تھی تو چشم گرگ پر کوئی منتر پڑھا جاتا تھا۔

سُرین گوزن و کفل گاہ گور
بہ پہلوئے شیراں برآوردہ زور

سُرین اور کفل گاہ دونوں سے مراد پٹھے ہیں اور شیراں سے جوانان بزم۔ مفہوم یہ ہے کہ بارہ سنگھے اور گورخر کے پٹھوں کے کباب کھا کھا کر جوانانِ بزم میں نئی قوت پیدا ہو گئی تھی۔

شدّتِ سرما کے بیان میں اسی طرح کے متعدد اشعار کے بعد چند اشعار میں انگیٹھیاں روشن کرنے کا ذکر کرتا ہے اور نہایت نازک و دقیق انداز سے۔ ان اشعار میں سے صرف چند سن لیجئے:۔

زہندوستاں آمدہ جوزنے
بہر جو کہ زد ساختہ خرمنے

یہ شعر سمجھ میں آ ہی نہیں سکتا جب تک آپ یہ نہ جان لیں کہ "جوزن" (جو مارنے والا) سے کیا مراد ہے اور ہندوستان سے اس کا کیا تعلق۔ اس شعر کی بنیاد اس روایت پر قائم ہے۔ کہ ہندوستان میں ردّ بلا کے لئے جَو یا ماش پر افسوں پڑھ کر اُسے روشن انگیٹھی میں ڈال دیتے ہیں۔ اس روایت کی بنیاد پر جوزن (جَو مارنے والا) کا مفہوم شاعر نے انگیٹھی روشن کرنے والا قرار دیا اور کوئلہ کو جَو سے تعبیر کیا۔ کہنا صرف یہ تھا کہ انگیٹھی میں کوئلے دہکائے جانے لگے۔ لیکن اسے ظاہر کیا ایسی مغلق و پیچیدہ زبان میں۔

اس کے بعد چند اشعار اور اسی انداز کی تلمیحات پر مبنی ہیں

مُغے ارغواں کشت برجائے جَو
بنفشہ درو دہ بوقت درَو

یہ شعر انگیٹھی کی تعریف میں ہے اور اس کے لفظی معنے یہ ہیں کہ "مُغ نے جَو کی جگہ ارغوان بویا اور بنفشہ کاٹا" اس کا صحیح مفہوم جاننے کے لئے ضرورت ہے کہ پہلے آپ مُغوں (آتش پرستوں) کی اس خاص رسم کو سمجھ لیں کہ وہ مٹی کے برتنوں میں جَو بو دیتے ہیں اور جب وہ اُگ آتے ہیں تو کاٹ لیتے ہیں۔ اسی کے ساتھ یہ بھی جان لینا ضروری ہے کہ ارغواں ایک پھول ہے سُرخ رنگ کا اور بنفشہ کا رنگ سیاہی مائل خاکستری ہوتا ہے۔ اس طرح شعر کا مفہوم یہ ہوا کہ یہ انگیٹھی نہیں ہے بلکہ ایک ایسا ظرف ہے جس میں آتش پرست نے جَو کی جگہ شعلہ رنگ ارغواں بویا اور جب اسے کاٹا تو بنفشہ ہاتھ آیا۔ یعنی کوئلہ کی خاک۔

زہندو زنے خانہ پُرخوں شدہ　　　ہمہ آبنوسش طبرخوں شدہ

یہ شعر بھی اس روایت پر قائم ہے کہ ہندو عورتیں جب جادو جگانے کے لئے فتیلہ روشن کرتی ہیں تو اس سے سارا گھر خون کی طرح سرخ نظر آنے لگتا ہے ۔ اس تلمیح کے پیش نظر مفہوم یہ ہوگا کہ دہکتی ہوئی انگیٹھی ایسی نظر آتی تھی جیسے کسی ہندو عورت نے اپنے جادو سے سارے گھر کو پُرخون کردیا ہے اور اس گھر کی سیاہ لکڑی بھی طبر خون (سرخ رنگ کی ایک لکڑی) ہوگئی ہے ۔

بہ چین کرد سقلابیٔ ترکتاز
سمورے بہ پرطاسیٔ کرد باز

اس شعر کا مفہوم سمجھنا موقوف ہے ۔ سقلاب اور پرطاس کے سمجھنے پر ۔ سقلاب ایک شہر ہے افریقہ کا جہاں کے لوگ سیاہ رنگ کے ہوتے ہیں ۔ اسی طرح پرطاس بھی ایک دوسرے مقام کا نام ہے جہاں کے لوگ سرخ رنگ کے ہوتے ہیں ۔ شاعر صرف یہ کہنا چاہتا ہے کہ دہکتی ہوئی انگیٹھی میں کوئلے ڈالے گئے لیکن اس کا اظہار یوں کرتا ہے کہ اہل سقلاب نے (جو سیاہ رنگ کے ہوتے ہیں) دین چین پر حملہ کردیا (جو زرد رنگ رکھتے ہیں) یا کسی پرطاسی پر (جو سرخ رنگ کا ہوتا ہے) سمور ڈال دیا (جس کا رنگ سیاہ ہوتا ہے)

یہ نمونہ تھا صرف کلاسکی نظم کے دقائق و غوامض کا ۔ لیکن یہی حال کلاسکی نثر کا بھی تھا کہ اسے سمجھنا اچھی خاصی کاوش کی چیز ہوتی تھی ۔ ملا ظہیر الدین تفرشی کے دو جملے حمد کے ملاحظہ ہوں ۔

شبنم شاداب ہرگونہ ستائش و ثنا کہ بر گلبرگ زبان سخنوراں نشیند، بہ جذب استحقاق ذاتی راجع بہ جناب آفتاب نقاب بہار پیرائے ست کہ در بیت القدس گلشن دہان روزنہ دار حریم غنچہ را بہ صمت کلمۂ طیبۂ ہو کہ اسم اعظم اوست کشودہ ۔ (یہ ایک جملہ ہوا)

دوسرا ملاحظہ ہو ۔

وقامت سرو الف استقامت در غلغلۂ لالۂ آل بہ صورت نفی ماسوا اثبات معنی توحیدش نمودہ ۔

کہنا صرف یہ تھا کہ تعریف خدا میں صبح کو غنچہ بھی کھلتے وقت یا ہو کہتا ہے اور لالہ زار کے درمیان سرو کا وجود بھی گویا لا الہ کی تصویر ہے چونکہ لفظ لالہ کے درمیان جب آپ ا (الف) بڑھا دیں گے تو وہ لا الہ ہو جائے گا ۔

دیکھی آپ نے فارسی ادیبوں اور فارسی شاعری کی نزاکتیں، دقت آفرینیاں اور فکر و خیال کی وہ سخت راہیں جن سے ہندوستان کے فارسی طلبہ کو گزرنا پڑتا تھا اور ہندوستان کے اساتذہ نے اس قدر شغف کے ساتھ اختیار کیا کہ مسلمان کیا یہاں کے ہندو بھی اسی طرز انشا کے دلدادہ ہوگئے ۔ اس میں شک نہیں یہ بدعت ایران ہی سے شروع ہوئی تھی اور وہیں کے ادیبوں نے ہندوستان میں آکر اسے رواج دیا تھا، لیکن ہندوستان کے شاعروں اور ادیبوں نے اسے انتہا تک پہونچا دیا ۔ اور یہ سلسلہ میرے اوائل عمری کے بعد بھی برسوں تک قائم رہا ۔ میرے زمانے میں مکتبی تعلیم کا اولین مقصود فارسی کی تکمیل تھی جس کے لئے عربی کے مبادیات جاننا بھی ضروری ہوتا تھا اور اس سلسلہ میں میرے زمانہ طالب علمی میں درسیات فارسی بنیادی حیثیت رکھتی تھیں اور جو کتابیں اس وقت لازماً پڑھائی جاتی تھیں ان میں سے اکثر کے نام بھی موجودہ دانشگاہوں کے اساتذہ کو نہ معلوم ہوں گے ۔ کیوں کہ کالجوں کی فارسی تعلیم اس وقت منحصر ہے صرف چند کتابوں کے چند اقتباسات پر جن کو فرہنگوں کی مدد سے بغیر سمجھے ہوئے بھی یاد کیا جاسکتا ہے ۔ اب سے ساٹھ سال قبل تک ایک ایک کتاب کو تمام و کمال بسم اللہ سے تائے تمت تک پڑھا جاتا تھا ۔ اور اس تدفن کے ساتھ کہ رات کو ہر طالب علم گھنٹوں اس کا مطالعہ کرتا تھا اور

صبح کو جب استاد آتا تھا تو اس کا کام صرف رموز و غوامض کی تشریح ہوتا تھا۔

نثر فارسی میں گلستاں تو خیر ایسی کتاب تھی جس کو سبھی پڑھتے تھے اور وہ نسبتاً آسان بھی ہے۔ لیکن اس کے بعد جب سہ نثر ظہوری ۔ رسائل طغرا، شبنم شاداب ۔ دفاتر ابوالفضل وغیرہ اور نظم میں شاہنامہ، سکندر نامہ، قصائد عرفی، انوری، خاقانی، بدر چاچ، مثنویات خسرو و نظامی۔ غزلیات نظیری، فیضی، حافظ، فاریابی اور آخر میں اعجاز خسروی کی نوبت آتی تھی تو صرف وہی چند طلبہ اس منزل تک پہنچتے تھے جو فارسی کا صحیح ذوق رکھتے تھے۔

یہ ذوق ہندوستان میں غالب، صہبائی، شبلی، حالی تک قائم رہا۔ لیکن اس کے بعد جب مکتبی تعلیم کا رواج ختم ہو گیا اور انگریزی مدارس قائم ہوئے تو یہ ذوق صحیح معنی میں ختم ہو گیا۔

اب مختصراً ایران کا حال بھی سن لیجئے۔

ادبیات ایران کی تاریخ کا وہ دور جو عہد تیموری پر ختم ہوتا ہے، کلاسکل شاعری کا بڑا کامیاب دور تھا۔ لیکن اس کے بعد دفعتاً صفوی عہد میں مذہبی ردعمل کی وجہ سے اس کا رُخ بالکل پلٹ جاتا ہے اور درباری شاعری مذہبی رنگ اختیار کر لیتی ہے۔ چنانچہ اس دور میں سب سے زیادہ شہرت جس شاعر نے حاصل کی وہ محتشم کاشی تھا اور اس کی شہرت کا سبب صرف اس کا مناقبی ہفت بند تھا۔

عہد صفوی کے شعراء کی فہرست یوں تو خاصی طویل ہے ــــ بابا فغانی، اہلی شیرازی، اہلی ترشیزی، ہلالی، لسانی، وحشی اسی دربار کے شاعر تھے لیکن سب قدر دوم کے۔ نثر نگاروں کی فہرست اس سے زیادہ مختصر ہے اور ملا ظہیر الدین تفرشی کے سوا کوئی دوسرا قابل ذکر نثار ہمیں نظر نہیں آتا۔ اس عہد کی اسی شاعرانہ کساد بازاری کا نتیجہ تھا کہ شعرائے ایران نے دربار اکبری کا رُخ اختیار کیا جن میں عرفی اور طالب آملی بھی شامل تھے۔

عہد صفوی میں جو خلا سترھویں صدی عیسوی میں پیدا ہو گیا تھا وہ دو صدی تک پر نہ ہو سکا۔ البتہ اس کے بعد جبکہ انیسویں صدی میں قاچاری دور شروع ہوا تو پھر عہد تیموری کی یاد تازہ ہوئی، قاآنی، شیبانی اور یغما نے درباری شاعری کی خصوصیات کو زندہ کر دیا۔ لیکن یہ دور زیادہ دیر پا ثابت نہ ہوا اور ایران کے سیاسیات نے قومی شاعری کو جنم دیا۔ جو عہد ماضی کی کلاسکل شاعری سے بالکل مختلف تھی۔ اس دور کے شعراء میں سید محمد ادیب پشاوری نے تو بیشک ایک حد تک قدیم رنگ کو نبایا اور ملک الشعراء بہار نے بھی اس کا تتبع کیا، لیکن ابوالقاسم عارف قزوینی فرانسیسی شاعری سے متاثر ہو کر انداز بیان، تخیل و تعبیر اور تکنک سب کو یک لخت بدل دیا اور قدیم بزم سخن کی بساط بالکل الٹ کر رکھ دی۔

اس سلسلہ میں فارسی کلاسکل شاعری کی افادیت کا سوال ضرور پیدا ہوتا ہے، اور اس میں شک نہیں کہ اسکی حیثیت ذہنی عیاشی سے زیادہ نہ تھی۔ لیکن کیا کیا جائے اسی ذہنی عیاشی نے زبان کو وسعت بخشی۔ دماغ میں جلا پیدا کی۔ فکر و ذہن کو نقاشانہ نزاکتوں سے آشنا کیا۔ یہاں تک کہ اگر وہ وجود میں نہ آتی تو دنیا حافظ، خیام فردوسی و نظامی، عرفی و فیضی۔ جامی و خسرو سے بھی محروم رہتی۔

منظومات

سید شفقت کاظمی

دلچسپ سہی مرا فسانہ — دُہرائے گا تا بہ کے زمانہ
نیند آئی ہے تیرے دل جلوں کو — یہ بھی نہ ہو موت کا بہانہ
ہم اُن کے سوا نہ تھے کسی کے — اتنا بھی نہ دوستوں نے جانا
دو حرف تھی اپنی بات لیکن — یاروں نے بنا دیا فسانہ
ساتھی میرے جس طرف سدھارے — میں بھی ہوں اسی طرف روانہ
ہم اپنی روش بدل نہ پائے — ہم عمر حریف تھا زمانہ

لگتا نہیں جی وطن میں شفقت
ڈھونڈھیں کہیں اور اب ٹھکانا

اعزاز افضل

قافلہ بن کے ذرا پھیل تو اے شوقِ سفر
منزلیں بھیڑ لگا دیں گی سرِ راہ گذر
میری رفتار کا اک عکس ہے ہر راہ گذر
میں کسی نقشِ کفِ پا کا نہیں دست نگر
میکدہ آج نمائشگہِ قحطِ مئے ہے
کس قرینے سے سجے رکھے ہیں خالی ساغر

شارق میرٹھی

کہنے کو ہزار ہا گلے ہیں ۔۔۔ خاموش ہیں ہم کہ لب سلے ہیں
بیٹھے ہیں یونہی خفا ہم اُن سے ۔۔۔ شکوے ہیں نہ دل میں کچھ گلے ہیں
دل ان کو دعائیں دے رہا ہے ۔۔۔ جن سے ہمیں رنج و غم ملے ہیں
اشک آ گئے آنکھ میں خوشی کے ۔۔۔ بچھڑے ہوئے دوست جب ملے ہیں
ہاں منزل شوق ہے انھیں کی ۔۔۔ کانٹے جنھیں راہ میں ملے ہیں
ہم سے نہیں جیسے کچھ تعلق ۔۔۔ وہ جب بھی ملے ہیں یوں ملے ہیں
کیا ہوگا بہار میں رفو سے ۔۔۔ دامانِ جنوں کہیں سلے ہیں
اکثر ہمیں جادۂ طلب میں ۔۔۔ ناکامی سے حوصلے ملے ہیں
غیروں سے نہیں کوئی شکایت ۔۔۔ اپنوں سے فقط ہمیں گلے ہیں

سمجھاتے ہیں سب ہمیں کو شارق
کیا کیا ہمیں مہرباں ملے ہیں

اب تو اس بزم میں یوں نیش زنی ہوتی ہے
پردۂ لطف میں خاطر شکنی ہوتی ہے
کوئی دے جاتا ہے چپکے سے تسلی دل کو
جب مری شام غریب الوطنی ہوتی ہے
کس طرح کیجئے اب اُن سے تغافل کا گلہ
لب ہلاتے ہیں تو خاطر شکنی ہوتی ہے
سامنے آکے ذرا ہم سے ملاؤ نظریں
کہیں پردے سے بھی ناوک فگنی ہوتی ہے
شامِ غم آتی ہے اک ایسی گھڑی بھی شارق
آپ خود اپنے پہ جب خندہ زنی ہوتی ہے

ندیم جعفری :-

تو نے پلکوں پہ مری آ کے سجائے ہیں گُہر ایک یہ بھی ہے ترا زاویۂ حسنِ نظر
وہ در و بام پہ مہتاب و کواکب رخشاں اور وہ تیرے لئے جشن سرِ راہِ گذر
تیرے لہجے کی حلاوت، تری باتوں کی مٹھاس موج در موج بہا جاتا ہے رس کا ساگر
پاؤں زخمی بھی ہوئے راہ کے کانٹے نہ ہٹے اور کیا چارۂ تدبیر ہے یارانِ سفر
یہ سمجھ لے کہ رہ و رسم وہیں ختم ہوئی اجنبی دیس میں یاد آئیں بھی ہم لوگ اگر
تشنہ رہ جاتے ہیں تمثیل کے کتنے پہلو ان مقامات پہ رہ جاتا ہے ادراکِ بشر

۲

رہ گیا باغ کے سینے میں فقط زخمِ بہار لہلہاتے ہیں صنوبر نہ کہیں سرو و چنار
تیز کچھ اور بھی ہو جائیں گی غم کی کرنیں اور ستاروں کی بھی کچھ رُک نہ سکے گی رفتار
ہم نے دانستہ اُسے خضر سے تعبیر کیا مل گیا ہم کو بھٹکتا ہوا اک راہسپار
کہیں تفہیم کے پہلو بھی نکل آئیں گے
اُڑ رہا ہے سرِ منزل بڑی شدت سے غبار

اعجاز ڈیروی :-

ڈھل ہی جائیں گے درد کے سائے کوئی اتنا نہ غم سے گھبرائے
لوگ دُھرائیں گے ہمارے بعد وہ فسانہ جو ہم نہ کہہ پائے
آہ وہ اپنی داستانِ حیات جس کو کہتے ہوئے حیا آئے
یاد آئے جو وہ شبِ ہجراں اور تاریک ہو گئے سائے
عشق آزار تو نہیں اے دوست ہاں مگر جس کو راس آ جائے
ہم تو اعجاز اک ستمگر سے
ربطِ الفت بڑھا کے پچھتائے

برق فتحپوری:۔

زمانے بھر کی نہ گاؤ بہت اُداس ہے دل
حدیث یار سناؤ بہت اُداس ہے دل

کہاں بہار کہاں قسمتِ اسیرِ قفس!
نہ سبز باغ دکھاؤ بہت اُداس ہے دل

ہے دل بھی کعبہ، نہ ڈھاؤ اسے بتو للّٰلہ!
خدا کو بھول نہ جاؤ بہت اُداس ہے دل

کبھی ہماری شبِ غم کی بھی سحر ہوگی؟!
شب فی سحر کے خداؤ بہت اُداس ہے دل

میں ہنس رہا ہوں مگر اپنی غم نصیبی پر
مری ہنسی پہ نہ جاؤ بہت اداس ہے دل

دعائیں دے کے بڑی عمر کی مجھے اے برق
حیات غم نہ بڑھاؤ بہت اُداس ہے دل

الطاف شاہد:۔

ہے آج پذیرائیِ وحشت کی ضرورت
آواز دو ہر سنگ کو خاروں کو پکارو

کھل جائے گی تم پر بھی سہاروں کی حقیقت
کچھ دیر ابھی اور سہاروں کو پکارو

طوفان بھی کنارا ہے کنارا بھی ہے طوفاں
طوفاں کو پکارو نہ کناروں کو پکارو

وہ اس ادا سے گریۂ پیہم پہ مسکرائے
دامن کسی کا گوہرِ مقصد سے بھر گیا

شاہد نے بزمِ شعر میں روشن کیے چراغ
ناکام آرزو تھا مگر کام کر گیا

زِراہ لطف جو تکلیفِ گفتگو کرتے
تو ہم بھی آپ سے کچھ شرحِ آرزو کرتے

اِدھر بھی اک نگہِ دلستان و دل افروز
زبان تھک گئی ساقی سبو سبو کرتے

میرے کمالِ تمنا کی داد دے ظالم
اُٹھا رہا ہوں خوشی سے ہر ایک غم تنہا

یہ رہگذارِ وفا ہے کوئی مذاق نہیں
حضور چل کے دکھائیں تو دو قدم تنہا

The Jamia Educational Quarterly

دی جامعہ ایجوکیشنل کوارٹرلی

جامعہ تعلیم ملی ملیر (کراچی) تعلیم و ادب کی جو ہمہ گیر خدمات انجام دے رہا ہے، یہ سہ ماہی رسالہ اُسی سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے۔
پرچہ ۔ ڈاکٹر محمود حسین خاں، چودھری محمد علی اور ڈاکٹر اسمٰعیل سعد کی مشترکہ ادارتی نگرانی میں گذشتہ کئی سال سے انگریزی میں نکلتا ہے اور تعلیم و تدریس کے مسائل کے لئے مخصوص ہے۔

زیر نظر شمارہ اکتوبر ۶۳ء کی سہ ماہی سے تعلق رکھتا ہے۔ اس میں فاضل مقالہ نگاروں نے بعض نہایت اہم تعلیمی و فنی مسائل پر بحث کی ہے۔ ڈاکٹر سید محمد جعفر نے سائنس کی تدریس کے موجودہ طریقہ کار سے بے اطمینانی کا اظہار کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اس میں بنیادی تبدیلیوں کی ضرورت ہے۔ ڈاکٹر ایم۔ ایس جیلانی نے معلم کے سماجی منصب پر عالمانہ بحث کی ہے۔ ڈاکٹر اسمٰعیل سعد نے افلاطونی فلسفہ تعلیم کے حسن و قبح پر روشنی ڈالی ہے اور ڈاکٹر محمد حسین خاں نے پاکستان کے کتب خانوں کی ترقی کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے ـــــ اس کے علاوہ اور کئی اہم مقالات اس نمبر میں شامل ہیں اور ہمارے موجودہ تعلیمی مسائل کے حل میں مدد کرتے ہیں۔

پرچہ اس لائق ہے کہ بڑی جماعتوں کے طلبہ اور اساتذہ دونوں اس کا مطالعہ کرتے رہیں۔ زیر نظر شمارہ دو روپے پچیس پیسے میں اور پورے سال کے لئے چاروں پرچے آٹھ روپیہ میں جامعہ انسٹی ٹیوٹ آف ایجوکیشن ملیر (کراچی ۳۳) سے حاصل کئے جا سکتے ہیں۔

ارمان نبی

ارمان قادری کی نعتوں اور منقبتوں کا مجموعہ ہے۔ نعت گوئی یوں تو بظاہر بڑی آسان چیز ہے اور ہر موزوں طبع، اس باب میں کچھ نہ کچھ کہہ سکتا ہے۔ لیکن اس موضوع کو شاعرانہ حسن کاریوں سے ہم آہنگ کرنے کے لئے ایک خاص قسم کے متصوفانہ مزاج کے ساتھ آنحضرت کی ذات گرامی سے والہانہ شیفتگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ ارمان قادری کی نعتوں کا بیشتر حصہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے جو کچھ کہا ہے رسماً نہیں کہا بلکہ جذبہ کی گہرائیوں کے ساتھ کہا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کا کلام لطف و اثر سے خالی نہیں ہے۔

بچاس نعتیہ نظموں کا یہ مجموعہ تقریباً سو صفحات پر مشتمل ہے اور ایک روپیہ پچیس پیسے میں سیرت پبلشرز امروہہ (یو۔ پی) سے مل سکتا ہے۔

حیات آشوب

از۔ امداد صابری

ناشر۔ رگھو ناتھ پرشاد۔ گلی جابیر والی تیلی واڑہ دہلی۔ قیمت۔ دو روپیہ

ماسٹر پیارے لال آشوب، انیسویں صدی عیسوی کی اُن اہم شخصیتوں میں ہیں جن کا نام محمد حسین آزاد، مولانا حالی،

ڈپٹی نذیر احمد، منشی ذکاء اللہ، سرسید، غالب اور سید احمد دہلوی کے ناموں کے ساتھ لیا جاتا ہے۔ وہ صرف یہی نہیں کہ ان کے ہم عصر تھے بلکہ بعض معاملات میں وہ غالب، حالی اور آزاد کے معاونوں میں بھی تھے۔ افسوس کہ برصغیر کی تعلیمی و تدریسی اور علمی و ادبی تاریخ میں اب تک انھیں وہ مقام نہیں دیا گیا جس کے مستحق تھے۔

امداد صابری صاحب نے غالباً پہلی بار آشوب پر تفصیلی قلم اٹھایا ہے۔ اور ان کی سیرت و سوانح کے ساتھ ان کی علمی و ادبی خدمات اور تعلیمی و تدریسی کارناموں کا مفصل جائزہ بھی لیا ہے۔ یہ کتاب، آشوب کے توسط سے انیسویں صدی کے بعض ایسے مسائل اور ان کے معاصرین کے بعض ایسے حالات سے روشناس کراتی ہے جو کسی اور جگہ نہیں ملتے۔ اسی لئے اس کتاب کا مطالعہ نہ صرف، آشوب کے زندگی بلکہ اس زمانے کی عام ادبی و صحافتی رجحانات سے آگاہی کے لئے ضروری ہو جاتا ہے۔

آئینہ حیرت حیرت شملوی کی غزلوں کا مجموعہ ہے۔ حیرت اردو کے ان چند کہنہ مشق شاعروں میں سے ہیں جنھیں کلاسیکل غزل کا نمائندہ کہہ سکتے ہیں۔ یوں تو دور حاضر میں غزل کو ہر قسم کے خیالات و موضوعات کا متحمل بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ لیکن زبان کا وہ رکھ رکھاؤ اور لب و لہجہ کا وہ تیکھا پن جس کے بغیر غزل، غزل نہیں رہتی۔ بہت کم نظر آتا ہے۔ ہمارے غزل گو شعراء عموماً اس بات کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ فکر و خیال کی ندرت کے باوجود غزل ایک مخصوص مزاج رکھتی ہے اور اس مزاج کا تعلق جتنا زبان و بیان کی فنی مہارت سے ہے اتنا موضوعات و خیالات نہیں ہے۔

حیرت شملوی غزل کے اس مزاج سے آشنا ہیں، وہ جانتے ہیں کہ غزل میں تیکھا پن، برجستہ و شگفتہ اظہار بیان کے بغیر پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا کلام اگرچہ بلحاظ موضوع و بیان، بہت سادہ ہے، پھر بھی اس میں ایک ایسی پرکاری اور ایک ایسا بانکپن ملتا ہے جس سے آج کے بہت سے غزل گو محروم ہیں۔ بطور نمونہ چند اشعار دیکھئے۔

حیرت کے غمکدے میں خوشی کا گذر کہاں — تم آگئے تو رونق کاشانہ ہو گئی

درونِ سینۂ دل درد مند رکھتا ہوں — ہزار شکر کہ فطرت بلند رکھتا ہوں

کاٹنا جس کا سخت مشکل تھا — وہ بھی آخر گھڑی گذر ہی گئی

سرخوش اپنی جگہ اچھی ہے غم اپنی جگہ — یعنی وہ اپنی جگہ اچھے ہیں ہم اپنی جگہ

کوئی صورت تو یکسوئی کی نکلے — جو ہونا ہے وہ ہو جائے بلا سے

طائر کوئی آزاد اگر ہے بھی تو کیا ہے — محروم پر و بال ہے پہلے سے زیادہ

دامنِ شوق مرے ہاتھ سے چھٹ جائیگا — اس قدر کوئی کھینچے گا مجھے معلوم نہ تھا

کوئی ہمدم مرے ہمراہ مرے دوش بدوش — دو قدم چل نہ سکے گا۔ مجھے معلوم نہ تھا

پھر بھول گئے اپنے نشیمن کی تباہی — ہم سا بھی کوئی زود فراموش نہ ہوگا

کتاب دو روپے میں مکتبہ الحسنات رام پور (یو۔ پی) سے مل سکتی ہے۔

تاریخ صحافت اردو (حصہ اوّل) از۔ امداد صابری
ناشر۔ صابرہ بک ڈپو چوڑی والان دہلی۔ قیمت۔ تین روپے آٹھ آنہ

یہ اردو صحافت کی تاریخ کا پہلا حصہ ہے جس میں آغاز سے لیکر ۱۸۵۷ء تک کی اردو صحافت پر محققانہ نظر ڈالی گئی ہے اب تک اردو صحافت پر جو کچھ لکھا گیا ہے۔ امداد صابری صاحب نے اسے بھی نظر میں رکھا ہے اور بڑی کاوش و محنت سے حقائق کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ دوسروں کی رائے کے برعکس ان کی تحقیق یہ ہے کہ اردو کا پہلا صحافتی پرچہ — مرأۃ الاخبار یا شمس الاخبار نہیں بلکہ "جام جہاں نما" ہے۔ "جام جہاں نما" اول اول کلکتہ سے ۱۶ مارچ ۱۸۲۲ء کو جاری ہوا۔ یہ ہفتہ وار اخبار ہر بدھ کو فارسی زبان میں نکلتا تھا۔ ۲۳ مئی ۱۸۲۲ء سے یہ اردو ضمیمہ کے ساتھ شائع ہونے لگا۔

امداد صابری صاحب نے ۱۸۲۲ء اور ۱۸۵۷ء کے درمیانی عہد کے تقریباً ایک سو اردو اخبار و رسائل پر تبصرہ کیا ہے اور صحافتی تاریخ کے ساتھ اس دور کی ساری تمدنی و سیاسی اور علمی و ادبی روایات کو سمیٹ لیا ہے۔ ۱۸۵۷ء سے پہلے اور اسکے فوراً بعد برطانوی حکمرانوں نے برصغیر پر عموماً اور مسلمانوں پر خصوصاً جو ظلم و ستم روا کر رکھا تھا۔ اس کی مکمل تصویر مختلف اخبارات کے اقتباسات کے ذریعہ مصنف نے ہمارے سامنے پیش کر دی ہے۔ انگریزوں کی اس سخت گیر حکمت عملی کا عوام پر کیا ردعمل تھا اور اس ردعمل کا اظہار اس زمانے کے صحافی کس بے باکی سے کرتے تھے۔ اس کا اصل اندازہ بھی تاریخ صحافت کے مطالعہ کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ بہادر شاہ ظفر اور اس زمانے کے دوسرے علماء و فضلاء پر غدر کے ہنگامے کے بہانے کیا کیا ستم توڑے گئے، اور مسلمانوں کی ملی و تہذیبی تحریکوں پر کیسے کیسے سخت وار کئے گئے۔ ان سب کی جزئیات آپ کو اس کتاب میں ملے گی —۔ گویا یہ کتاب انیسویں صدی کے نصف اول کی تاریخ کا ایسا آئینہ ہے جس میں برصغیر کی زندگی کا ہر پہلو اپنے حقیقی خدوخال کے ساتھ صاف نظر آتا ہے — یقین ہے کہ اردو صحافت میں یہ کتاب سنگ میل ثابت ہوگی۔

(۱) ۱۸۵۷ء کے مجاہد شعراء
(۲) ۱۸۵۷ء کے غدار شعراء

مولانا امداد صابری نے اردو صحافت و ادب کی تاریخ میں بحیثیت محقق ایک ایسی جگہ بنالی ہے جسے اردو کا کوئی شعبۂ تحریر نظر انداز نہیں کر سکتا — تحقیق کو عموماً گورکنی کہا جاتا ہے۔ صرف اس وجہ سے کہ ہمارے محققین موضوعات کے انتخابات میں افادیت کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ نتیجۃً ان کی دیدہ ریزی و محنت کوہ کندن وکاہ برآوردن زیادہ اہم نہیں ہوتی — امداد صابری کے تحقیقی کاموں کی نوعیت اس گورکنی سے بالکل مختلف ہے۔ چونکہ صحافت و ادب کے ساتھ انھیں تاریخ، سیاست اور عمرانیات سے بھی گہرا شغف ہے اس لئے وہ اپنی کسی علمی و ادبی تحقیق کو افادیت سے الگ نہیں ہونے دیتے۔

ان کے تالیفی و تصنیفی کاموں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ صرف اہم موضوعات کو ہاتھ لگاتے ہیں اور سرسری امور پر سر نہیں کھپاتے۔ زیر نظر تحقیقی کتابوں سے ان کے کام کی نوعیت کا اندازہ کرنا آسان ہو جاتا ہے۔ "۱۸۵۷ء کے مجاہد شعراء" میں انھوں نے ان شاعروں کا ذکر کیا ہے جو اس جنگ آزادی میں اپنے ہم وطنوں کے ساتھ تھے اور دوسری کتاب میں ایسے شاعروں کے حالات پر تبصرہ ہے جو انگریزوں کے خیر خواہ تھے۔ یہ کام بڑا مشکل تھا۔ امداد صابری صاحب نے قدیم تذکروں کے ساتھ اردو کے سارے قدیم اخبار و رسائل کی برسوں چھان بین کی ہوگی تب کہیں جا کر یہ تحقیقی کام مکمل ہوا ہوگا۔

ان کتابوں میں فاضل مصنف نے شاعروں کے سوانح حیات کے ساتھ ان کی شاعرانہ حیثیتوں پر بھی تبصرہ کیا ہے اور کلام کا وافر نمونہ بھی دیدیا ہے۔ چنانچہ ان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ جو لوگ اردو شاعری کو محض گل و بلبل کا افسانہ اور اسکے شاعروں کو لکیر کا فقیر خیال کرتے ہیں وہ غلطی پر ہیں اردو شاعری اور اس کے شاعروں نے ہمیشہ اپنے عصری رجحانات کا ساتھ دیا ہے۔ اور برصغیر کی زندگی کا کوئی ایسا شعبہ نہیں ہے۔ جس پر وہ اثر انداز نہ ہوئے ہوں یا جس نے ان کو متاثر نہ کیا ہو۔

یہ دونوں کتابیں سفید کاغذ پر عمدہ کتابت و طباعت کے ساتھ شائع کی گئی ہیں۔ پہلی کتاب چھ روپے ۹۴ پیسے میں اور دوسری کتاب دو روپے پچاس پیسے میں مکتبہ شاہراہ دہلی سے حاصل کی جاسکتی ہیں۔

تاریخ سیاست سندھ

مصنف :- میر رحیم داد خاں۔ مولائی شیدائی۔
مترجم :- محمد رحمت اللہ قریشی۔

ناشر:- مینارہ بک اسٹور ۱۱۴ مینارہ روڈ سکھر۔ قیمت :- ایک روپیہ پچیس پیسے۔

سندھ کا علاقہ، نہ صرف یہ کہ دنیا کے قدیم ترین تہذیبی مرکزوں میں سے ہے۔ بلکہ مسلم ثقافت و تہذیب کی پہلی اینٹ بھی برصغیر کے اسی علاقے میں رکھی گئی ہے۔ چنانچہ پاکستان کی سیاسی و تمدنی تاریخ میں اس خطہ کو جو اہمیت حاصل ہے وہ اہل علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔ لیکن اس کی سیاسی تاریخ پر ابھی خاطر خواہ کام نہیں ہوا۔ ضرورت اس کی ہے کہ اس علاقے کی مبسوط تاریخ لکھی جائے اور اس علاقے کے متعلق بعض متعصب مورخین کی غلط بیانیوں کی تردید کی جائے۔

یہ امر باعث مسرت ہے کہ اہل سندھ اس سلسلے میں غافل نہیں ہیں اور کچھ نہ کچھ کر رہے ہیں زیر نظر کتاب ان کوششوں کا عملی ثبوت ہے جس میں مولانا شیدائی صاحب نے سندھ کی چار ہزار سالہ سیاسی تاریخ کا جائزہ لے کر اس علاقے کے صحیح خدوخال نمایاں کئے ہیں۔ کتاب اگرچہ مختصر ہے لیکن اس کی جامعیت مصنف کی سیاسی و تاریخی دقت نظر کا ثبوت دے رہی ہے۔ کیا اچھا ہوتا یہ کتاب بہتر صورت میں شائع کی جاتی۔ کتاب کا سرورق۔ جلد بندی۔ کتابت اور طباعت سب بہت معمولی ہے۔

فاروق اعظم نمبر

ماہنامہ "فیض الاسلام (راولپنڈی) نے "فاروق اعظم نمبر" بڑے سلیقے سے شائع کیا ہے۔ اردو میں مولانا شبلی پہلے شخص ہیں جنھوں نے بڑے شغف و انہماک سے حضرت عمرؓ کی عظیم شخصیت پر قلم اٹھایا اور سوانح نگاری کا ایک ایسا نمونہ یادگار چھوڑ گئے جو اس فن کا معیار قرار پایا اس کے بعد اور کئی کتابیں اس موضوع پر لکھی گئی ہیں لیکن وہ "الفاروق" کے مرتبہ کو نہیں پہنچتیں۔ حضرت عمر اسلام کی بنیاد مضبوط کرنے والوں میں ہیں اور ان کی انفرادی و اجتماعی زندگی میں متعدد ایسی باتیں ملتی ہیں جو ایک اسلامی ریاست کے لئے مشعل راہ بن سکتی ہیں۔ ضرورت صرف ایک ایسے ادارہ کی ہے جو صرف تقریری و تحریری طور پر نہیں، بلکہ عملاً اس طرف توجہ دلاتا رہے۔

ماہنامہ فیض الاسلام نے خاص نمبر کے ذریعہ اس کام کی بنا ڈال دی ہے۔ شاہ ولی اللہ سے لے کر آج تک کے معتبر لکھنے والوں کے مقالات اس نمبر کی زینت ہیں۔ اور حضرت عمر فاروق پر ایسا مواد فراہم کرتے ہیں جو کسی اور کتاب میں ایک جگہ نظر نہیں آتا۔ بعض اچھی نظموں کی شمولیت نے اس نمبر کی ادبیت و جامعیت میں اور بھی اضافہ کر دیا ہے امید ہے کہ یہ نمبر عام و خاص دونوں میں پسند کیا جائے گا۔

یہ خاص نمبر دو روپے میں انجمن فیض الاسلام راولپنڈی سے مل سکتا ہے۔

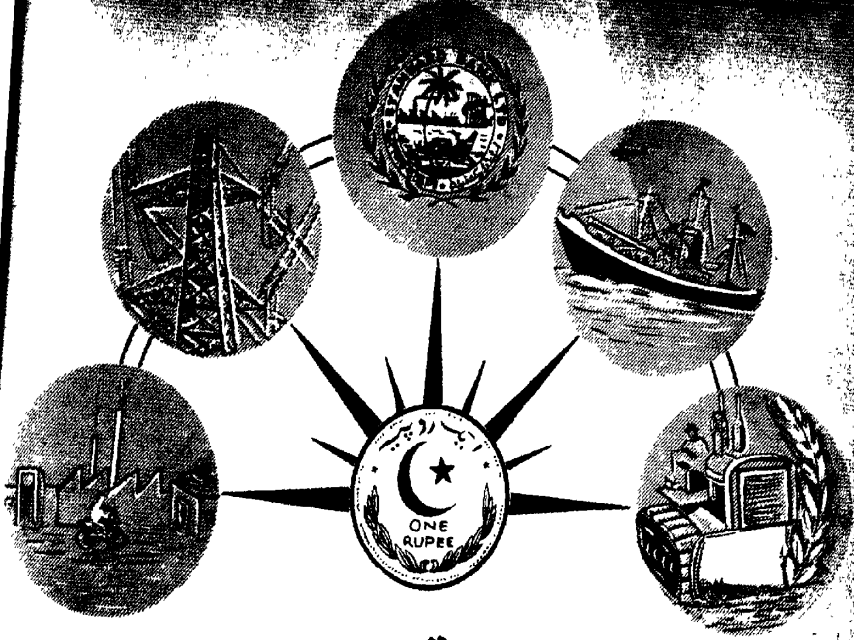
رجسٹرڈ نمبر ۲۳۶۲

نگار پاکستان کا خاص شمارہ

مصحفی نمبر

جس میں اردو غزل کے مسلم الثبوت استاد شیخ غلام ہمدانی "مصحفی" کی تاریخ پیدائش و جائے ولادت کی تحقیق، انکی ابتدائی تعلیم و تربیت، انکی شاعری کے آغاز و تدریجی ارتقا، انکی تالیف و تصانیف، انکی غزل گوئی و مثنوی نگاری۔ ان کے معاصر شعراء و ادباء اور انکے اپنے دور کے مخصوص علمی و ادبی رجحانات پر محققانہ و عالمانہ بحث کی گئی ہے۔ اسمیں مولانا نیاز فتحپوری کے متعدد مقالوں کے علاوہ دوسرے معروف نقادوں کے مضامین شامل ہیں۔ غرض مصحفی کی تذکرہ نگاری شخصیت اور شاعری کے متعلق سارے مباحث اس خاص نمبر میں اس قدر حسن و ترتیب و متوازن کاوش و استدلال کے ساتھ پیش کئے گئے ہیں کہ مصحفی کو سمجھنے کیلئے کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

قیمت تین روپے -/3

ادارۂ ادب عالیہ۔ کراچی ۔۱۸

ایک روپیہ
ONE RUPEE
ساری اقتصادی ترقی
دولت ہی کی مرہونِ منت ہوتی ہے
پاکستان اقتصادی ترقی کی دوڑ میں بڑی تیز رفتاری کے ساتھ آگے بڑھ رہا ہے اور اس رفتارِ ترقی
میں اسٹینڈرڈ بینک لمیٹڈ بحمد اللہ اعانت اور خدمت کا نہایت ہی اہم فریضہ انجام دے رہا ہے۔
اسٹینڈرڈ بینک لمیٹڈ کی ملک کے دونوں بازوؤں میں پھیلی ہوئی
۲۸ شاخیں
ہیں جہاں بینکنگ سے متعلق ہر قسم کے کاروبار بشمول زرمبادلہ بحسن انجام دیئے جاتے ہیں۔
پانچ مزید شاخیں انشاء اللہ عنقریب ہی مغربی پاکستان میں منٹگمری اور جہلم اور مشرقی پاکستان
میں نرائن گنج، کھلنا اور موتی جھیل ڈھاکہ میں کھل رہی ہیں۔
اسٹینڈرڈ بینک لمیٹڈ
ہیڈ آفس محمدی ہاؤس میکلوڈ روڈ کراچی
SBL. 63/14

فروری

مدیر اعلیٰ ۔ نیاز فتحپوری

نگار پاکستان

سالانہ چندہ
دس روپے

قیمت فی کاپی
پچھتر پیسے

PBL
PREMIER BANK LIMITED
PAKISTAN
زندگی نام ہے کل کا
آج جس کا آغاز ہے
اقتصادی ترقی زندگی کے تحفظ کی ضامن ہے
پریمیئر بینک لمیٹڈ
اقتصادی، تجارتی اور صنعتی دشواریوں میں آپ کی معاونت کرتا ہے
پریمیئر بینک لمیٹڈ
اپنے تربیت یافتہ عملے اور نمائندوں کے ذریعہ ملک کی اقتصادی ترقی میں
اہم فرائض انجام دے رہا ہے
پریمیئر بینک لمیٹڈ
سنٹرل آفس - قمر ہاؤس - بندر روڈ، کراچی
ORIENT
PBL/5

استعمال کیجئے
سنکارا
اور ہنسی خوشی روزے
رکھیے...
سنکارا تھکن دور کرنے اور تازہ دم ہونے کا
بہترین ذریعہ ہے۔ اس مکمل اور متوازن ٹانک کے
روزانہ استعمال سے ضروری قوت اور توانائی
حاصل کیجئے اور تمام روزے ہنسی خوشی رکھیے۔
حیاتین آمیز ٹانک
سنکارا
گھر کے ہر فرد کے لئے ہر موسم میں یکساں مفید
ہمدرد
ترکیب استعمال
بوقت سحر
چار چھوٹے چمچے استعمال کرنے سے
دن بھر کے لئے مکمل غذائیت
حاصل ہو جاتی ہے۔
بوقت افطار
چار چھوٹے چمچے استعمال کرنے سے
توانائی بحال
ہو جاتی ہے۔
ہمدرد (وقف) لیبوریٹریز پاکستان
کراچی ڈھاکہ لاہور چٹاگانگ
Cinkara
HC-13/1014
united

آسٹرملک کا زمانہ

مسرتوں سے بھرپور ہوتا ہے!

وہ مائیں جو اپنے بچّے کو آسٹرملک پر پرورش کرتی ہیں ان کا زمانہ مسرتوں سے بھرپور ہوتا ہے۔ آسٹرملک بچّے کو تندرست و مطمئن رکھتا ہے جس کی بدولت اُسے چین و آرام نصیب ہوتا ہے۔ دوسری طرف ماں [illegible] اولاد کو ہر طرح خوش و خرّم دیکھتی ہے۔

جی ہاں، آسٹرملک بچّے کی صحت اور مناسب نشو و نما کے لئے مضبوط بنیادیں قائم کر دیتا ہے۔

آسٹرملک اعلیٰ اور خاص قسم کے دودھ سے تیار کیا جاتا ہے۔ اس میں فولاد ملایا گیا ہے تاکہ بچّوں میں خون کی کمی نہ ہونے پائے اور ہڈیوں اور دانتوں کی مضبوطی کے لئے وٹامن ڈی بھی شامل کیا گیا ہے۔ اسی لئے اپنا دودھ خشک ہو جانے پر یا اس کی کمی پوری کرنے کے لئے دانشمند مائیں پورے اعتماد کے ساتھ بچّوں کو آسٹرملک دیتی ہیں۔

ٹیلیفون ۳۴۶۹۳
رجسٹرڈ نمبر ایل ۲۴۶۲

مدیر اعلیٰ
نیاز فتحپوری

نائب مدیران
فرمان فتحپوری عارف نیازی

زر سالانہ
دس روپے

قیمت فی پرچہ
پچھتر پیسے

نگار پاکستان - ۳۲ گارڈن مارکیٹ - کراچی ۳

منظور شدہ برائے مدارس کراچی - بموجب سرکلر نمبر ڈی/ایف یو پی - بی ۳۶۶۹ - ۶۸ محکمہ تعلیم کراچی

پرنٹر پبلشر - عارف نیازی نے انٹرنیشنل پریس کراچی سے چھپا کر ادارہ ادب عالیہ سے شائع کیا - کتابت - عالم علی خاں

اشتہار

نگار پاکستان کا خصوصی شمارہ

خدا نمبر

شائع ہو گیا

خدا کیا ہے؟ خدا کا تصور کب اور کیسے پیدا ہوا؟ مختلف مذاہب میں اس تصور نے کس طرح جنم لیا؟ اس کی ارتقائی صورتوں نے تمدنِ انسانی پر کیا اثر ڈالا؟ بندے اور خدا کا تعلق کیا ہے؟ اس تعلق کی تعبیر کس کس انداز میں کی گئی ہے، انبیائے کرام، مصلحین اور مجددین کے ارشادات اس کے متعلق کیا ہیں؟ ان ارشادات کو اقوامِ عالم نے کس طرح اپنایا ہے؟ اسلام کا موقف اس باب میں کیا رہا ہے اور اس موقف کو مذاہبِ عالم سے کیوں برتر خیال کیا گیا ہے؟

یہ اور اس قسم کے بہت سے اہم سوالات ہیں جو خدا اور مذہب کا نام آتے ہی ہر باشعور انسان کے ذہن میں ابھرتے ہیں لیکن افسوس کہ اردو میں کوئی ایسی کتاب موجود نہیں ہے جو اہلِ فکر و دانش کی پیاس اس سلسلے میں بجھا سکے۔

نگار کا "خدا نمبر" اس نوع کا پہلا صحیفہ ہے۔ جس میں مذکورہ سوالات کا نہایت مدلل و مشرح جواب دیا گیا ہے۔

(اپنے قریبی بک اسٹال سے طلب کریں)

قیمت ——— تین روپے

نگار پاکستان سنہ ۱۹۶۴ء کا سالنامہ
تذکروں کا تذکرہ نمبر
بہت جلد شائع کیا جا رہا ہے
جو اردو زبان و ادب کی تاریخ میں پہلی بار انکشاف کرے گا کہ:-
۱ تذکرہ نگاری کا فن کیا ہے؟
۲ اس کی امتیازی روایات و خصوصیات کیا رہی ہیں؟
۳ تذکرہ نگاری کا رواج کب اور کن حالات میں ہوا؟
۴ اردو فارسی میں آج تک کتنے تذکرے لکھے گئے ہیں؟
۵ ان تذکروں اور ان کے مصنفین کی کیا نوعیت ہے؟
۶ ان میں کتنے اور کن کن شاعروں کا ذکر آیا ہے؟
۷ ان سے کسی خاص عہد کی ادبی و سماجی فضا کو سمجھنے میں کیا مدد ملتی ہے؟
۸ ان تذکروں میں اردو فارسی زبان و ادب کا کتنا بیش بہا خزانہ محفوظ ہے؟
۹ یہ خزانہ ادب کے تاریخی۔ تحقیقی، سوانحی اور تنقیدی شعبوں کے لئے کس درجہ مفید اور کتنا اہم ہے؟
ضخامت ــــ تقریباً ۲۵۰ صفحات
قیمت ــــ چار روپے

نگار پاکستان

داہنی طرف سرخ صلیبی نشان اس بات کی علامت ہے کہ آپ کا چندہ اس شمارہ کے ساتھ ختم ہوگیا

فہرست

۴۳واں سال	فہرست مضامین جنوری ۱۹۶۴ء	شمارہ (۲)

ملاحظات

جنرل ایوب خاں میری نگاہ میں
اب سے پانچ سال پہلے جون ۵۹ء میں

کہا جاتا ہے کہ حکومت پاکستان پچھلے گیارہ سال میں مختلف منزلوں سے گزر چکی ہے اور چونکہ اس وقت تک وہ اپنے کسی دور میں کامیاب نہیں ہوئی، اس لئے ہوسکتا ہے کہ موجودہ عسکری حکومت بھی ناکام رہے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ استدلال تمثیلی صحیح نہیں۔

یہ کہنا کہ پاکستان متعدد منزلوں سے گزر کر موجودہ موقف پر پہنچا ہے اس لحاظ سے تو درست ہے کہ حکومت کی پارٹیاں بدلتی رہیں، لیکن نوعیتِ حکومت کے لحاظ سے وہ سب ایک ہی سی تھیں۔ یعنی کہنے کو تو ان سب کا نام "جمہوریت اسلامیہ پاکستان" ہی تھا۔ لیکن عملی حیثیت سے وہ در اصل حکومتِ اشراف (Aristocracy) سے زیادہ کچھ نہ تھی جسے مفادِ عوام سے کوئی تعلق نہ تھا۔

بہرحال اس سے پہلے وہاں صرف ایک ہی انداز کی حکومت تھی، اس کی ایک ہی منزل تھی اور ارباب حکومت کا تصور اس کے سوا کچھ نہ تھا کہ وہ ملک کی تمام دولت کے مالک ہوجائیں اور اسی کا ردِّ عمل موجودہ عسکری حکومت ہے جسے ہم وہاں کا سب سے پہلا انقلاب کہہ سکتے ہیں اور پچھلی جماعتی حکومتوں کی تاریخ کو سامنے رکھ کر اس پر کوئی حکم لگانا درست نہیں۔

پاکستان کا موجودہ انقلاب، تاریخ امم کا کوئی نیا انقلاب نہیں۔ ہمیشہ یہی ہوا ہے کہ جب کسی حکومت کے خلاف عوام کا پیمانۂ صبر لبریز ہوجاتا ہے اور کوئی "مردِ غیب" ان میں ایسا پیدا ہوجاتا ہے جو تاثرات عوام سے صحیح کام لے تو بڑی سے بڑی حکومت کو بھی سپر ڈال دینا پڑتی ہے۔ پھر یہ تو بالکل یقینی امر تھا کہ پاکستان کی حکومتِ امراء و اشراف کسی نہ کسی دن ختم ہوکر رہے گی۔ لیکن اس کا وہم و گمان بھی نہ تھا کہ دورِ انقلاب اس قدر جلد آجائے گا اور وہاں کے سرمایہ داروں اور صاحبِ ثروت طبقہ کو چند سال سے زیادہ غارتگری کی فرصت نہ ہوگی۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ عوام کے خون کا ہر ہر قطرہ ان کی ملکیت ہے اور اس حقِ ملکیت سے دنیا کی کوئی قوت انھیں محروم نہیں کرسکتی۔ لیکن قدرت کے انتظامات بھی عجیب و غریب ہیں۔ بالکل خلاف توقع ناگہاں ایک شخص نمودار ہوتا ہے اور بیک جنبشِ شمشیرِ حکومت پاکستان کا سارا نقشہ بدل کر رکھ دیتا ہے۔

"نہ نادر بجا ماند و نے نادری"

پاکستان کے اس عسکری انقلاب کے بعد وہاں کیا ہوا اور کیا ہو رہا ہے۔ وہ ایسے غیر نمایاں نقوش نہیں ہیں جن کے اظہار کی ضرورت ہو۔ مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ مسلسل دس سال تک انسانی درندوں کے ناخن وچنگال کی اذیت میں مبتلا رہنے کے بعد بالکل پہلی مرتبہ وہاں کے عوام کو اطمینان وسکون کی سانس لینے اور یہ سمجھنے کا موقع ملا کہ عرصۂ حیات شاید اب ان پر زیادہ تنگ نہ رہے۔

اس میں شک نہیں کہ پاکستان کا عسکری انقلاب بین الاقوامی سیاست کا بھی بڑا اہم واقعہ تھا اور مختلف ممالک نے اس کے مختلف اثرات لئے۔ لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ ان اثرات کا تعلق زیادہ تر خود انھیں ملکوں کی اپنی سیاسیات سے تھا اور اس سے الگ ہو کر انھوں نے اس کی اہمیت پر کم غور کیا۔

چونکہ عسکری حکومت ایک نوع کی آمرانہ حکومت ہوتی ہے جس میں کوئی ایک مخصوص فرد سفید وسیاہ کا مالک ہو جاتا ہے۔ اس لئے موجودہ زمانہ میں جب کہ حکومت کا بہترین تصور یہ قرار دیا گیا ہے کہ عوام پر عوام ہی کی حکومت ہونا چاہئے، فوجی حکومت کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ جب کوئی ملک انتہائی پستی وانحطاط تک پہنچ جاتا ہے، تو معیاری بلندی تک پہنچنے کے لئے اس کو اسی برزخی دور سے گزرنا پڑتا ہے اور اس وقت پاکستان اسی برزخی دور سے گزر رہا ہے جس کو کچھ زمانے کے بعد کوئی اور صورت اختیار کرنا ہے جو یقیناً وہ نہیں ہوگی جو اس سے قبل جاگیردارانہ دورِ حکومت میں پائی جاتی تھی۔

بعض کا خیال ہے اور درست خیال ہے کہ جب تک کسی ملک کی ترقیاں کسی ٹھوس بنیاد پر قائم نہ ہوں ہم اس کے مستقبل کی طرف سے مطمئن نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ بعض حضرات پاکستان کی موجودہ عسکری حکومت کی طرف سے اس لئے غیر مطمئن ہیں کہ کوئی ایسی مستحکم ترقیاتی اسکیم ان کے سامنے نہیں ہے جو وہاں کی معاشی واقتصادی اُلجھنیں دور کر کے ان میں کوئی مستقل توازن پیدا کر سکے اور یہ اندیشہ غلط نہیں، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی بالکل صحیح ہے کہ دنیا کی کوئی ترقیاتی اسکیم کامیاب نہیں ہو سکتی ہے جب تک سب سے پہلے موانع ترقی کو دور نہ کیا جائے اور اسی لئے تعمیر کے لئے ایک حد تک تخریب بھی ضروری ہے، پاکستان میں بھی اسی عمل کی ضرورت تھی یعنی سب سے پہلے راستہ سے کانٹے ہٹانے کا سوال تھا اور وہاں کا خارزار ایسا معمولی خارزار نہ تھا جسے آسانی کے ساتھ دور کیا جا سکتا۔

بہرحال ہمارے نزدیک پاکستان اس وقت جس راہ پر کھڑا ہے وہ بڑی حد تک اسے منزلِ مقصود تک پہنچا سکتا ہے، اگر جنرل ایوب خاں کی ذہنیت میں کوئی تبدیلی پیدا نہ ہوئی یا کسی دوسری عسکری جماعت نے اس کی جگہ نہ لے لی، اور عسکری حکومت میں سب سے زیادہ اندیشہ اسی بات کا رہتا ہے۔

گو جنرل ایوب خاں کا تعلق اس وقت تک فوج ہی سے رہا ہے۔ لیکن ان کے بیانات سے جو اس وقت تک شائع ہو چکے ہیں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مدبر اور سیاستداں بھی ہیں اور تجربہ شاہد ہے کہ جب کوئی عسکری انسان سیاست میں آجاتا ہے تو وہ بڑا کامیاب ثابت ہوتا ہے۔

جنرل ایوب خاں نے پاکستان کا اندرونی مواد فاسد دور کرنے کے لئے جس جراحی سے کام لیا وہ یقیناً بڑی برمحل تدبیر تھی۔ اور اس سخت گیری کے بغیر کوئی اصلاحی قدم اٹھانا ممکن ہی نہ تھا۔ لیکن اسی کے ساتھ سب سے

زیادہ امید افزا بات یہ ہے کہ وہ اس عسکری تسلط کو آئین حکومت بنانا نہیں چاہتے، بلکہ آئندہ چل کر اسے وہ ایسی جمہوریت میں بدل دینا چاہتے ہیں جو دنیا کی تمام دوسری جمہوریتوں کا ساتھ دے سکے۔ پھر ہوسکتا ہے کہ وہ بالکل حکومت امریکہ کے نہج پر ہو (جیساکہ ان کے بعض بیانات سے مترشح ہوتا ہے) یا ملک کے حالات کے لحاظ سے اس کی نوعیت کچھ اور ہو بہرحال آئندہ جو صورت بھی پیدا ہو۔ یہ یقینی ہے کہ جاگیردارانہ دور غارتگری اب واپس نہیں آسکتا اور یہ بہت بڑی بات ہے۔

پاکستان کا یہ اندرونی خس و خاشاک دور کرنے میں ایوب خاں کب تک کامیاب ہوجائیں گے۔ اس کی کوئی مدت متعین نہیں کی جاسکتی تاہم حالات بتاتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ دو سال کے اندر راستہ بالکل صاف ہوجائے گا اور اس کے بعد وہ ان ترقیاتی اسکیموں کی طرف متوجہ ہوں گے (جن کی کامیابی کے بغیر کوئی ملک صحیح معنی میں آزاد و خودمختار نہیں کہا جاسکتا) اور اگر اس راہ میں بھی انھوں نے اسی تیزگامی و ثابت قدمی سے کام لیا تو ہم سمجھتے ہیں کہ دس سال کے اندر پاکستان بڑی حد تک خودکفیل ہوجائے گا اور وہ وقت آئے گا جب دوسرے ملکوں کی امداد سے بے نیاز ہوکر وہ اپنی سیاست خارجہ کی اصلاح کی طرف متوجہ ہوں۔

کیا میری یہ پیش گوئی غلط تھی ——؟

نزاع کفر و اسلام

شرک و بت پرستی کی روایتی و عقلی حیثیت

اور

ہمارے علمائے کرام کا صحیح موقف

میں دیکھتا ہوں کہ مسلمانوں کی بعض جماعتیں دوسری مسلم جماعتوں کو جو بعض عقائد میں ان سے متفق نہیں ہیں، بنہایت آزادی سے غیر مسلم کہہ دیتی ہیں جیسے احمدی جماعت کہ اسے بھی عموماً اسی خطاب سے یاد کیا جاتا ہے، لیکن یہ اصطلاح آجتک میری سمجھ میں نہیں آئی۔

غیر مسلم بڑی مبہم و غیر مذہبی اصطلاح ہے اور اس کی حیثیت بالکل ایسی ہی ہے جیسے ہم کسی کو بدمعاش یا کمینہ کہنا چاہیں لیکن ظاہر کریں اس طرح کہ "اس کے اطوار شریفانہ نہیں ہیں" یا کسی شخص کو بُرا کہنے کی جگہ یہ کہیں کہ "وہ اچھا آدمی نہیں ہے"۔ اس قسم کا انداز بیان مجلسی تہذیب و شائستگی کی لحاظ سے تو بیشک درست ہے۔ لیکن مذہبی گفتگو میں ایسے فقروں سے کام نہیں چلتا۔ غیر مسلم ایک سلبی اصطلاح ہے، ایجابی نہیں۔ اس لئے کھل کر بتانا پڑے گا کہ اگر ایک شخص ہمارے نزدیک مسلم نہیں ہے تو پھر کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ وہ کافر ہوگا یا مشرک ہوگا۔ اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ہم غیر مسلم کہنے کے بجائے اُسے صاف صاف کافر و مشرک کیوں نہ کہیں۔ لیکن ایسا دو ٹوک فیصلہ کرنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ اسلام و کفر کا حقیقی مفہوم کیا ہے اور ایک غیر مسلم کی حیثیت کے متعلق عقل و درایت کا کیا فیصلہ ہے۔

غیر مسلم کے مقابلے میں دو بہت کھلے ہوئے الفاظ قرآن میں استعمال کئے گئے ہیں "کافر و مشرک" لیکن اسی کے ساتھ یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہر وہ شخص جو دائرۂ اسلام سے خارج ہے، کافر یا مشرک ضرور ہوگا۔ یہ فیصلہ کرنے کے لئے ہم کو سب سے پہلے مسلم، کافر اور مشرک ان تینوں اصطلاحوں پر غور کر کے معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن یا شارع نے ان الفاظ سے کیا مفہوم مراد لیا ہے۔

ایمان۔ اسلام۔ مسلم۔ مومن

آئیے سب سے پہلے لفظ مُسلم پر غور کریں۔ عرب لٹریچر میں مسلم کا لفظ صرف دین اسلام کے ماننے والوں کے لئے استعمال ہوتا ہے اور آج کل بھی دنیا کے ہر لٹریچر میں مسلم بول کر یہی مراد لی جاتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ اس وقت اس لفظ کا استعمال زیادہ تر سوسائٹی یا جماعت کے مفہوم میں ہوتا ہے اور اس سے قبل عہد نبوی و قرون اولیٰ میں مسلم و مومن دونوں تقریباً ایک ہی مفہوم رکھتے تھے۔

قرآن میں مسلم و مومن کے الفاظ متعدد مقامات پر استعمال ہوئے ہیں۔ لیکن لفظ ایمان اور اس کے مشتقات بہ نسبت اسلام اور اس کے مشتقات کے بہت زیادہ نظر آتے ہیں ، یہاں تک کہ ایک مکی صورت کا نام ہی "المومنین" ہے ۔ ....

...... لیکن معنوی حیثیت سے اسلام زیادہ وسیع چیز ہے ۔ یہاں تک کہ اسے بالکل فطری جذبہ قرار دیا گیا ہے اور رسول اللہ سے قبل جو پیغمبر آچکے تھے ان کے بتلائے ہوئے مذہب کو بھی اسلام ہی سے تعبیر کیا گیا ہے ۔

اس میں شک نہیں کہ قرآن میں اسلام و ایمان کا استعمال اکثر و بیشتر ایک ہی مفہوم میں ہوا ہے ۔ لیکن کہیں کہیں صراحتاً ان میں تفریق بھی کردی گئی ہے ۔ چنانچہ سورۂ الحجرات میں ارشاد ہوتا ہے :-

"قَالَتِ الاعرابُ اٰمنّا قل لم تومنوا ولٰکن قولوا اسلمنا ولمّا یدخل الایمان فی قلوبکم وان تطیعوا اللہ ورسولہٖ لا یلتکم من اعمالکم شیئاً"

"اہل عرب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے ۔ تو اے رسول ان سے کہدو کہ تم ایمان نہیں لائے بلکہ صرف اسلام لائے ہو (یعنی اطاعت قبول کرلی ہے) اور جب ایمان تمھارے دلوں میں سما جائے گا (یعنی) اللہ و رسول کی (صحیح معنی میں) اطاعت کروگے تو تمھارے اعمال (خیر) میں کوئی کمی نہ ہوگی ۔"

اس کے علاوہ اور بھی بعض آیات ایسی ہیں جن سے ایمان و اسلام کے مفہوم کا فرق ظاہر ہوتا ہے اسلئے سب سے پہلے ایمان کا مفہوم متعین کرنے کی ضرورت ہے ۔

لغوی حیثیت سے لفظ ایمان کا مادہ امن ہے جس کے معنی ہیں ۔ اطمینان نفس ، بے خوفی اور اعتماد ، اسی لئے فقہ میں ایمان کا اصطلاحی مفہوم قرار پایا "اللہ ، اس کے رسول اور رسول کے پیغامات پر بھروسہ کرنا" (احیاء العلوم ۔ غزالی) لیکن غزالی کی یہ تعریف بھی مبہم ہے ۔

رسول اللہؐ کی ایک حدیث ہے کہ "جس کے دل میں ذرہ برابر ایمان ہے وہ بھی آگ سے محفوظ رہے گا" اس حدیث پر فقہا نے بھی غور کیا اور متکلمین نے بھی اور یہ موشگافیاں اتنی بڑھیں کہ ایمان کا صحیح مفہوم متعین ہونے کے بجائے اس میں اور گتھیاں پڑ گئیں اشعری اور ماتریدی جماعت نے بتایا کہ ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہے ۔ حنفی جماعت نے اس کے ساتھ زبان سے بھی اسکی تصدیق ضروری قرار دی اور خارجیوں نے عمل کو بھی لازم ٹھہرایا ۔ قرامطہ نے صرف زبان سے اقرار کرلینا کافی سمجھا ، جبریوں نے کہا کہ ایمان نام ہے معرفت خدا و قرآن کا عقل کے ذریعہ سے ۔ اسلاف پرست مسلمانوں نے ایمان نام رکھا قلبی ، اخلاقی اعتقاد کا اور اسی کے ساتھ زبان سے اس کے اظہار کا لیکن عمل خیر کو ضروری نہیں قرار دیا ، گو مرتبۂ بلند حاصل کرنے کے لئے اعمال حسنہ بھی ضروری تھے ۔ معتزلہ نے ایک اور نئی صورت پیش کی وہ یہ کہ اگر کوئی مسلمان کسی ایک گناہ کبیرہ کا بھی مرتکب ہو تو وہ نہ مسلمان ہے نہ کافر بلکہ منافق ہے ——— مرجیہ اور خارجی دونوں ایک دوسرے کے بالکل ضد تھے ۔ خارجی تو اعمال حسنہ اور گناہوں سے احتراز کو بھی ایمان کی ضروری شرط قرار دیتے تھے ۔ لیکن مرجیہ جماعت کہتی تھی کہ ہر وہ شخص جو اپنے کو مسلم کہتا ہے مسلم ہے یہ جماعت ابتدا عہد اسلام میں اسی وقت پیدا ہوگئی تھی جب لوگ دائرہ اسلام میں داخل ہو رہے تھے اور یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا تھا کہ کون دل سے ایمان لایا ہے اور کس نے ظاہرداری سے کام لیا ہے ۔ اس صورت میں انھوں نے یہی فیصلہ مناسب سمجھا کہ ہر وہ شخص جو قبلہ کی طرف منھ کر کے نماز پڑھتا ہے مسلمان ہے اور ہمیں اس کے اعمال و افعال کے احتساب کی ضرورت نہیں اسی کے ساتھ یہ بحث بھی شروع ہوئی کہ ایمان کے مدارج ہیں یا نہیں یعنی اس میں کمی یا زیادتی کا سوال پیدا ہو سکتا ہے یا نہیں ۔

اس مسئلہ میں بھی دو گروہ پیدا ہو گئے۔ ایک تو اس بات کا قایل تھا کہ ایمان میں کمی یا زیادتی کے کوئی معنی نہیں (الایمان لایزید ولا ینقص) لیکن یہ بات چونکہ رسول اللہ کی اس حدیث کے خلاف تھی جس میں ذرہ برابر ایمان رکھنے والے کو بھی جنت کی بشارت دی گئی ہے۔ اس لئے علماء کا رجحان زیادہ تر یہی رہا کہ ایمان میں کمی یا زیادتی ہو سکتی ہے۔ لیکن چونکہ اس کا علم صرف اعمال حسنہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ اس لئے مدارجِ ایمان متعین کرنے میں ایک مسلمان کے کردار ہی کو دیکھ کر فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔

کفر۔ کافر

اب آئیے لفظ کفر کے مفہوم پر غور کریں، یہ لفظ قرآن میں معہ اپنے تمام مشتقات کے بہ کثرت استعمال ہوا ہے۔ کہیں محض جحود و انکار یا ناشکر گزاری کے لغوی معنی میں اور کہیں اصطلاحی حیثیت سے، جو مومن یا مسلم کی ضد ہے۔

قرآن میں سب سے پہلے سورۂ المدثر میں کافرین کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ الہامی ترتیب کے لحاظ سے مکی سورتوں میں سورۂ المزمل کے بعد یہ دوسری سورۃ ہے جو رسول اللہ پر نازل ہوئی۔ لفظ کافر سب سے پہلے اہل مکہ کے لئے استعمال کیا گیا جنھوں نے اسلام لانے سے انکار کیا اور رسول کو جھٹلایا۔ ابتدائی مکی صورتوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ کا طرزِ عمل کفارِ مکہ کے ساتھ اس امید پر کہ شاید وہ اسلام لے آئیں اول اول ایک حد تک روا دارانہ رہا۔ لیکن جب بالکل مایوسی ہو گئی تو پھر ان سے بالکل مقاطعہ کی ہدایت کر دی گئی (سورۂ آل عمران۔ آیت ۲۷)

احادیث میں کافی تفصیل کے ساتھ کفر و کافر سے بحث کی گئی ہے۔ لیکن مثل مشہور ہے "سو منھ سو باتیں" اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ مسئلہ سلجھنے کے بجائے زیادہ اُلجھ گیا اور کفر و شرک کی خدا جانے کتنی صورتیں نکل آئیں اور اس سلسلہ میں ملحد، مرتد، منافق، فاسق اور فاجر وغیرہ کی متعدد اصطلاحیں وجود میں آ گئیں لعد کفر کی بہت سی قسمیں ہو گئیں مثلاً۔ (۱) کفر انکار (یعنی خدا کے وجود کو تسلیم نہ کرنا)۔ (۲) کفر جحود (یعنی خدا کے وجود کو تو ماننا لیکن زبان سے اقرار نہ کرنا)۔ (۳) کفر المعاندہ (یعنی خدا کے وجود کا اقرار کرنے کے بعد محض بغض و عناد کی وجہ سے اسلام نہ لانا)۔ (۴) کفر النفاق (یعنی ظاہر میں تو خدا کا قایل ہونا لیکن باطناً انکار کرنا)

اس چھان بین کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس باب میں خارجی، معتزلہ، مرجیہ، عبادیہ، قرامطہ، اشاعرہ، ماتریدی، اہل حدیث وغیرہ سب ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے۔

حدیث کے بعد فقہی لٹریچر کو دیکھئے تو یہاں بھی یہی اختلاف نظر آتا ہے۔ سب سے پہلے تو فقہا نے غور کیا کہ کافر پاک ہے یا ناپاک اور اس میں اختلاف پیدا ہوا۔ ناپاک کہنے والوں میں شیعہ جماعت نے سختی کے ساتھ کفار کو نجس قرار دیدیا۔ (یعنی ان کے نزدیک جو دس نجاستیں پیشاب پاخانہ کی قسم کی ہیں انھیں میں کافر بھی شامل ہے اور اسی لئے وہ غیر مسلم کی چھوئی ہوئی چیز کھانا بھی جائز نہیں سمجھتے) لیکن اور جماعتوں نے اس قدر سختی سے کام نہیں لیا۔ اور پاکی یا ناپاکی میں کافر و مسلم دونوں کو ایک حکم میں رکھا۔ کیونکہ نجاست کا تعلق ظاہری اشیاء سے ہے۔ پھر اسی سلسلہ میں اہل کتاب کے متعلق غور کیا گیا کہ وہ کس قسم کے کافر ہیں اور انھیں ہلکے قسم کا کافر قرار دے کر ان کے ہاتھ کا ذبیحہ کھانا یا ان کے ساتھ رسم ازدواج قایم کرنا جائز قرار دیا گیا۔ جہاد کے سلسلہ میں جب کفار کی بستیوں کو دار الحرب قرار دے کر جہاد کو فرض کفایہ بتایا گیا تو اہل کتاب کے لئے یہ رعایت روا رکھی گئی کہ وہ جزیہ یا خراج ادا کر کے ذمی بن سکتے تھے اور ان کو امان مل سکتی تھی۔

اسی سلسلہ میں مرتد اور کافر کے درمیان بھی تفریق کی گئی کہ اگر مرتد دوبارہ اسلام نہ لائے تو اسے قتل کر دیا جائے اور کافر کے لئے قتل کے سوا اور کوئی صورت مفر کی نہ رکھی گئی مگر یہ کہ وہ جنگی قیدی ہونے کے بعد غلام بنا لئے جائیں۔

اس مسئلہ کو اگر تاریخ کی روشنی میں دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ کفر و کافر کے مفہوم اور ان کی تعبیر میں زمانہ کے ساتھ ساتھ بہت تبدیلیاں ہوئیں۔ اول اول عہدِ رسالت میں کفار سے مراد صرف وہی اہلِ عرب تھے جو رسول اللہؐ کے مخالف و دشمن تھے اور اسلام کی راہ میں سنگ گراں بنے ہوئے تھے۔ اُس وقت کفر و اسلام کی تفریق کا صرف یہ مفہوم تھا کہ کون رسول اللہ کا دوست ہے اور کون دشمن، اس کے بعد عہدِ خلفاء میں جب فتوحات کا آغاز ہوا اور بیرونِ اسلام کو معلوم ہوا کہ اسلام میں دین کے ساتھ دنیا بھی شامل ہے۔ تو پھر مصر و عجم پر حملہ کرنے کے لئے "کفر و شرک" کو سبب اصلی قرار دیا گیا۔ اس کے بعد جب حکومت اسلام وسیع ہوئی اور جہانگیری جذبہ ایک حد تک پورا ہو گیا تو پھر کئی صدی تک کفر و اسلام کے مسئلہ کو مذہب سے ہٹ کر سیاسی نقطۂ نظر سے دیکھا جانے لگا اور صلیبی جنگوں کے زمانہ تک کفار اور خصوصاً اہلِ کتاب کفار کے ساتھ مسلمانوں نے بڑی رواداری سے کام لیا۔ یہاں تک کہ انکو بڑے بڑے منصب عطا کئے اور کفر و کفار کے خلاف تعصب قریب قریب ختم ہو گیا۔ لیکن جب اس کے بعد ترکوں اور عیسائیوں کے درمیان صلیبی جنگیں شروع ہوئیں تو عوام میں جذبۂ جہاد تازہ کرنے کے لئے پھر کافر و مسلم کی تفریق کا سوال سامنے لایا گیا۔ اس کے بعد جب اسلامی حکومتوں کو زوال شروع ہوا اور ان کا سیاسی اقتدار کم ہونے لگا تو اس جذبہ میں اور شدت پیدا ہوا کیونکہ مسلمان مغلوب ہو کر اب اپنی تسکین اسی طرح کر سکتے تھے کہ وہ مذہبی حیثیت سے اپنا تفوق ثابت کریں اور غیر مسلموں کو عنداللہ مقہور و مغضوب قرار دیں۔

تصوف نے اس مسئلہ کو بالکل دوسری نگاہ سے دیکھا اور اس نے روحانیت کے مقابلہ میں تفریقِ مذہب اور کفر و اسلام دونوں کو پسِ پشت ڈال کر صرف توحید اور توحید بھی وہ جسے ان کی اصطلاح میں وحدت الوجود کہتے ہیں اصل چیز قرار دے کر یہ فیصلہ کر دیا کہ :۔

کفر و اسلام در رہش پویاں
وحدہٗ لا الہ لہٗ گویاں

اب آیئے شرک و مشرک کی حقیقت کو بھی سمجھ لیں۔

شرک و مشرک

شرک کے اصطلاحی معنی ہیں خدا کو ایک نہ ماننا بلکہ اس کی خدائی میں کسی اور کو شریک قرار دینا، لیکن عجیب بات ہے کہ ابتدائی مکّی سورتوں میں شرک یا مشرک کا کہیں ذکر نہیں پایا جاتا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جب تک رسول اللہ خود اپنے تصفیۂ اخلاق و تزکیۂ روح کی منزل سے نہیں گزرے اس وقت تک ان کو دوسروں کی طرف توجہ نہیں ہوئی اور جب اس کے بعد انھوں نے تبلیغ اسلام شروع کی اور لوگوں کی طرف سے مخالفت شروع ہوئی تو پھر انھیں مشرک قرار دے کر اُن سے احتراز کی ہدایت کی۔

مشرکوں کا ذکر قرآن میں بہت جگہ آیا ہے اور تمام آیتوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مشرک کہنا ان کی بت پرستی کی وجہ سے تھا۔ وہ بتوں کے سامنے اسی طرح التجائیں لے جاتے تھے جیسے بت واقعی خدا ہوں اور ان کی زندگی کا صلاح و فساد انھیں بتوں کی خوشنودی یا برہمی پر منحصر ہو۔

مشرکوں کو کلام مجید میں طرح طرح کے عذاب آخرت سے ڈرایا گیا ہے اور سورۂ براءت کی ۲۸ویں آیت میں انھیں نجس و ناپاک ظاہر کیا گیا ہے۔ الغرض کافر و مشرک میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں کہ کافر بہت عام اصطلاح ہے جس میں مشرک اور اسلام نہ لانے والے اہلِ کتاب بھی شامل ہیں اور مشرک کی تعریف میں اہلِ کتاب کو شامل کرنے کے باب میں اختلاف ہے۔ بعض کا فیصلہ یہ ہے کہ

اہل کتاب بھی مشرکین میں شامل ہیں۔ بعض مفسرین نے اہل کتاب کو بت پرست قرار نہ دے کر مشرک تسلیم نہیں کیا اور قرآن میں بھی جہاں جہاں لفظ مشرک استعمال ہوا ہے وہاں "بت پرستی یا شرک فی التوحید" ہی مراد لیا گیا ہے۔ احادیث میں بھی شرک کا ذکر اسی مفہوم میں کیا گیا ہے اور اہل فقہ نے جو مسایل اس سلسلہ میں بیان کئے ہیں مثلاً خراج۔ جزیہ۔ جہاد۔ دار الحرب۔ نکاح اور غلامی ان سب کی بنیاد یہی مفہوم ہے۔ لیکن اس سے یہ سمجھ لینا کہ شرک یا مشرک کی تعیین و تعریف میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ غلط ہے۔ معتزلہ نے شرک کے لئے یہ شرط ضروری قرار دی کہ صفات خداوندی میں کسی کو شریک ٹھہرا کر اسے خدا ہی کی طرح ازلی و ابدی مانا جائے۔

الموحدین کے یہاں عقیدۂ توحید زیادہ سخت تھا، وہ ان لوگوں کو بھی مشرک قرار دیتے تھے جو قرآن کو غیر مخلوق سمجھتے تھے کیونکہ اس طرح قرآن بھی خدا کی طرح ازلی و ابدی چیز ہو جاتا ہے۔ وہ اپنے سوا دوسری مسلم جماعتوں کو بھی مشرک کہتے تھے کیونکہ وہ ان کے عقیدۂ توحید کے نظریہ سے صحیح معنی میں خدا کی وحدانیت کے قایل نہ تھے۔ اسماعیلیہ بھی اپنے آپ کو موحدین کہلانا پسند کرتے تھے لیکن چونکہ ان کے یہاں امام کی حیثیت بھی دوسرے خدا ہی کی سی تھی، اس لئے ان کا یہ دعویٰ چل نہ سکا۔ وہابیوں کے یہاں شرک کا مفہوم اس قدر وسیع ہو گیا کہ ان کے سوا دنیا میں کوئی مسلمان باقی نہ رہا۔

ان کے یہاں شرک کی کئی قسمیں ہیں (۱) شرک العلم :۔ یعنی یہ عقیدہ رکھنا کہ علم غیب، خدا کے سوا کسی اور کو بھی حاصل ہو سکتا ان کے نزدیک شرک ہے اور اس نقطۂ نظر سے وہ لوگ جو انبیاء کو حامل علم غیب سمجھتے تھے یا علم نجوم کی مدد سے پیش گوئیاں کرتے تھے سب مشرک قرار پائے۔ (۲) شرک التصرف :۔ یعنی یہ اعتقاد کہ خدا کے سوا کوئی اور کسی امر کے وقوع یا عدم وقوع پر اختیار رکھتا ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک اولیاء کرام کے کرامات یا شفاعت رسل کو ماننے والے بھی مشرک ہیں۔ (۳) شرک العبادۃ :۔ خدا کے سوا کسی اور کے سامنے جھکنا یہاں تک کہ انبیاء و اولیاء کے مزاروں پر جانا۔ قبروں کا طواف کرنا۔ دعا، تعویذ، گنڈا، فاتحہ، عرس وغیرہ سب شرک میں داخل ہے۔ (۴) شرک العادۃ :۔ یعنی فال۔ استخارہ، شگون، یا اس طرح کے نام رکھنا جس سے خدا کے علاوہ کسی اور کی عبدیت ظاہر ہو جیسے عبد النبی یا غلام محمد ان کے نزدیک شرک ہے (۵) شرک الآداب :۔ یعنی پیغمبروں، ولیوں اور اماموں یا پیروں کی قسم کھانا۔ یا ان کے نام لے کر ان سے مدد چاہنا اور یا محمدؐ یا علیؑ وغیرہ کے الفاظ استعمال کرنا یہ سب ان کے نزدیک شرک ہے۔

"اخلاقیین" کا نظریہ اس باب میں زیادہ بلند و لطیف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شعائر مذہب کی پابندی (مثلاً روزہ، نماز، حج، زکوٰۃ وغیرہ) اس خیال سے کہ اس کی مزد اسی دنیا میں ملے گی، یا یہ کہ اس سے کوئی خوش ہو گا اور تعریف کرے گا شرک ہے، ان کے نزدیک ہر عمل کو خالصتاً لوجہ اللہ ہونا چاہئے اور اس میں کوئی شائبہ دنیا کا نہ پایا جانا چاہئے۔ اس مسئلہ میں ان کے غلو کا یہ عالم ہے کہ جذبۂ انانیت اور تکبر و غرور کو بھی شرک قرار دیتے ہیں۔ مگر انھوں نے شرک کی شدت و خفت کے ساتھ اس کے مدارج بھی مقرر کر دئے ہیں جن کو وہ اپنی اصطلاح میں شرک اصغر، شرک صغیر اور شرک عظیم کہتے ہیں۔

اب صوفیہ کی موشگافیاں ملاحظہ فرمائیے۔ ان کے یہاں شرک کی دو قسمیں ہیں شرک خفی اور شرک جلی۔ ان کے یہاں اصل چیز توجہ الی اللہ ہے اور وہ بھی اس صورت میں کہ درمیان میں کوئی چیز ذریعہ یا واسطہ کی صورت سے بھی حائل نہ ہو۔ یہاں تک کہ اگر نفس یا روح کے متعلق یہ خیال قائم کر لیا گیا کہ بذات خود اس میں کوئی نیکی پائی جا سکتی ہے تو یہ ان کے نزدیک شرک خفی کہلائے گا، آپ یہ سن کر غالباً تعجب کریں گے کہ کسی کا یہ کہنا کہ "میں خدا کو جانتا ہوں" ان کے یہاں شرک ہے، کیونکہ اس طرح وہ گویا نفس علم کے باب میں جو صرف خدا کے لئے مخصوص، اپنے تئیں خدا کا شریک ٹھہراتا ہے۔ اس باب میں ان کا غلو اس حد تک بڑھ گیا کہ

ابن عربی کے ایک شاگرد تلمسانی نے یہاں تک کہہ دیا کہ "قرآن بھی شرک ہے کیونکہ خالص عقیدۂ توحید میں وہ بھی حائل ہوتا ہے"۔

میرا نظریہ

یہاں تک تو آپ نے قرآن، حدیث، فقہ اور تصوف کے نقطۂ نظر سے شرک و اسلام کا مطالعہ کر لیا اور آپ ان کو پڑھ کر مطمئن ہوئے ہوں یا نہیں ہیں اس سے بحث نہیں، لیکن یہ تو بہرحال آپ کو ماننا ہی پڑے گا کہ ان تمام نظریوں کا تعلق اُس زمانہ سے تھا جو ختم ہو گیا اور اب ان کو سامنے رکھ کر ہم کسی ایسے صحیح نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے جو موجودہ دور انسانیت کی الجھنوں کو دور کرنے اور زندگی کی صحیح راہ متعین کرنے میں ہماری مدد کر سکے۔

اس لئے اب آیئے حالات حاضرہ کو سامنے رکھ کر خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے غور کریں کہ شرک و اسلام کی حقیقت کیا ہے۔ توحید پرستی سے کیا مقصود ہے اور ہمارے موجودہ علمائے اسلام کا صحیح موقف اس باب میں کیا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ دنیا کے تمام مذاہب میں اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس نے بت پرستی کی شدید مخالفت کی۔ اور جس کے علمبرداروں نے اپنے آپ کو "بت شکن" کہلانے کے لئے نہ ہمالیہ کی بلندیوں کی پروا کی اور نہ بحرِ ہند کی گہرائیوں کی۔ وہ مور و ملخ کی تعداد میں فوجیں فراہم کر کے اُٹھے، صرصر و سیل کی طرح نہ رکنے والا عزم لے کر آگے بڑھے اور برق و زلزلہ کے مانند ہر اُس بتکدے کو تباہ و برباد کر گئے جو ان کے سامنے آیا۔ ان کا ہر قدم جو اس غرض سے اٹھتا تھا، "جنت عدن" سے قریب تر کر دینے والا ہوتا تھا اور تیشہ کی ہر وہ ضرب جو کسی بت پر پڑتی تھی گویا قصرِ فردوس کی تعمیر کی مترادف تھی۔ وہ مذہب جس کی بنیاد ہی "لات و ہبل" کی مسماری پر قائم ہوئی ہو اس کے متبعین میں یہی جوش و خروش ہونا چاہئے تھا اور ہر سومنات کے لئے ان کے اندر ایک محمود کا پیدا ہو جانا ضروری تھا۔ لیکن صبح صادق کی نورانی صباحت میں مندر کے کسی گھنٹے کی آواز میرے کانوں میں پڑتی ہے تو میں دیر تک سوچتا رہتا ہوں کہ ایک "بُت" کا تعلق انسان کے کن جذبات سے وابستہ ہے اور یہ اختلاف کیوں ہے کہ ایک طرف گرزِ گراں اٹھتا ہوا نظر آتا ہے اور دوسری طرف ——

"جنید کلید بتکدہ در دست برہمن"

یوں تو دنیا کا ہر پتھر جس کو ہم ٹھوکر لگاتے ہوئے گزر جاتے ہیں، "بُت" بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے اندر ایک ناتراشیدہ معبود" چھپائے ہوئے ہے، لیکن "بُت پرست" اس کے سامنے اپنا سر جھکاتا ہے اور "بُت شکن" اس پر اپنا تیشہ صرف کرتا ہے —— کیوں؟ —— آیئے آج کی صحبت میں اسی پر غور کریں۔ شاید تسبیح و زنار کی گتھیوں کو اس طرح سلجھا سکیں۔

کہا جاتا ہے کہ کائنات کی تخلیق "مادہ" سے ہوئی ہے اور مادہ قدیم ہے۔ ہمیں اس دعوے کے صدق و کذب پر اس وقت بحث کرنا مقصود نہیں، لیکن ہمارا تجربہ یہ ضرور بتاتا ہے کہ "محض مادہ" کوئی قیمت نہیں رکھتا، اصل چیز جو اس کو باوقعت بناتی ہے وہ انسان کی ذہانت ہے جو اس پر صرف ہوتی ہے مٹی یوں کوئی قیمت نہیں رکھتی لیکن جس وقت اس سے کوئی برتن بنا لیا جاتا ہے تو اس کی قیمت متعین ہو جاتی ہے، لوہا اپنے معدن کے اندر بیکار ہے لیکن جب انسان اسے باہر نکال کر دوسری شکلوں میں تبدیل کر لیتا ہے تو اس کی وقعت بڑھ جاتی ہے، سونا یوں کسی کام کی چیز نہیں لیکن چونکہ ذہن انسانی نے اس کو ایک معیاری قدر و قیمت کی چیز سمجھ لیا ہے اس لئے وہ گراں ہے۔ الغرض مادہ بذات خود کوئی چیز نہیں اور اگر انسان کی ذہانت خواہ وہ خالص علمی پہلو رکھتی ہو یا جذباتی، اس سے متعلق نہ ہو تو وہ بالکل بے کار شئے ہے۔

اب اس نظریے کو سامنے رکھ کر ایک "بت" کی حقیقت پر غور کیجئے کہ وہ کیا ہے؟ "بُت" فی الاصل ایک پتھر کا ٹکڑا تھا جب تک

اس کو انسانی ذہانت نے ایک مخصوص شکل میں تبدیل نہ کیا تھا وہ ایک حقیر پارۂ سنگ تھا جس وقت تک انسان نے اپنے جذبات کو اس میں مشتکل نہ کیا تھا، لیکن ایک "بت تراش" کی چھینی اور ایک "برہمن" کے جذبۂ عقیدت سے مس ہوتے ہی وہ اس قدر مقدس ہو گیا کہ پیشانیاں اس کے سامنے جھکنے لگیں۔ اس لئے اگر "بت شکنی" کا ہدف صرف وہ "پیکرِ سنگین" قرار پائے جو مندروں میں رکھا ہوا نظر آتا ہے تو اس سے زیادہ کوتاہ نظری اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ پتھر کو بُت بنا دینے والی، حقیر و ذلیل پارۂ سنگ کو "معبود" کی حیثیت دینے والی ذہنیت اس سے بدل نہیں سکتی اور وہ ہزار بُت شکنیوں کے بعد بھی بدستور قائم رہ سکتی ہے، اگر کسی مخصوص و متعین "بت" کو توڑنے کے بعد کوئی دوسرا بُت اس کی جگہ نہ لے سکے تو بیشک "بت شکنی" مفید ثابت ہو سکتی ہے لیکن چونکہ بُت پرستی کا تعلق صرف انسان کی ذہنیت سے ہے اس لئے جب تک اس بتکدہ کو نہ توڑا جائے جو انسان کے قلب و دماغ میں چھپا ہوا ہے، یہ مادی بربادیاں کوئی معنی نہیں رکھتیں۔

اس میں شک نہیں کہ اسلام دنیا کا تنہا وہ مذہب ہے جس نے بت شکنی میں خاص شہرت حاصل کی، لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مقصود "لات و ہبل" کی صرف مورتیوں کو مسمار کر کے خاموش ہو جانا نہیں تھا بلکہ اس ذہنیت کو منہدم کرنا تھا جو انسان کے اندر غلامانہ تذلل پیدا کرتی ہے اور اسی لئے جب کسی بت کو توڑا تو اس کا فلسفہ بھی ساتھ ہی ساتھ بتا دیا کہ پرستش کے قابل اگر کوئی چیز ہے تو وہ اس مادی عالم سے جدا کوئی اور چیز ہے جو خود انسان کے اندر ہی موجود ہے اور جس کا اصطلاحی نام "خدا" ہے۔ انسان جسم ظاہری کے لحاظ سے یقیناً فانی ہے۔ لیکن اپنی معنویت کے لحاظ سے وہ قطعاً غیر فانی ہے۔ انفرادی حیثیت سے وہ لازوال مقصودِ آفرینش ہے اور یہی وہ حقیقت تھی جو بعض زبانوں سے "انا الحق" کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

بہر حال "بت پرستی" اگر انسان سے اس جذبۂ بلند کو محو کر دینے والی ہے تو یقیناً نہایت مضرت رساں چیز ہے اور اس کو یقیناً مٹ جانا چاہئے۔ لیکن سوال یہی ہے کہ کیا اس وقت بھی نزاعِ کفر و دین کو جاری رہنا چاہئے اور ایک کے جذبۂ بت شکنی کو دوسرے کے جذبۂ بت پرستی سے متصادم ہونا چاہئے۔

کہا جاتا ہے کہ یہ زمانہ وہ ہے جب تمام دنیا سے مذہب کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی ہے اور عام طور پر محسوس کیا جا رہا ہے کہ وہ عقولِ انسانی کا ساتھ دینے کے لئے تیار نہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہی وہ زمانہ ہے جب مذہب کا وہ ارتقائی مفہوم ہمارے سامنے آیا ہے جس پر تمام نوعِ انسانی متفق ہو سکتی ہے اور یہی وہ دورِ عقل و فراست ہے جس نے حقیقی مذہب کے چہرہ کو بے نقاب کر کے اس کے دلکش خط و خال نمایاں کر دئے ہیں۔

مذہب ضرورتِ انسانی کی پیداوار تھی اور ہماری ضرورتوں کے ساتھ ہی ساتھ اس کو بھی چلنا چاہئے اول اول جب انسان کی "اجتماعی حیثیت" محدود طبقوں اور مخصوص قوموں کے لحاظ سے بہت تنگ تھی تو مذہب کا نقطۂ نظر بھی تنگ تھا اور ہونا چاہئے تھا لیکن اب کہ نظامِ تمدن نے وسیع ہو کر شرق و غرب کے امتیاز کو مٹا دیا ہے اور انسان صحیح معنی میں "خلیفۃ اللہ فی الارض" بن کر سارے کرۂ ارض پر چھا گیا ہے، مذہب کو بھی وسیع ہونا چاہئے اس کے مقصود کو بھی بدلنا چاہئے اور اس کے اصول میں بھی وسعت پیدا ہونا چاہئے تاکہ امتیازِ نسل و رنگ اور اختلافِ مسجد و کلیسہ سے بلند ہو کر تمام نوعِ انسانی کو ایک ہی مرکز پر لایا جا سکے۔

اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ مذہب کو صرف مابعد الطبیعیات تک محدود رکھا جائے، جزا و سزا کا معیار، بہشت و دوزخ یا حور و قصور کی سطح سے بہت بلند ہو گیا ہے اور خدا نام کسی ایسی قہار و جبار ہستی کا نہیں رہا جو کسی خود مختار فرمانروا کی طرح دنیا میں غلامی کو رواج دینا چاہتا ہے۔ مذہب کا دورِ استبداد (AUTOCRACY) ختم ہو گیا اور اگر وہ اپنے آپ کو قائم رکھنا چاہتا ہے

اس کو بھی زمانہ کا ساتھ دینا پڑے گا جو اس وقت صرف عالمگیر سکون و آزادی چاہتا ہے۔

وہ دور جب انسان نے خدا کے ٹکڑے ٹکڑے کر رکھے تھے گزر گیا ۔ آج جو خدا عیسائیوں کا ہے وہی ہندؤں کا ہے، جو ہندؤں کا ہے وہی مسلمانوں کا ہے جس طرح وہ مسجد کی اذانوں میں چھپا ہوا ہے۔ اسی طرح وہ ناقوس میں پوشیدہ ہے۔ اس کا سورج سب پر یکساں چمکتا ہے اس کے الطاف سب کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ اس کی محبت ہر ہر فرد کو اپنی آغوش میں لئے ہوئے ہے۔ اس کے حسن نے کائنات کی ہر ہر چیز کو مسحور کر رکھا ہے۔ وہ ذرہ ذرہ کے اندر سمایا ہوا ہے، وہ کائنات کی نبض میں گرم خون کی طرح دوڑ رہا ہے، عالم کون کے سینہ میں قلب بنا ہوا دھڑک رہا ہے۔ وہ گویا ایک "مرکز المراکز" ہے۔ جہاں پہنچ کر ماضی، حال مستقبل سب ایک ہو جاتے ہیں۔

آج کسی قوم کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خدا کا مفہوم کوئی علیحدہ قرار دے اس کا کوئی جداگانہ تصور پیدا کر کے اپنے لئے مخصوص کرے۔ مذاہب عالم نے عرصہ تک خدا کو اپنا غلام بنا رکھا تھا۔ لیکن اب وہ اس شکنجہ سے آزاد ہو گیا ہے اور اپنا معبد اس نے عقل انسانی کی اس غیر محدود فضا میں تعمیر کیا ہے جہاں وحوش و طیور، انس و جن، سیاہ و سفید، جاہل و عالم۔ شاہ و گدا سب ایک ہی سطح پر نظر آتے ہیں اور نوع انسانی اپنی تفریق کو محو کر چکی ہے۔

آج کوئی قوم ایسی نہیں جو برگزیدگی صرف اپنے لئے مخصوص کر سکے، کوئی جماعت اس کی مستحق نہیں کہ وہ سوا اپنے ساری دنیا کو گمراہ قرار دے۔ اگر انسان کی قسمت میں نجات لکھی ہے تو وہ اسی دنیا میں حاصل ہوگی اور نوع انسانی کا ہر ہر فرد اس میں برابر کا شریک ہوگا۔ یہ ممکن نہیں کہ ایک انعام خداوندی کا مستحق قرار دیا جائے اور دوسرا آلام و مصائب کا شکار بنا رہے اگر معصیت کی بنا پر انسان کو دوزخ میں جانا ہے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ میں جاؤں اور آپ بچ جائیں۔ اب تو یہاں دوزخ ہی رہے گی یا فردوس، اور بلاتفریق سب کو اسی سے واسطہ پڑنا ہے۔

یہ دور ہے اجتماعیت کا جب ہر چیز ایک کلی و عمومی حیثیت اختیار کرنا چاہتی ہے اور خدا کی (UNIVERSALITY) حیات انسانی کے ہر ہر پہلو کو "کائناتی" بنا دینا چاہتی ہے۔ ہمارا خدا، ہمارا معبد، ہمارا مذہب، ہماری عبادت، ہماری روحانیت، سب کو "کائناتی" رنگ اختیار کرنا ہے اور یہی وہ حقیقی مقصود آفرینش تھا جس کی تکمیل کا زمانہ اب آیا ہے۔

خدا اب مندروں، مسجدوں اور کلیساؤں کے اندر مقید نہیں رہنا چاہتا۔ اس کا مطالبہ اب یہ ہے کہ فطرت کی وسعت میں اسے تلاش کیا جائے اور دل کے اندر اس کا استھان بنایا جائے۔ وہ اب انسان کے بنائے ہوئے معبدوں میں رہنا پسند نہیں کرتا بلکہ اس معبد میں جو خود اسی کا بنایا ہوا ہے جہاں بلاتفریق و امتیاز سب کے سر جھک جاتے ہیں اور وہ معبد خود انسان کی فکر سلیم ہے۔

مسجد و کلیسا کی تفریق کا وقت گزر گیا۔ زنار و تسبیح کے امتیاز کا زمانہ ختم ہو گیا۔ جن کو ہم بت سمجھ کر پوجتے تھے وہ از خود سرنگوں ہوتے جا رہے ہیں، جس کی پرستش ہم خدا سمجھ کر کرتے تھے وہ خود ہم سے بیزار ہے اس لئے ہم کو بت پرستوں کی جستجو جودھیا اور کاشی سے دور کسی اور جگہ کرنا چاہیئے اور پرستاران خدا کی تلاش حطیم کعبہ سے باہر کہیں اور۔

دنیا میں بت پرستی اب بھی قائم ہے لیکن مورتیوں کی صورت میں نہیں۔ بت شکنی اب بھی ضروری ہے لیکن تیشۂ آہنی سے نہیں، آپ کو معلوم ہے کہ یہ بت کہاں اور کن کن شکلوں میں پائے جاتے ہیں، یہ بت ہر جگہ موجود ہیں اور مختلف شکلوں میں اپنا کام کرتے رہتے ہیں۔

یہ بت تم کو خانقاہوں میں زر کار مسندوں پر بیٹھے ہوئے نظر آئیں گے، تعلیمی اداروں میں قرآن و حدیث کا درس دیتے ہوئے نظر آئیں گے۔ سیاسی جلسوں میں صدارتی تقریریں کرتے ہوئے دکھائی دیں گے۔

ان کی صورتیں نورانی ہوں گی، لیکن دل سیاہ، ان کی زبانوں پر خدا رسول کا نام ہو گا لیکن صرف نمود و نمائش کے لئے ان کی تقریروں سے ملک و قوم کی محبت ٹپکتی ہو گی لیکن ان کا مقصود صرف اپنی ہی ذات ہو گی۔ ان کی پیشانیوں پر سجدہ کا نشان ان کی دامن دار طویل قبائیں، ان کی عریض و طویل داڑھیاں، ان کی ہر وقت گردش کرنے والی سمرنیں۔ ان کی وہ خصوصیات ہیں جن سے تم ان بتوں کو ہمیشہ آسانی سے پہچان سکتے ہو۔ یہ خود کبھی سلام میں تقدیم نہیں کریں گے۔ کوئی دوسرا سلام کرے گا تو جواب میں کبھی نہ سر جھکائیں گے، جب یہ کسی طرف سے گزریں گے تو ان کی ذریات کا ایک ہجوم ان کے ساتھ ہو گا اور جب خانقاہوں کے اندر شہ نشینوں پر ان کو بیٹھا دیکھو گے تو یہ معلوم ہو گا کہ "خداوند تعالیٰ" اپنے بندوں کو دیدار سے مشرف کر رہا ہے۔

جس وقت یہ قرآن کا درس دے رہے ہوں گے تو سوا نحوی و صرفی نکات کے کوئی اور موضوع ان کے سامنے نہ ہو گا۔ جب حدیث پڑھا رہے ہوں گے تو اصول درایت سے انھیں کوئی سروکار نہ ہو گا۔ جب یہ منبر پر وعظ فرما رہے ہوں گے تو سوا خدا کے قہر و غضب اور جہنم کے ہولناک مناظر کے وہ کچھ نہ بیان کریں گے، سیرۃ اکابر پر اظہار خیال فرمائیں گے تو سوا ان باتوں کے جو حماقتوں سے پُر ہیں کوئی لفظ ان کے منھ سے نہ نکلے گا۔ فرشتوں کی باتیں، جنت کے افسانے، معجزہ و کرامات کے واقعات اور اسی طرح کے دیگر مزخرفات ان کے مواعظ کی جان ہیں۔ اخلاق کا درس بھولے سے اگر کبھی دیں گے بھی تو وہ بہشت کی طمع، جہنم کے خوف سے خالی نہ ہو گا اور ان کی سمجھ میں یہ بات کبھی نہ آئے گی کہ نیکی کرنا ہر انسان کا فطری فرض ہے اور اسے خیال مزد و تعزیر سے بہت بلند ہونا چاہئے۔

یہ اگر رواداری و ہمدردی کا درس دے رہے ہوں گے تو یقین رکھو کہ ضرور کسی نہ کسی کا حق غصب کر کے آئے ہیں یہ اگر اہل و عیال کے ساتھ محبت و رافت کا وعظ فرما رہے ہوں گے تو باور کرو کہ وہ ابھی ابھی اپنی بیوی کو ٹھوکروں سے مار کر باہر نکلے ہیں لوگوں کو سچ بولنے کی ہدایت کرتے ہیں تاکہ جھوٹ بولنے کا حق ان کے سوا کسی اور کو حاصل نہ ہو، عجز و انکسار کی خوبیاں بیان کرتے ہیں تاکہ لوگ آ آ کر ان کے قدموں کو بوسہ دیں۔

الغرض یہ ہیں وہ بُت جن کو اس وقت توڑنے کی ضرورت ہے اور یہ ہیں آج کل کے وہ "لات و ہبل" جن کو مسمار کرنا ہر انسان کا فرض ہے۔

اقبالؒ کی فارسی شاعری

(گذشتہ سے پیوستہ)

عبدالمغنی

اقبالؔ کی شاعری فارسی ادب میں کئی جہتوں سے منفرد اور ممتاز ہے۔ قبل اور بعد کے فارسی شعراء میں کوئی ان کا مماثل نہیں۔ دو ہی قسم کے شاعر پائے جاتے ہیں۔ ایک وہ جن کے تفکر نے ان کو غالب طور پر صرف معلمِ اخلاق بنا دیا ہے۔ دوسرے وہ جن کے تعیش نے انھیں محض فن کاری کی حد سے آگے نہیں بڑھنے دیا۔ پہلے طبقے میں سعدیؔ، جامیؔ، سنائیؔ عطارؔ اور بڑی حد تک رومیؔ کا بھی نام آتا ہے۔ دوسرے زمرے میں حافظؔ[1] اور خیامؔ[2] کے نام سرفہرست ہیں۔ ان سب کے برخلاف اقبالؔ فکر اور فن کے اس حد تک جامع ہیں کہ ان کی فکر ہی شاعرانہ یا شعر مفکرانہ معلوم ہوتا ہے۔ یا یوں کہئے کہ شعر کی ساری لطافت فکر کی رفعت اور اسی طرح فکر کی ساری بلندی شعر کی رعنائی کا عکس ہے۔ ان دونوں عناصر میں تمیز تقسیم ناممکن ہے۔ بہ یک وقت بصیرت اور مسرت کا یہ دو آتشہ عظیم استعداد اور کثیر ریاض کا حاصل ہے۔ معنی رنگیں اس خونِ جگر سے پیدا ہوا ہے جو انتہائی دماغ سوزی اور دل گدازی سے بروئے کار آیا ہے۔ نور اور سرور کا یہ امتزاج اور اس کمال درجے پر دنیا کے دوسرے ادبوں کی طرح فارسی میں بھی ناپید ہے۔ ایک ہی موضوع پر رومی (اپنے فن کے عروج پر) اور اقبال کی غزلوں کا موازنہ کریجئے۔

بکشائے لب کہ قند فراوانم آرزوست　　　بنمائے رخ کہ باغ و گلستانم آرزوست

یک دست جامِ بادہ و یک دست زلفِ یار　　　رقصِ چنیں میانۂ میدانم آرزوست

گفتی ز نازِ بیش مرنجاں مرا، برو　　　آں گفتنت کہ بیش مرنجانم آرزوست

اے عقل تو ز شوق پراگندہ گوئے شو　　　اے عشق نکتہ ہائے پریشانم آرزوست

ایں آب و نان چرخ چو سیل ست بے وفا　　　من ماہیم نہنگم و عمانم آرزوست

جانم ملول گشت ز فرعون و ظلمِ او　　　آں نورِ جیبِ موسیٔ عمرانم آرزوست

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر　　　کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت　　　شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آں کہ یافت می نشود آنم آرزوست

(رومیؔ)

---

[1] حافظؔ کی رندی باکم از کم رندِ خیال کا جو نقش ان کے دیوان میں ابھرتا ہے اس کو کسی تاویل سے نہیں مٹایا جاسکتا ہے۔
[2] خیامؔ کی خرابانیت ان کی قبائے علم کا وہ استر ہے جس کو کسی توجیہ سے نوچ پھینکنا محال ہے۔

فروغ خاکیاں از نوریاں افزوں شود روزے | زمیں از کوکب تقدیر ما گردوں شود روزے
خیال ما کہ از سیل حوادث پرورش گیرد | زگرداب سپہر نیلگوں بیروں شود روزے
یکے در معنی آدم نگر از من چہ می پرسی | ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے

چناں موزوں شود این پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیر او پرخوں شود روزے (اقبال)

اس سے قطع نظر کہ رومی کی غزل طویل تر ہے اور اس کے تخیلات میں ہمواری نہیں، اصل قابلِ غور نکتے دو ہیں۔ اول رومی کے خیالات میں حسرت ہے اور اقبال کے افکار میں نشاط۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رومی کچھ متزلزل ہیں اور اقبال پر یقین پیر رومی کی شان ہیں اور وہ بھی مرید ہندی کے مقابلے میں یہ نکتہ تحیّر ہے۔ لیکن اگر ہم اس واقعہ پر غور کریں کہ رومی بہرحال وجدان پر انحصار کرتے تھے اور اقبال اپنی تمام قلندری کے رمز آشنائے خرد تھے، تو بات سمجھ میں آجاتی ہے۔ اقبال کا شعور بلاشبہ رومی سے زیادہ پختہ ہموار اور منظم تھا۔ چناں چہ ان کے تصورات میں زیادہ یکسوئی، ہم آہنگی اور باضابطگی پائی جاتی ہے۔ دوم، شاید اول ہی سبب، اقبال کا فن رومی سے زیادہ لطیف و بلیغ ہے۔ گرچہ رومی کی غزل میں بھی شدید مستی ہے، مگر اقبال کا والہانہ پن اس سے بڑھا ہوا ہے۔ اقبال کی تصویریں زیادہ شفاف اور لحن زیادہ غنائی ہے۔

یہ تو ایک عالم موازنہ ہوا۔ اب یوں دیکھئے کہ فارسی شاعری کی کلاسکی اصناف چار ہیں۔ غزل، رباعی، مثنوی اور قصیدہ۔ قصیدہ اقبال کا موضوع نہیں ہو سکتا تھا اور نہ یہ کاذب صنف اس قابل ہے کہ بجائے خود اس کو معیار تقابل بنایا جائے حالانکہ بیشتر فارسی شعرا کا مدارِ فن یہی صنف رہی ہے۔ اب رہی غزل، مثنوی اور رباعی۔ ان کے مشہورِ عالم اساتذہ حافظ، رومی اور خیام ہیں۔ ہم انہی کی بہترین تخلیقات کا تقابل ان صنفوں میں اقبال کی طبع آزمائیوں سے کریں گے۔ سب سے پہلے غزل کو لیجئے۔

اگر آں ترک شیرازی بدست آرد دلِ ما را | بخالِ ہندوش بخشم سمرقند و بخارا را
بدہ ساقی مئے باقی کہ در جنت نخواہی یافت | کنارِ آب رکناباد و گلگشتِ مصلا را
فغاں کایں لولیانِ شوخ کار شہر آشوب | چناں بردند صبر از دل کہ ترکاں خوان یغما را
زعشقِ ناتمامِ ما جمال یار مستغنی است | بآب و رنگ و خال و خط چہ حاجت روئے زیبا را
من از آں حسنِ روز افزوں کہ یوسف داشت دانستم | کہ عشق از پردۂ عصمت بروں آرد زلیخا را
اگر دشنام فرمائی دگر نفریں دعا گویم | جواب تلخ می زیبد لب لعلِ شکر خا را
نصیحت گوش کن جاناں کہ از جاں دوست تر دارند | جوانانِ سعادت مند پند پیر دانا را
حدیث از مطرب و مے گو و رازِ دہر کمتر جو | کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

غزل گفتی و در سفتی بیا و خوش بخواں حافظ
کہ بر نظمِ تو افشاند فلک عقد ثریا را (حافظ)

نہ تو اندر حرم گنجی نہ در بت خانہ می آئی | ولیکن سوئے مشتاقاں چہ مشتاقانہ می آئی
قدم بے باک تر نہ در حریم جان مشتاقاں | تو صاحب خانہ آخر چرا دزدانہ می آئی

بغارت می بری سرمایۂ تسبیح خواناں را ۔۔۔ بشبخونِ دلِ زناریاں ترکانہ می آئی
گہے صد لشکر انگیزی کہ خوں دوستاں ریزی ۔۔۔ گہے در انجمن با شیشہ و پیمانہ می آئی
تو بر نخلِ کلیمے بے محابا شعلہ می ریزی ۔۔۔ تو بر شمع یتیمے صورتِ پروانہ می آئی
بیا اقبالؔ جامے از خمستانِ خودی درکش
تو از مے خانۂ مغرب زخودِ بیگانہ می آئی ۔۔۔ (اقبالؔ)

جذبے کی مستی اور اس سے پیدا ہونے والی غنائیت دونوں غزلوں میں مشترک ہے۔ فرق یہ ہے کہ حافظؔ کی مستی ترک شیرازی، دلو لیان شوخ۔ گل گشت مصلا، لبِ لعلِ شکر خا، اور مطرب و مے، جیسے خارجی مظاہر جمال کا عطیہ ہے۔ اسکے برخلاف اقبالؔ کی مستی نادیدہ و نامحسوس معشوقِ ازل کی عالم آشوب اداؤں سے خالص باطنی تاثر کا سرجوش ہے۔ ظاہر ہے کہ آخر الذکر تخیل کی کرشمہ کاری اول الذکر تصویر کی پیکر سازی پر ہر لحاظ سے فائق ہے ایک تو تخیل کی ایسی باریکی اور رسائی بہت گراں یاب ہے۔ دوسرے اس میں فنی لطافت و نزاکت بدرجہا زیادہ ہے۔ شاید یہی سبب ہے کہ اقبال کی غنائیت میں سبکی و روانی کا بہتر احساس پا یا جاتا ہے۔ حافظؔ بے تحاشا دوڑنے بلکہ اچھلنے لگے ہیں۔ اقبالؔ کی رفتار میں متین خرام ہے۔ فرطِ جوش میں حافظؔ کی آواز بعض اوقات گھٹنے لگتی ہے اور کبھی منہ میں کف آجاتا ہے۔ اقبالؔ نغمے کا توازن ہمیشہ برقرار رکھتے ہیں ان کے آہنگ میں کبھی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اسی طرح حافظؔ کی تصویریں بالکل خلط ملط ہیں، پری خانہ تو ہے لیکن نقوش منتشر اور پریشان ہیں، کوئی واضح خیال معین نہیں ہوتا۔ اقبالؔ کے یہاں شروع سے آخر تک ایک ہی تمثال خانہ ہے جس کے متنوع پہلوؤں کو کامل ترتیب سے پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ ہجومِ تجلی سے نظر حیران نہیں ہوتی، شعلۂ طور بن کر رہ جاتی ہے۔ شاعر کا تخیل اپنی تمام زرتاریوں کے ساتھ ٹھیک ٹھیک منقش ہوجاتا ہے۔ ان حقایق کی روشنی میں ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کا تغزل حافظ سے زیادہ شائستہ اور سرور انگیز ہے۔ اس تغزل کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ اقبال نے اپنی غزل میں اسی رازِ دہر کی کشائیش کی ہے۔ جس کو حافظؔ نے 'معما' کہہ کر چھوڑ دیا تھا اور 'حکمت' سے بھاگ کر 'مطرب و مے' کی پناہ لی تھی۔

آمد سحرے ندا ز میخانۂ ما ۔۔۔ کاے رندِ خراباتی دیوانۂ ما
برخیز کہ پُر کنیم پیمانہ زمے ۔۔۔ زاں پیش کہ پُر کنند پیمانۂ ما

در ہر دشتے کہ لالہ زارے بودہ است ۔۔۔ آں لالہ زخونِ شہر یارے بودہ است
ہر برگ بنفشہ کو ز زمیں می روید ۔۔۔ خالیست کہ بر رُخِ نگارے بودہ است
(خیامؔ)

میارا بزم بر ساحل کہ آں جا ۔۔۔ نوائے زندگانی نرم خیز است
بدریا غلط و با موجش در آویز ۔۔۔ حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

شہیدِ ناز او بزمِ وجود است ۔۔۔ نیاز اندر نہادِ ہست و بود است
نمی بینی کہ از مہرِ فلک تاب ۔۔۔ بسیمائے سحر داغِ سجود است
(اقبالؔ)

مذکورہ رباعیوں سے خیام اور اقبال کے جو انداز نظر مترشح ہوتے ہیں ان کا باہمی تضاد تو ایک معروف حقیقت ہے۔ حیرت کی بات ہے کہ ایک شخص خیابانِ عجم کی بہاروں میں رہ کر بھی اتنا قنوطی ہو جاتا ہے کہ زندگی اور اپنے آپ پر اس کو کوئی اعتماد نہیں رہ جاتا۔ نتیجۃً کارِ جہاں سے فرار ہو کر مے و معشوق کے آغوش میں پناہ گیر ہو جاتا ہے۔ اور وہاں غم کو خوشی بنانے کی ہزار صورتیں نکالتا ہے۔ یہ فریب نشاط الم کی وہ انتہا ہے جس کے بعد انسان کے اندر قوتِ حیات کی کوئی رمق نہیں رہ جاتی۔ روح اس کے فسردہ جسم سے پرواز کر چکی ہے اور وحشی جسم کی حیوانیت گویا مرگِ روح یا فنائے انسانیت کا جشن مناتی ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک دوسرا شخص ہے جو اپنے خزاں رسیدہ چمن کو شادابی و شگفتگی کے تازہ ولولے عطا کرتا ہے۔ حالات کی سنگینیوں نے اس کے عزم و یقین کو اور بھی ابھار دیا ہے۔ وہ سرتاسر ایک پیامِ امید بن گیا ہے۔ اس کی شعلہ نورانی کاروانِ حیات کو تیز گام کرتی ہے۔ غالباً اسی سبب سے خیام کی رباعی میں وہ تاب فن نہیں جو اقبال کا حصہ ہے ....

اقبال کے مصرعوں کا فروغ، بخلاف خیام کے، مے کا رہینِ منت نہیں۔ اس کی سرخی براہِ راست خونِ جگر کا جلوہ ہے اسی لئے اقبال کے الفاظ و تراکیب میں جو سرور ہے وہ خیام کے سکر میں نہیں ملتا۔ بالخصوص اگر دونوں کی آخری رباعیوں میں استعمال کی ہوئی تصویروں کا موازنہ کریں تو حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ 'لالہ زار'، 'خونِ شہریار'، 'برگِ بنفشہ'، اور 'سرخ نگار'، سے جو شعری ہیولا تیار ہوتا ہے وہ "شہید ناز"، 'بزم وجود'، 'نیاز اندر نہاد ہست و بود'، 'مہر فلک تاب'، 'سیمائے سحر'، اور 'داغ سجود' کی تشبیہوں سے ترکیب پانے والے پیکر کے سامنے بہت بے کیف نظر آتا ہے۔ ایک طرف صبح درخشاں ہے۔ دوسری جانب سوادِ شام۔ صورت کا یہ رنگ رفتار کے آہنگ میں بھی منعکس ہے۔ نغمگی دونوں جگہ ہے۔ مگر اقبال کا سر زیادہ دل ربا ہے۔ ان فنی نکتوں سے بھی زیادہ اہم آخری دونوں رباعیوں میں ایک ہی مفہوم کے اظہار کے لئے طریقِ تعبیر کا اختلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ جو رفعت خیال، نازو نیاز اور مہر و سحر سے برکتی ہے اس کا شائبہ بھی لالہ و شہریار اور بنفشہ و نگار میں نہیں پایا جاتا۔

مثنوی معنوی کو زبان پہلوی میں قرآن کہا گیا ہے۔ اس خیال کی بیہودگی سے قطع نظر، فکر اور فن دونوں اعتبار سے مثنوی اردو کی قدیم داستانوں سے مشابہ ہے۔ یعنی اس کے اندر بے شمار قصوں اور لطیفوں کے انبار تلے دبے ہوئے عناصر کو نکال اور چھانٹ کر یک جا کرنے سے فکر و فن کے مستقل دائرے مرتب کئے جا سکتے ہیں۔ ورنہ یہ بجائے خود اپنی صورت میں ایک دفترِ پریشان ہے، واقعات اور خیالات کا ایک صحرائے ناپیدا کنار۔ اس کا نہ کوئی معین موضوع ہے اور نہ کوئی مقرر ہیئت۔ اس کو اصطلاحی معنوں میں کتاب اور تصنیف کہا ہی نہیں جا سکتا۔ اس کی تحریر بلکہ تقریر کی جو تاریخ ہمیں معلوم ہے اس کے پیش نظر یہ بد نظمی فطری ہے۔ شاید اسی تصنیفی بے پروائی کا نتیجہ ہے کہ بحر اور ردیف و قافیہ کے علاوہ تمثیل و ترنم وغیرہ اوصافِ شعر بمشکل اس میں ملیں گے۔ بہرحال اسی پراگندگی کا نتیجہ ہے کہ کسی ایک موضوع پر رومی کے مسلسل اشعار کی کوئی معتد بہ تعداد نکال کر اقبال کے اشعار سے موازنہ کرنا ممکن نہیں۔ بہت جستجو کے بعد بے خودی پر تین اشعار یک جا ملے ہیں:-

عاشقاں را کار نبود با وجود ‏ ‏ ‏ عاشقاں را ہست بے سرمایہ سود
بال نے و گردِ عالم می پرند ‏ ‏ ‏ دست نے و گوز میداں می برند
عاشقاں اندر عدم خیمہ زدند ‏ ‏ ‏ چوں عدم یک رنگ و نفسِ واحد اند

(مثنوی معنوی مولانا روم ص ۲۵۸)

ان کے مقابلے میں رموزِ بے خودی کی تمہید 'در معنیِ ربطِ فرد و ملت'، کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:-

توخودی از بیخودی نشناختی | خویش را اندر گماں انداختی
جوہر نوریست اندر خاک تو | یک شعاعش جلوۂ ادراک تو
عیشت از عیشش غم تو از غمش | زندہ از انقلاب ہر دمش
واحد ست و برنمی تابد دوئی | من ز تاب او من استم و تو توئی
خویش دار و خویش باز و خویش ساز | ناز ہا می پرورد اندر نیاز

(اسرار خودی و رموز بیخودی یکجا ص۹۲ اقبال)

اس موضوع پر یہ اقبال کے دقیق ترین اور بے رنگ ترین اشعار ہیں۔ شعری اعتبار سے بہتر حصوں کو میں نے قصداً چھوڑ دیا ہے۔ اس لئے کہ شعریت کے کسی زاویے سے بھی مثنوی معنوی اور اسرار و رموز، اور پس چہ باید کرد اے اقوام شرق اور سب سے زیادہ جاوید نامہ کا کوئی مقابلہ نہیں۔ اقبال فیصلہ کن طریقہ پر بہتر شاعر ہیں۔ یہاں لائق موازنہ یہ حقیقت ہے کہ رومی نے فرد کو عاشق وغیرہ کے پردے میں بالکل معدوم و مجہول اور مفلوج کر دیا ہے۔ رہی میدان مارنے کی بات تو وہ خود شاعری کے اصول بے پرکی ہے۔ اس انداز نظر کے بالکل خلاف اقبال نے فردِ نوعِ آدم کی مشت خاک میں جوہر نوری کا سراغ لگایا ہے یہی سبب ہے کہ ان کی بیخودی ہشیاری سے کم نمایاں، توانا اور فعّال نہیں۔ یہی زور خود اعتمادی ہے جس نے اقبال کے مصرعوں کو زیادہ جاندار اور فرحت بخش بنا دیا ہے۔ ہمیں ایسے رقاص مصرعوں سے مرکب شعروں پر مثنوی معنوی کے اشعار کی بہ نسبت زیادہ وجد آتا ہے۔ جیسا قال ویسا حال۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے عہد میں رومی اقبال کے وسیلے سے زندہ ہیں اور آیندہ صدیوں میں بھی اقبال ہی کے قالب میں رومی کی روح پہچانی جا سکے گی۔ اس لئے کہ اقبال نے رومی کے تمام زندہ عناصر کو جذب کر کے باقی اجزا کو پژمردگی کے لئے چھوڑ دیا ہے۔

اصناف کے لحاظ سے فارسی کے قدیم ادب عالی میں اقبال کا مقام واضح ہو گیا۔ لیکن دور حاضر کے لئے اقبال کا زیادہ دلچسپ کارنامہ جدید ہیئت میں ان کی فارسی نظموں کا ہے۔ انھوں نے مغربی قماش پر نظم گوئی میں کامیاب ترین تجربے کئے ہیں۔ مواد کو ملحوظ رکھ کر نظم کی ہیئت کو متنوع پیچ و خم دئے ہیں۔ کہیں مکالمہ، کہیں خود کلامی۔ کہیں بیانیہ۔ کبھی منظر نگاری، کبھی کردار نگاری۔ گاہ ترانہ و سرود — ان متعدد طریقوں میں ایک قدر مشترک ہے، فکر و تخیل کی تمثیل۔ نظموں کا ہیولا ہر گوشے سے درست اور چست ہے۔ مختلف مصرعوں اور بندوں میں انتقالِ خیال واضح اور مرتب ہے۔ ہر ایک ٹکڑا دوسرے سے عضویاتی طور پر مربوط اور پیوستہ ہے۔ ابتدا، وسط اور انتہا کی تنظیم ممکن حد تک کامل ہے، پیام مشرق، سے نظموں کی ایک منتخب فہرست درج ذیل ہے۔ تسخیر فطرت۔ لولوئے دقت۔ فصل بہار۔ سرود انجم۔ کرم کتابی۔ لالہ۔ کرمک شب تاب۔ حُدی۔ قطرہ آب۔ محاورہ مابین خدا و انسان۔ ساقی نامہ۔ شاہین و ماہی۔ تنہائی۔ شبنم۔ مور و شاعر۔ جوئے آب۔ بہشت۔ کشمیر۔ پیام۔

اسی طرح، زبور عجم، میں درج ذیل مصرعوں سے شروع ہونے والی نظمیں:-

مانندِ صبا خیز و زیدن دگر آموز
اے غنچۂ خوابیدہ چو نرگس نگراں خیز

خواجہ از خونِ رگِ مزدور سازد لعلِ ناب

جدید نظم نگاری میں اقبال کا موازنہ کسی دوسرے فارسی شاعر سے ممکن و مفید نہیں۔ اس لئے کہ وہ اس ہیئت شاعری میں خود پیش رو ہیں۔ بعد میں آنے والوں نے قدرتی طور پر انھیں کا تتبع کیا ہے اور ان سے بیسیوں قدم پیچھے ہیں۔

مثنوی میں اسرارِ خودی، رموزِ بیخودی، پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق، غزل میں زبورِ عجم، پیامِ مشرق کا باب مے باقی اور رباعی میں پیامِ مشرق کا باب لالۂ طور ــــ رومی کی مثنوی معنوی، حافظ کے دیوان اور خیام کی رباعیات کے مقابلے میں زیادہ جاں سوز و دل گداز ہیں۔ اسی طرح پیامِ مشرق اور زبورِ عجم کی نظمیں نہ صرف فارسی ادب میں صنفی لحاظ سے مستقل اضافہ ہیں بلکہ بجائے خود نہایت روح پرور ہیں۔ فارسی کا کوئی جدید شاعر ان کی تب و تاب کا حریف نہیں۔ لیکن جاوید نامہ کی تمثیلات تو مشرقی شاعری میں فقید المثال ہیں۔ فارسی شاعری کا پورا دفتر ان کی کوئی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے۔ اتنے بڑے پیمانے پر اتنی تنظیم کے ساتھ شعر نگاری کا اب تک کسی نے حوصلہ ہی نہیں کیا۔

بحیثیت مجموعی اقبال کی ذہن افروز فکر اور دل نواز فن کے کمالات نے ایک نئی دنیا تخلیق کی ہے۔ بلاشبہ و مبالغہ وہ شاعری کے مجدد اعظم ہیں۔ ان کے اشعار نے جو انقلابی کارنامہ انجام دیا ہے۔ تاریخ عالم میں اس کے متوازی کوئی مثال نہیں۔ ان کے کلام و پیام نے انسانیت کے ارتقا میں ایک رول ادا کیا ہے۔ انھوں نے اپنے زمانے کے فن اور اس کے ذریعے فکر کو ایک تازہ و صالح رُخ دینے کی کوشش کی ہے۔ اس کوشش کا نتیجہ خیزی روز بروز واضح ہوتی جارہی ہے۔ آج ایک پوری نسل ایسے ذہین افراد کی اٹھ کھڑی ہوئی ہے جنھوں نے اپنے مقدر کے ستارے کو اقبال کی کارگہِ فکر سے پہچانا ہے۔

شاید اسی معنی میں ایران کے ملک الشعرا بہار نے ہمارے عہد کو دورِ اقبال کہا ہے۔

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید ۔۔۔ نسیمے از حجاز آید کہ ناید

سر آمد روزگارے ایں فقیرے ۔۔۔ دگر دانائے راز آید کہ ناید

ظہور مہدی کی روایت پر درایتی تبصرہ

پروفیسر مسلم عظیم آبادی

یہ مقالہ راقم کی ایک تالیف معتقدات عجم اور اسلام کے مسودے سے ماخوذ ہے جس کے اکثر تاریخی اجزا تیس چالیس سال پیشتر جامعہ علی گڑھ، الناظر لکھنؤ، ندیم پٹنہ وغیرہ میں، اور اب ایک سال کے اندر ثقافت لاہور اور جام جم سکھر میں شائع ہو چکے ہیں۔ مقالہ ہذا میں پیش گوئیوں کی روایات پر جرح و تنقید کی گئی ہے۔ جس پر روایت پرست حضرات کی طرف سے توجہ کی کوئی توقع نہ تھی۔

لیکن اب کہ نیاز صاحب پاکستان آ گئے ہیں تو مشتاقان تحقیق و تنقید اور اہل ذوق میں نئی جان آ گئی ہے۔ اور میں بھی اپنی بضاعت حقیر ان کی خدمت میں پیش کرتا ہوں۔

حشر میں رند تھے خوش صحبت مے سے چھوٹ کر
پیر مغاں کو دیکھ کر دینے لگے دہائیاں (شاد عظیم آبادی)

پیشین گوئیوں کی تین قسمیں ہیں۔ ایک حکیمانہ۔ یعنی کسی چیز کا پس منظر، ماحول، اور اس کے علامات و قرائن پر نظر کر کے مستقبل پر ایسی رائے قائم کرنا یا حکم لگانا جو عام نگاہوں سے اوجھل ہو۔ مثلاً فضا کی گھٹن، آسمان کے زرد غبار، پرندوں کی غیر معمولی وحشت دیکھ کر طوفان یا بارش کی آمد کی خبر دینا۔ یا کسی ملک کی پیداوار و درآمد و برآمد کا تناسب دیکھ کر اس کے اقتصادی مستقبل پر حکم لگانا۔ یا کسی حاذق طبیب کا کسی مریض کی نبض اور اس کے اعضاء رئیسہ کا معائنہ کر کے اس کی آئندہ زندگی و صحت پر رائے زنی کرنا دوسری قسم کی پیشین گوئیاں نفسیاتی ہوتی ہیں یعنی ایک عامل تنویم HYPNOTISM سے ذہن کو متاثر کرتا ہے جسے SUGGESTION کہتے ہیں۔

یہ تو ہوئی اس کی انفرادی حیثیت۔ لیکن اسی اصول پر اجتماعی پیش گوئی بھی ہو سکتی ہے یعنی کوئی ذی اثر پیشوا یا قائد اپنی معتقد قبیلہ یا قوم کو اپنی فراست سے کام لے کر کسی خاص پیش گوئی کے یقین کر لینے پر مائل کر لیتا ہے۔

تیسری قسم ان پیشین گوئیوں کی مذہبی ہے جو کسی مایوس فرد یا جماعت کی وقتی تسکین یا حوصلہ افزائی کے لئے کی جاتی ہیں۔ اور ان کا تعلق بڑے بعید مستقبل سے ہوتا ہے۔ اس پیش گوئی کو جھٹلانے والا کون زندہ رہتا ہے۔ اس لئے ایسی پیشین گوئیاں بڑی جرات

سے کی جاسکتی ہیں۔

لکھتے ہیں کہ حسن بن صباح جب اول اول قاہرہ جاکر فاطمی خلیفہ المستنصر باللہ سے ملا اور اس کا منظورِ نظر ہوگیا تو مقربین بارگاہ کو بڑا ناگوار ہوا۔ ان میں خلافت کا سپہ سالار بدر جمالی بھی تھا اس نے حسن بن صباح کو ایک جہاز پر سواحل افریقہ کی طرف جلاوطن کردیا۔ جہاز جب بیچ سمندر میں پہنچا تو سخت طوفان آگیا سارے مسافر زندگی سے مایوس ہوگئے مگر حسن کے ہوش حواس بحال رہے اور ایک خدارسیدہ بزرگ کی شان سے کہنے لگا " مجھے تو کوئی پریشانی کی بات نہیں معلوم ہوتی۔ ہم سے خدا کا وعدہ ہے کہ ہم نہ ڈوبیں گے " لوگوں نے اس کی بات کی طرف اعتنا نہ کی۔ مگر تھوڑی دیر کے بعد طوفان ختم ہوا تو سب اہل جہاز اس کے قدموں پر گر گئے۔ اس کے ولی کامل ہونے پر ایمان لے آئے اور سب نے اس کی دعوت قبول کرلی حالانکہ حسن نے یہ سمجھ کے پیش گوئی کی تھی کہ اگر جہاز غرق ہوگیا تو نہ وہ باقی رہے گا نہ کوئی جھٹلانے والا۔ اور اگر بچ نکلا تو کسی کو اس کی ولایت میں شک نہ رہے گا۔

نبیوں نے اس قسم کی پیشین گوئیوں سے تبلیغ کا کام کبھی نہیں لیا۔ نہ وہ ان کے محتاج تھے لیکن بعد کو جب لوگوں کے عقائد میں ضعف آنے لگا تو اس کے دور کرنے کے لئے ایسی پیش گوئیاں ضرور ہوگئیں۔

عقیدۂ رجعت

اس وقت ہمارا اصل موضوع صرف وہ پیش گوئیاں ہیں جن کا تعلق اکابر اُمم کے دوبارہ ظاہر ہونے سے ہے جسے عقیدۂ رجعت کہتے ہیں۔ یہ عقیدہ کوئی نئی بات نہیں ہے بلکہ قدیم مصریوں۔ ہندیوں، چینیوں، زرتشتیوں اور یونانیوں میں بھی رجعت اور تناسخ کا واضح نشان ملتا ہے۔ چنانچہ EUDEME شاگرد ارسطو اپنے تلامذہ سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

" ایک دن جب ہم اس مکان میں یوں ہی جمع ہوں گے (فیثاغورس) یک بیک آجائے گا اور جیسے ابھی تم بیٹھے میری باتیں سن رہے ہو اس کی باتیں سنو گے "[1]

یہود و نصاریٰ میں بھی اس عقیدے کے متعدد نشان ملتے ہیں۔ چنانچہ علمائے ازہر میں سے سعد محمد حسن پروفیسر وزارۃ المعارف مصر اپنی تالیف المہدیۃ فی السلام میں رقم طراز ہیں:۔

رجعت دراصل یہودی عقیدہ ہے۔ یہودیوں میں اس کی اصل دو واقعات ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت عزیر کو کہ اللہ نے سو سال مردہ رکھا اور پھر زندہ کردیا۔ دوسرے ہارون علیہ السلام کا، کہ بیاباں میں ان کو موت آگئی۔ اور یہودیوں نے حضرت موسیٰ سے ان کا قتل منسوب کیا کیونکہ موسیٰؑ ہارونؑ سے حسد کرنے لگے تھے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ پھر لوٹیں گے[2]۔ حبش کے عیسائی بھی اپنے بادشاہ " تیودر " کی رجعت کے منتظر ہیں۔ اسی طرح جیسے عیسائی حضرت عیسیٰ کی رجعت پر ایمان رکھتے ہیں۔

مغل بھی یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ " تیموچین " (چنگیز خاں) نے اپنی موت سے پہلے وعدہ کیا تھا کہ نو قرن کے بعد اپنی قوم کو چینیوں کی حکومت سے آزاد کرنے کے لئے دنیا میں پھر لوٹے گا۔ اسی طرح قدیم مصریوں، چینیوں اور ایرانیوں میں بھی رجعت کا عقیدہ جاری تھا۔ ہندوؤں میں تناسخ کا عقیدہ عام رہا ہے۔ اور یہ وشنو کی رجعت کے منتظر ہیں۔ اسلامی فرقوں میں بھی ایک اس طرف تھوڑا

---

[1] تاریخ الفلسفۃ الیونانیہ یوسف کرم ص ۲۹
[2] الملل والنحل ج ۲، ص ۵۱

چنانچہ ابن الحنفیہ کی شان میں ایک کیسانی شاعر کثیر عزہ کہتا ہے :-

هو المهدی اخبرناه کعب اخوالاحبار فی الحقب الخوالی

(کعب احبار نے ہمیں خبر دی ہے کہ قرون آئندہ میں وہی (ابن الحنفیہ ، مہدی ہوں گے ۔)

مسیحی جماعت بھی یہودیوں سے متاثر ہو کر حضرت عیسٰی کی رجعت کے قائل ہو گئی

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ہم ایک شخص جابر بن یزید الجعفی الکوفی[۱] سے دوچار ہوتے ہیں ۔ وہ حضرت علی کی رجعت کا قائل تھا ۔ چنانچہ ارشاد الٰہی " اذا وقع القول علیھم اخرجنا لھم دابۃ من الارض تکلمھم " کے متعلق کہتا ہے کہ یہ اشارہ ہے رجعت کی طرف اور دابہ سے مراد علی بن ابی طالب ہیں[۲] حالانکہ جب حضرت علی سے کہا گیا کہ لوگ سمجھتے ہیں کہ آپ ہی دابۃ الارض ہیں تو آپ نے فرمایا واللہ دآبۃ الارض کے بال اور روئیں ہوتے ہیں ۔ میرے نہ بال ہیں نہ روئیں ۔ انکے کھر ہوتے ہیں میرے کھر نہیں ...... الخ "

بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو صرف امام غائب ہی کی رجعت کے قائل نہیں بلکہ ان لوگوں کی رجعت کے بھی قائل ہیں جوان کے حریف تھے جیسے ابو بکر ، عمر ، عثمان ، معاویہ و یزید ۔ کہ اپنی پہلی زندگی میں انھوں نے جو ظلم اور غصب یا قتل کئے ہیں ان کا پورا پورا بدلہ دوسری زندگی میں چکا یا جائے ۔ چنانچہ شریف مرتضیٰ ظہور مہدی کے ساتھ ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بھی رجعت کا قائل ہے ۔

اس سلسلے میں اغانی نے ایک طرفہ ماجرا یوں نقل کیا ہے :-

اسی السید الحمیری کیسانی (متوفی ۱۷۳ھ) سے ایک شخص نے کہا ۔ مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ رجعت کے قائل ہیں ۔ سید نے کہا کہنے والے نے سچ کہا ہے ۔ میرا یہی عقیدہ ہے ۔ اس نے کہا آپ مجھے دینار دیں گے ۔ جس کے عوض میں رجعت کے بعد آپ کو سو دینار ادا کروں گا ، سید نے کہا ہاں ۔ بلکہ اس سے زیادہ دینے کو تیار ہوں بشرطیکہ تم مجھے یقین دلادو کہ تم انسان ہی کی شکل میں رجعت کرو گے ۔ اس نے کہا تو پھر اور کس شکل میں لوٹوں گا ؟ انھوں نے کہا مجھے اندیشہ ہے کہ تم کتے یا سؤر کی جون میں لوٹو اور میرا مال برباد جائے[۳] "

لفظ المہدی

المہدی ، ہدیٰ کا اسم مفعول ہے ، جس کے معنی ہیں رہنمائی ایمان کی طرف اور ہدیٰ ضلال (راہ بھٹکنے) کی ضد ہے عصر جاہلی تک اس لفظ کے یہی معنی پائے جاتے ہیں ۔ ظہور اسلام کے بعد اس کے مفہوم میں توسیع ہوئی اور اس پر دینی رنگ چڑھا ۔ لفظ مہدی کا قرآن مجید میں کہیں پتہ نہیں ۔ رسول اللہ صلعم کو لفظ المہدی سے سب سے پہلے حسان بن ثابت نے اپنے مرثیہ میں یاد کیا ہے ۔ آثار میں چاروں خلفائے راشدین بھی اسی صفت سے موصوف کئے گئے ہیں ۔ پھر عہد اموی میں ہر عربی شاعر نے اکثر خلفا و امرائے بنی امیہ کو اس لقب سے ملقب کیا پھر فرزدق اور جریر نے اپنے اشعار میں سلیمان اور دوسرے امرا کے حق میں یہ کلمہ استعمال کیا ۔ غرض لفظ مہدی کا استعمال نبی کریم صلعم کی رحلت کے بعد نظر آتا ہے ۔

بقول گولڈ زیہر ، اس زمانے کے مسلمان لفظ المہدی کا اطلاق ان لوگوں پر کرتے تھے جو دوسرے مذاہب سے اسلام میں داخل ہوتے تھے ۔ چنانچہ جامع ازہر کی مشیخت دو ایسے شیخوں کے سپرد کی گئی جن کے ناموں میں المہدی کا لقب شامل ہے ایک شخص المہدی حنفی جو قبطی الاصل تھے (نام ہبۃ اللہ تھا ۔ ۱۸۱۲ء سے ۱۸۱۵ء تک مشیخت ان کے سپرد رہی) دوسرے شیخ محمد العباسی المہدی تھے جن کو ۱۸۹۶ء میں مشیخت کی کرسی سونپی گئی[۴]

ابن اثیر نے " نہایہ " میں لکھا ہے اور ابن منظور نے اللسان میں اسے نقل کیا ہے کہ المہدی وہ ہے جسے اللہ نے حق کی طرف ہدایت کی ہو ۔ اس کے بعد یہ صفت اسم بن گئی اور المہدی اُسے کہنے لگے جس کے بارے میں رسول اللہ صلعم نے بشارت دی ہے کہ وہ

---

[۱] متوفی ۱۲۸ھ امام ابو حنیفہ اس کے متعلق فرمایا کرتے تھے کہ میں نے اس سے زیادہ جھوٹا آدمی نہیں دیکھا (میزان الاعتدال ۔ ذہبی)

[۲] الاغانی ج ۷ ، ص ۲۴۳ [۳] العقیدۃ والشریعۃ فی الاسلام جرمن سے ترجمہ عربی ص ۲۴۳

آخر زمانہ میں آئیں گے۔

مہدی آخرالزماں جب علویین بنی امیہ کے سیاسی داؤں پیچ سے مات کھا گئے تو پہلے خلافت و امامت سے متعلق حدیثیں گھڑ گھڑ کر پھیلائیں، ورحکومت بنی امیہ کے زوال کے ساعی رہے۔ لیکن جب ابوالعباس السفاح عباسی کی سرپرستی میں حکومت بنی امیہ ختم ہوئی تو انھوں نے پہلے امویین کی مخالفت کی اور پھر عباسیین کی لیکن کامیاب نہ ہوئے اور لامحالہ پھر سازشیں اور زیر زمینی سرگرمیاں شروع ہوگئیں اس کا سہارا لے کر اسماعیلیوں نے البتہ مصر میں ایک مضبوط خلافت قائم کرلی اسماعیلیوں کو بھی اپنے بقا کے لئے اس کی ضرورت تھی۔ اس لئے انھوں نے بھی امام غائب کی بشارت میں احادیث پیش کیں، اگرچہ دونوں میں امام کی شخصیت، نام اور صورت ظہور میں فرق ہے مگر نتیجہ ایک ہی ہے۔

امام منتظر کون کون ہیں اس باب میں اختلاف ہے ایک فرقہ منتظر ہے محمد بن عبداللہ ابن الحسن ابن الحسین ابن ابی طالب کا۔ دوسرا محمد بن حنفیہ کا جو سمجھتا ہے کہ وہ زندہ ہیں اور کوہ رضوی میں پوشیدہ ہیں اور جب ظاہر ہوں گے تو دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ تیسرا فرقہ محمد بن اسمٰعیل بن جعفر کا منتظر ہے۔

اہل تصوف بقول مولف المھدیۃ فی الاسلام صوفیہ بھی بڑی حد تک شیعوں سے متفق ہیں۔ مثلاً شیعی دعویٰ کرتے ہیں کہ تمام صحابہ کو چھوڑ کر صرف حضرت علیؓ علم حقیقت یا علم باطن کے لئے منتخب کر دیئے گئے تھے۔ انامدینۃ العلم وعلی بابھا[لے] یہی معتقدات صوفیہ کے بھی ہیں چنانچہ مشہور صوفی شاعر ابن العارض کہتا ہے:۔

داوضح بالتاویل ماکان مشکلا علی بعلم نالہ بالوصیۃ

علی نے اپنے علم سے جو اُن کو وصیت سے حاصل ہوا ان مشکلات کو تاویل سے حل کر دیا۔۔۔ صوفیہ کے یہاں بھی یہ عقیدہ موجود ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ انھوں نے مہدی کو قطب میں تبدیل کر دیا۔

احادیث مہدیت کی تنقید عقیدہ مہدیت سے متعلق احادیث میں جتنی روایتیں آئی ہیں علامہ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں ان پر بڑی کڑی تنقید کی ہے اور قرآن مجید اور صحیحین (بخاری و مسلم) کی طرف توجہ دلائی ہے جو ایسی احادیث سے خالی ہیں۔

روایات ظہور مہدی ظہور مہدی کی پیشین گوئی کی روایات میں سب سے نمایاں حصہ ترمذی اور ابوداؤد کا ہے۔

ترمذی (۱) رسول اللہ صلعم نے فرمایا جس نے مہدی کی تکذیب کی وہ کافر ہے اور جس نے دجال کو نہ مانا وہ جھوٹا ہے[ھ] راوی کا بیان ہے کہ جہاں تک میرا خیال ہے آفتاب کے مغرب سے طلوع ہونے کے بارے میں ایسا ہی فرمایا۔ اس حدیث کا ذمہ دار ابوبکر الاسکاف ہے جو ائمہ حدیث کے نزدیک متہم ہے۔ اور وضاع بھی مانا گیا ہے، یعنی حدیثیں گھڑا کرتا تھا۔

لے فجر الاسلام مولفہ احمد امین مصری - ترجمہ لاہور ص ۷۷۰ - ۷۷۹

ھ محققین کے نزدیک یہ حدیث موضوع ہے۔

(۲) اگر دنیا کا صرف ایک دن بھی باقی رہ جائے گا تو اللہ اس کو اتنا لمبا کر دے گا کہ اس میں میرے اہل بیت میں سے کوئی ایسا شخص ظاہر ہو جو میرا ہمنام ہو اور جس کا باپ میرے والد کا ہمنام ہو۔

(۳) قریب قریب اسی معنی کی ایک اور حدیث ہے۔ صرف حتیٰ یملک العرب (یہاں تک کہ وہ عرب کا حکمران ہو جائے گا) کا اضافہ ہے، اور باپ کے پدر نبی صلعم کے ہمنام ہونے کا ذکر نہیں۔

(۴) اسی مضمون کی ایک اور حدیث ہے۔ اور ان سب کا ذمہ دار عاصم بن بهدلۃ الکوفی یا بقول ابن خلدون عاصم بن ابی النجود ہے جس کی روایات کو ائمہ حدیث نے ضعیف، سہو و خطا سے پُر۔ اور ہر عاصم نامی کو ضعیف الحافظہ بھی بتایا ہے۔ شیخین (بخاری، مسلم) نے اس کی صرف وہی حدیثیں لی ہیں جن کی تصدیق اور معتبر راویوں سے ہوئی ہے۔ اسی راوی سے یہ روایت بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے مصحف میں سورۂ فلق اور سورۂ ناس نہ تھے اور وہ (عبداللہ بن مسعود) جس کے مصحف میں یہ سورتیں دیکھتے ان کو محو کر دیتے۔

ابوداؤد

(۱) انھیں مضامین کی ایک حدیث کے ساتھ مروی ہے کہ "زمانہ ختم ہونے میں جب ایک دن رہ جائے گا تو بھی اللہ میرے اہل بیت میں سے ایک شخص کو پیدا کرے گا جو دنیا کو عدل و انصاف سے ایسا بھر دے گا جیسا کہ اس سے پہلے ظلم و ستم سے بھر گئی ہوگی۔"

اس حدیث کا ذمہ دار فطر بن خلیفہ ہے۔ ائمہ حدیث احمد بن عبداللہ بن یونس، دارقطنی، ابوبکر بن عیاش اور جرجانی اسے غیر ثقہ اور دین سے بھٹکا ہوا بتاتے ہیں۔ جرجانی نے کہا ہے کہ ہم اس کے پاس سے گزرتے اور کتے کی طرح اسے چھوڑ جاتے ہیں۔

(۲) رسول اللہ صلعم نے فرمایا "ماوراء النہر سے ایک شخص حرث نامی ظاہر ہوگا جس کے مقدمۃ الجیش میں منصور ہوگا۔ یہ آل محمد کی سلطنت قائم کرے گا۔ جس طرح قریش نے میری تقویت کی جس وقت یہ شخص ظہور کرے تمام مسلمانوں پر اس کی مدد و نصرت واجب ہے۔"

اس حدیث کا ذمہ دار ہارون ہے جسے محدثین میں سے کسی نے اس کی ثقاہت کو غور طلب اور کسی نے سے وہمی بتایا ہے۔

(۳) بی بی ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا۔ مہدی کا آنا برحق ہے۔ وہ فاطمہ کی اولاد میں سے ہوں گے" بقول ابن خلدون یہ ابو جعفر العقیلی کی تصنیف ہے۔ راوی مدلس ضعیف جھوٹا ہے۔

(۴) مجاہد کا بیان ہے کہ "چار اشخاص ہم اہل بیت میں سے ہوں گے۔ سفاح، منذر، منصور، مہدی۔ سفاح اکثر دبیشتر بنی انصار کو قتل کرے گا۔ منذر مال بہت دے گا، خود کم رکھے گا۔ منصور کی فتحمندی اس کے دشمنوں پر بہت سریع ہوگی۔ مہدی زمین کو عدل و انصاف سے بھر دے گا۔ اس کا راوی اسمٰعیل بھی بقول ابن خلدون بہت ضعیف ہے۔

(۵) ابوداؤد کی ایک اور حدیث میں ہلال بن عمرو حضرت علی سے روایت کرتے ہیں کہ اس نہر کے اس پار سے ایک شخص حارث نکلے گا جس کے مقدمۃ الجیش میں ایک شخص ہوگا جو آل محمد کی زمین ہموار کرے گا جس طرح قریش نے آنحضرت صلعم کے لئے کی تھی۔ ہر مسلم پر اس کی مدد واجب ہوگی۔

ابن ماجہ

ابن ماجہ کی اسی مضمون کی حدیث میں یہ اضافہ بھی ہے کہ "تم خراساں کی طرف سے کالے پرچم آتے ہوئے دیکھنا تو اس کے نیچے جمع ہو جانا، کیونکہ اس میں اللہ کا خلیفہ مہدی ہوگا۔ ان کے راویوں کی بھی محدثین

نے کذاب اور ضعیف الحدیث بتایا ہے۔

ترمذی، ابن ماجہ و حاکم کی اسی قسم کی روایت ابو سعید خدری کی زید العمی سے نقل کی گئی ہے۔ اس شخص کو ابو حاتم نے ضعیف ناقابل حجت، یحییٰ بن معین نے بے حقیقت، ابو زرعہ نے واہی الحدیث، نسائی، ابن عدی اور دوسرے محدثین نے بے دین اور ضعیف تسلیم کیا ہے۔ مسلم کی حدیث میں تو مہدی کا نام تک نہیں۔

ان پیش گوئیوں کی غایت

حدیثوں میں سفاح، منصور، مہدی کے نام، ما وراء النہر اور سیاہ پرچم کا ذکر دراصل دعوت عباسیہ کی پیش بندی تھی، جس کا فتنہ خراسان ما وراء النہر ہی سے اٹھا۔ اور عباسی فوج کا جھنڈا سیاہ ہی تھا۔ دعوت عباسیہ کی داغ بیل ۱۰۰ھ کے لگ بھگ ہی ڈالی گئی تھی۔ یہ تحریک سالہا سال نہایت رازداری کے ساتھ چلتی رہی۔ چنانچہ جب خلافت عباسیہ قائم ہوگئی تو ان خوابوں کی تعبیریں بر دلے کار لانے کی کوششیں شروع کردی گئیں۔ علی بن عبداللہ بن عباس نے اپنے بیٹے کا نام اسی رعایت سے محمد رکھا تھا اس طرح دعوت عباسیہ کے بانی محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس تھے۔ ان کے وقت میں تو یہ خواب شرمندہ تعبیر نہ ہوا۔ البتہ ان کے بیٹے عبداللہ بن محمد بن علی بن عبیداللہ بن عباس نے جس کا لقب السفاح تھا۔ اس سے فائدہ اٹھایا اور کامیاب ہوا۔ محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس نے اپنے دو بیٹوں کے نام اسی امید پر عبداللہ رکھے کہ ان میں سے جس کے بھی بیٹا ہو۔ اس کا نام محمد رکھے تاکہ وقت آنے پر یہ بنی بنائی حدیثیں اس پر چپکائی جاسکیں اور وہ مہدی موعود ہونے کا دعویٰ کرسکے۔ چنانچہ پہلے عباسی خلیفہ کا نام عبداللہ بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس السفاح تھا۔ اس نے ۱۳۲ھ میں بنی امیہ کے آخری خلیفہ مروان الحمار کو قتل کرکے خراسانیوں کی مدد سے تخت خلافت پر تمکن حاصل کیا۔ اس کے بعد اس کے بھائی عبداللہ بن محمد بن علی بن عبداللہ بن عباس نے منصور کا لقب اختیار کیا جس کے ظہور کی پیشین گوئی تیار رکھی گئی تھی۔ ۱۳۶ھ میں جب منصور کے بیٹا ہوا تو اس نے اس کا نام بھی محمد رکھا اور لقب مہدی قرار دیا۔ ان محمد بن عبداللہ کے مکرر و مسلسل ناموں اور منصور اور مہدی کو پیش نظر رکھئے اور بیس پچیس برس پیشتر اُن پیشین گوئیوں کی حدیثیں جن میں مشرق، خراسان، کی طرف سے سیاہ پرچموں کے آنے کا ذکر ہے۔ مشہور ہونا دیکھئے، میدان تیار تھا۔ پیش گوئیوں کا ہر نشان لفظ بلفظ پورا اترا اور عامۂ مسلمین نے دعوت عباسیہ کو لبیک کہا۔

مگر علویین کا طبقہ کب گوارا کرسکتا تھا کہ اس کی گھڑی ہوئی حدیثوں کے بل پر بنی عباس کا ایک خلیفہ عالم اسلام کا متفق علیہ مہدی موعود بن جائے۔ اس لئے جیسے ہی خلیفہ منصور عباسی نے اپنے بیٹے کا نام محمد رکھا۔ انھوں نے دوسری حدیثیں پیش کردیں جن کی رو سے پیش گوئیاں منصور کے بیٹے محمد پر صادق نہ آسکیں اور مشہور کیا کہ مہدی کی آمد قیامت کے قریب واقع ہوگی۔ انھیں کے سامنے حضرت عیسیٰ آسمان سے اتریں گے وغیرہ وغیرہ۔

اثنا عشری شیعوں نے تیسری صدی ہجری کے اواخر میں یہ ظاہر کیا کہ امام مہدی موعود ہمارے بارھویں امام ہیں جو سنہ ۲۵۵ یا ۲۵۶ ہجری میں (بقول کلینی) پیدا ہوچکے ہیں۔ وہ گیارھویں امام حسن عسکری کے بیٹے ہیں جن کو دشمنوں کے خوف سے پوشیدہ رکھا گیا۔ پھر اپنے والد ماجد کی وفات کے بعد غار سامرا میں چھپ گئے اور وہیں سے قیامت کے قریب ظاہر ہوں گے۔ فی الحال یہ ہر شب نماز عشاء کے بعد غار کے منہ پر آراستہ گھوڑے کے ساتھ جا کھڑے ہوتے ہیں اور ان کا نام لے کر پکارتے اور ظہور کی التجا کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ اندھیرا ہوجاتا ہے۔ تارے چمک آتے ہیں تو آئندہ رات پر

اس معاملہ کو موقوف رکھ کر گھروں کو واپس ہوتے ہیں۔[1]

شیعہ سنّی حدیثوں میں گڈمڈ

ظہور مہدی کی حدیثیں احادیث اہل سنت میں اس طرح خلط ملط ہو گئیں کہ اہل سنت بھی امام مہدی کے منتظر ہو گئے۔

علامہ احمد امین مصری اپنی کتاب فجر الاسلام میں رقمطراز ہیں:۔ ایک طرف بنوامیہ نے حضرت علیؓ اور دیگر ہاشمی صحابہ کو چھوڑ کر تمام صحابہ خصوصاً حضرت عثمانؓ کے فضائل میں حدیثیں گھڑیں تو دوسری طرف شیعوں نے حضرت علی اور مہدی منتظر کی شان میں حدیثیں ڈھال لیں۔ اس خصوصیت میں وہ بنوامیہ سے بازی لے گئے۔ ان کے علما نے ثقہ لوگوں سے حدیثیں سن سن کر معتمد سندوں کو یاد کر لیا۔ اور پھر انھیں سندوں سے ایسی ہزاروں حدیثیں تصنیف کر ڈالیں جو ان کے مسلک کی تائید کرتی تھیں۔ انھوں نے بڑے بڑے علمائے حدیث کو ان سندوں سے دھوکا دے دیا۔ ان میں ایسے ایسے لوگ تھے جو سُدّی اور ابن قتیبہ کے ناموں سے روایت بیان کرتے اور اہل سُنّت سمجھتے تھے کہ واقعی یہ وہی مشہور محدث ہیں۔ حالانکہ جن بنے ہوئے سُدّی اور ابن قتیبہ سے یہ لوگ روایتیں بیان کرتے تھے وہ دراصل غالی شیعی تھے۔ آخر حقیقت کھل گئی اور دونوں میں فرق کرنا پڑا کہ ایک سُدّی کبیر اور دوسرے سدّی صغیر ہیں۔ پہلے ثقہ ہیں اور دوسرے وضاع۔ اسی طرح ابن قتیبہ شیعی عبداللہ بن قتیبہ سے الگ ہیں۔"

اس خلط ملط کا سبب یہ بھی ہے کہ پہلی صدی کے آخر تک شیعی و غیر شیعی احکام شریعت ایک ہی تھے۔ عقیدۂ خلافت و امامت کے سوا ان میں کوئی بنیادی فرق نہ تھا۔ بقول کلینی صاحب اصول کافی امام ابوجعفر محمد باقر کے ۹۵ھ میں پیدا ہونے سے پیشتر شیعوں اور شیعوں کے احکام شریعت حلال و حرام، مناسک حج میں کوئی فرق نہ تھا ۹۵ھ میں امام موصوف سے دستار امامت سر پر باندھی تو ضرورت محسوس ہوئی کہ شیعوں کے احکام شریعت علیحدہ ہونا چاہئیں مگر بنوامیہ کے بعد جب شیعوں نے اپنی فقہ و حدیث اہل سنۃ سے الگ کر لیں تو ان کا ایک حصہ اہل سنۃ کے ہاں باقی رہ گیا اور انھیں میں مہدی وغیرہ کی حدیثیں بھی تھیں۔

مہدی کی شخصیت

ابوداؤد کی ایک حدیث ہے: "رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ یہ دین قائم رہے گا یہاں تک کہ تم پر بارہ خلیفہ ہوں۔ ان سب پر امت مجتمع رہے گی۔ وہ سب قریش سے ہوں گے۔" اگر یہ خلفاء پے در پے لئے جائیں جیسا کہ حدیث کے الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے تو ان میں بدنام یزید بن معاویہ کو شامل کرنا پڑتا تھا۔ اس لئے انھوں نے یہ تاویل کی کہ بارہ خلفاء سے مراد ہمارے بارہ امام ہیں۔ آنحضرت صلعم کے بعد علی الترتیب علیؑ، حسنؑ، حسینؑ، علی بن حسین (زین العابدین) محمد بن باقر، جعفر صادق، موسیٰ کاظم، علی رضا، علی نقی، حسن عسکری اور محمد ابن الحسن عسکری۔ یہ آخری امام غار سامرا میں چھپ گئے۔ وہی امام مہدی موعود ہیں اور قیامت سے کچھ پہلے غار سے نکلیں گے۔ اور ساری دنیا میں شیعہ مذہب کو پھیلا کر رہیں گے۔

حسب روایت کلینی ان کی پیدائش شعبان ۲۵۵ھ میں ہوئی۔ ضوء بن علی ایک فارسی شخص سے جس کا نام وہ بھول گئے روایت کرتے ہیں کہ "میں سامرا میں امام حسن عسکری کی خدمت میں رہتا تھا۔ ایک روز مجھے دروازے پر رک جانے کا حکم ملا۔ ایک لونڈی کپڑے میں لپٹی ہوئی ایک چیز لائی۔ حضرت امام کے حکم سے اسے کھولا تو ایک خوبصورت بچہ نکلا۔ جس کی دُھکدھکی سے ناف تک سبز بال اُگے ہوئے تھے۔ امام نے کہا یہ تمھارا سردار ہے۔ اس کے بعد پھر میں نے اس کو کبھی نہ دیکھا۔ یہاں تک کہ امام حسن عسکری کی وفات ہو گئی۔

ضوء نے اس فارسی سے اس بچے کی عمر کا اندازہ پوچھا تو اس نے کہا دو برس۔ ضوء بن علی کے راوی محمد بن علی بن عبدالرحمٰن العبدی نے ضوء سے پوچھا۔ آپ اس کی عمر کا کیا اندازہ کرتے ہیں؟ انھوں نے کہا چودہ برس۔ ابوعلی اور ابوعبداللہ (پسران علی بن ابراہیم) نے

کہا کہ ہم اس کی عمر کا اندازہ اکیس برس کرتے ہیں" (اصول کافی ص ۳۴۴ مطبوعہ نول کشور لکھنؤ)

اب سوال یہ ہے کہ چودہ یا اکیس برس کے نوجوان کو ایک لونڈی کس طرح کپڑوں میں لپیٹے گود میں لئے پھرتی تھی۔ پھر دو برس چودہ برس اور اکیس برس میں کتنا تفاوت ہے۔ ظاہر ہے کہ جس کی پیدائش ۲۵۵ھ میں ہوا اس کی عمر ۲۷۹ھ میں ۲۳ یا ۲۴ برس ہوگی نہ کہ ۲۱ یا ۱۴ یا دو برس۔

حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ امام حسن عسکری فرض کر لئے گئے ان کی شخصیت فی الواقع اگر ہوتی تو امام حسن عسکری گھر والوں کی نگاہوں سے بھی ان کو اس قدر پوشیدہ نہ رکھتے۔

اصول کافی کلینی کا پورا باب "مولد صاحب الزمان" از صفحہ ۳۳۲ تا ۳۴۲ اسی موضوع کے لئے وقف ہے۔[1]

---

[1] اس باب میں روایات ظہور مہدی پر جرح و تنقید کا ایک حصہ پیش گوئیوں کی نمایت اور مہدی کی شخصیت کی فصلوں میں بھی مولانا تمنا عمادی پھلواروی کے مسودہ "خروج مہدی" سے شکریہ کے ساتھ استفادہ کیا گیا ہے۔

نگار

ظہور مہدی کا عقیدہ میری رائے میں نفس مذہب سے کوئی تعلق نہیں رکھتا کیونکہ یہ نہ سنیوں کے ہاں جزو ایمان ہے اور نہ شیعی حضرات کے ہاں۔ یعنی اگر کوئی حنفی اس کا قائل نہ ہو تو ہم اسے کافر نہیں کہہ سکتے۔ اس طرح اگر حضرات شیعہ میں کوئی فرد اس عقیدہ کو تسلیم نہ کرے تو اسے غیر مسلم نہ کہیں گے۔ اس لئے یہ مسئلہ یکسر فروعی عقاید سے تعلق رکھتا ہے اور صرف تاریخ ہی اس کی صحت یا عدم صحت کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ لیکن تاریخ خود کیا چیز ہے؛ محض روایات اور دنیا کی کوئی روایت ایسی نہیں ہے جو تنقیح یا جرح و تعدیل سے بے نیاز ہو۔ بنا بریں اگر ان تمام روایات پر جو ظہور مہدی سے تعلق رکھتی ہیں اسی نقطۂ نظر سے غور کیا جائے تو یہ بات غالباً نادرست نہ ہوگی اور فاضل مقالہ نگار نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس کا تعلق بھی محض تاریخ ہی سے ہے۔

ان تمام فروعی عقاید میں جو مسلمانوں میں بر بنائے روایات عرصہ سے مروج چلے آ رہے ہیں ظہور مہدی سے زیادہ مختلف فیہ عقیدہ کوئی اور نہیں۔ اور اس کا سبب یہ ہے کہ اس باب میں جو احادیث پائی جاتی ہیں۔ وہ سب ایک دوسرے سے مختلف بلکہ متضاد بھی ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ ابن خلدون نے ان تمام احادیث کو مجروح قرار دے کر ان کی صحت سے انکار کر دیا اور خود اہل تشیع کی کتب معتبرہ (بحار الانوار۔ جامع الاخبار۔ اکمال الدین۔ حق الیقین وغیرہ) کے باہمی اختلافات کو دیکھ کر شیخ محمد یعقوب کلینی۔ کو کہنا پڑا کہ "خود اپنے لوگوں نے اس مسئلہ میں اتنی احادیث وضع کر لی ہیں کہ ان کے پیش نظر کوئی صحیح فیصلہ کرنا سخت دشوار ہے"

اگر اس اصول کو صحیح مان لیا جائے کہ سب سے زیادہ مستند احادیث وہی ہو سکتی ہیں جو قریب تر عہد نبوی میں جمع کی گئیں یا وہ جن کی فراہمی و ترتیب میں زیادہ چھان بین سے کام لیا گیا تو ظہور مہدی کے عقیدہ کا ماخذ یقیناً وہی احادیث قرار دی جائیں گی جو بہت بعد میں جمع کی گئی ہیں۔ کیونکہ امام مالک کی مؤطا اور بخاری و مسلم میں کوئی حدیث اس موضوع پر نظر نہیں آتی۔ خیر یہ بات تو وہ ہے جو ہم صرف اہل سنت ہی سے کہہ سکتے ہیں۔ لیکن خود شیعی حضرات بھی (حسب بیان کلینی) کوئی ایسا متفق علیہ روایتی لٹریچر اپنے پاس نہیں رکھتے جس کی بنا پر وہ صحیح طور سے امام مہدی کی

تعین کر سکیں ۔

اس سلسلے میں متعدد سوالات ہمارے سامنے آتے ہیں ۔ مثلاً یہ کہ مہدی کا نام کیا ہوگا ۔ وہ کس خاندان کے فرد ہوں گے صورت وشکل کیا ہوگی کس زمانہ میں کہاں سے خروج کریں گے وغیرہ وغیرہ اور ان میں سے ہر امر پر احادیث کا ایک انبار موجود ہے جو سب ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور اسی نے خود شیعہ جماعتیں بھی کسی ایک مہدی پر متفق نہ ہو سکیں ۔

آئیے سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ امام مہدی کس خاندان کے ہوں گے ؟ لیکن افسوس ہے کہ اس باب میں بھی سخت اختلاف ہے ایک جماعت کا خیال ہے کہ وہ بنی فاطمہ سے ہوں گے دوسری جماعت کہتی ہے کہ وہ حضرت علی کی نسل سے تو ضرور ہوں گے لیکن آل فاطمہ کی تخصیص نہیں ۔ بعض انھیں امام حسن کی نسل سے ظاہر کرتے ہیں ۔ ایک جماعت ان کا نسبی تعلق حسن اور حسین دونوں سے ظاہر کرتی ہے (خواہ وہ ماں کی طرف سے ہو یا باپ کی طرف سے) ۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ اہل بیت ہی سے ہوں گے ۔ حضرت علی اور جناب فاطمہ کی کوئی تخصیص نہیں، بعض کہتے ہیں کہ وہ قریشی ہوں گے خواہ خاندان کوئی ہو ۔ بعض بنو امیہ اور بنو عباس سے ان کا رشتہ جوڑتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالےٰ جس کو چاہے مہدی بنادے خواہ وہ کسی نسل وقوم کا ہو ۔

اس لئے ان مختلف آراء کے پیش نظر یہ فیصلہ کرنا کہ ان میں کس کا بیان صحیح ہے ۔ ——————

—————— ممکن نہیں کیوں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے قول کی تائید میں احادیث پیش کرتا ہے ۔

اب نام و ولدیت کو لیجئے تو اس میں بھی سب ایک دوسرے سے جدا ہیں ۔ کوئی ان کا نام محمد ظاہر کرتا ہے ۔ کوئی احمد کوئی عیسیٰ کہتا ہے ۔ کوئی عمر ۔ کوئی جعفر بتاتا ہے ، کوئی حسن عسکری ۔

باپ کے نام میں جو اختلاف پایا جاتا ہے ۔ اس اسم (ولدیت) بھی سن لیجئے ۔

عبداللہ ، عبدالعزیز ، حنیفہ ، زین العابدین ، جعفر ، اسماعیلؔ ، علی نقی ، اسماعیل ، عمر اور حسن ۔ اسی کے ساتھ لطف یہ ہے کہ ان اسماء کی تعیین بھی احادیث سے ہوتی ہے ۔

اب مسئلہ خروج کو لیجئے تو معلوم ہوگا کہ کوئی گروہ ظہور مہدی کی جگہ مکہ بتاتا ہے ، کوئی مدینہ ، کوئی خراسان ظاہر کرتا ہے اور کوئی قسطنطنیہ ۔ کوئی ان کا آنا مشرق کی طرف سے بتاتا ہے کوئی مغرب کی طرف سے اور ان میں سے ہر جماعت اپنی تائید میں ایک حدیث بھی پیش کرتی ہے ۔

اب زمانہ خروج کو لیجئے تو اس میں بھی سب متفق نہیں ۔ کوئی درمیانی زمانہ بتاتا ہے کوئی آخری (لیکن زمانہ کونسا ہوگا اس کی تخصیص نہیں کی جاتی) اور وہ بعض روایات جن میں زمانہ کی تخصیص کی گئی ہے ۔ ان کا بھی یہ حال ہے کہ کسی میں ۵۹۰ھ درج ہے اور کسی میں ۵۹۹ھ ، کسی میں ۶۶۶ھ ظاہر کیا گیا ہے ۔ کسی میں ۷۴۳ھ اسی میں ایک (جن کا ذکر ابن خلدون نے کیا ہے) ۷۴۳ھ بتاتا ہے اور دوسرا ۸۳۰ھ ۔ یہاں تک کہ یہ بات ۱۲۰۴ھ تک کھینچ کر آجاتی ہے ۔

عمر کے بارے میں بھی لوگوں کا اختلاف ہے ۔ بعض ان کی عمر وقت ظہور ۴۰ سال بتاتے ہیں اور بعض ۳۰ سال اثناعشری جماعت (جو بڑی اہم جماعت ہے) یہ کہتی ہے کہ محمد بن حسن عسکری (جن کو وہ مہدی تسلیم کرتے ہیں) ۲۵۵ھ یا ۲۵۶ھ میں پیدا ہوئے ، بہت کم سنی میں غار سامرہ (سرّمن رائے) میں چھپ گئے اور وہیں سے وہ خروج کریں گے جس کے معنی یہ ہیں کہ اگر انھوں نے خروج کیا تو ان کی عمر کم وبیش گیارہ سو سال کی ہوگی اور اگر ۳۰ یا ۴۰ سال کی عمر ظاہر

کرنے والی احادیث کو سامنے رکھا جائے (جنھیں وہ بھی صحیح سمجھتے ہیں) تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ زمانہ چاہے کتنا ہی گزر جائے لیکن ان کی جوانی بدستور قائم رہے گی ۔

اصل حقیقت یہ ہے کہ ظہور مہدی کے متعلق جتنی احادیث بیان کی جاتی ہیں وہ سب ساقط الاعتبار ہیں ۔ رسول اللہؐ نے کوئی پیش گوئی اس باب میں نہیں کی ۔ رحلت نبوی اور خلفائے راشدین کے بعد جب مذہب اسلام نے حکومت اسلام کی صورت اختیار کر لی تو حصول اقتدار کے لئے علوئین ۔ اموئین ۔ عباسئین سب نے عوام کو متاثر کرنے کے لئے حدیثیں گھڑنا شروع کیں ۔ اور ایک انبار موضوع احادیث کا لگ گیا ۔ جن سے ہر اس شخص نے فائدہ اٹھانا چاہا جو قیادت کی ذرا بھی صلاحیت رکھتا تھا ۔ یہاں تک کہ اگر ان تمام مدعین مہدیت کی فہرست بنائی جائے جنھوں نے پچھلے تیرہ سو سال میں مہدی ہونے کا دعویٰ کیا تو ان کی تعداد درجنوں تک پہنچتی ہے ۔

میں نے ان بہت سے عجائب و غرائب کا ذکر نہیں کیا جو اس سلسلے میں بیان کئے جاتے ہیں ورنہ بات بہت طویل ہو جاتی اور نتیجہ وہی نکلتا جو ابھی میں نے ظاہر کیا ہے ۔

طاؤس و رباب آخر!

(جہاندار شاہ سے محمد شاہ تک)

نیاز فتحپوری

کس قدر عجیب بات ہے کہ مغلیہ حکومت ڈیڑھ سو سال میں انتہائی عروج تک پہنچی اور ٹھیک اتنی ہی مدت میں وہ زوال پذیر ہوکر ختم ہوگئی یعنی اکبر اعظم سے لیکر وفات اورنگ زیب (۱۷۰۷ء) سے ۱۵۵۶ء تک پورے ڈیڑھ سو سال وہ برابر ترقی کرتی رہی اور اس کے بعد ۱۷۰۷ء سے ۱۸۵۷ء تک اتنی ہی مدت میں اس کی بساط ہمیشہ کے لئے الٹ گئی۔ اس وقت میرا مقصود مغلیہ عروج و زوال کی تاریخ پیش کرنا نہیں بلکہ صرف یہ دکھانا ہے کہ اسباب زوال کیا تھے اور ان کا آغاز کب ہوا۔ اورنگ زیب کے انتقال (۱۷۰۷ء) کے بعد سے محمد شاہ کی تخت نشینی (۱۷۱۹ء) تک حکومت مغلیہ سخت انتشار و خطرات میں مبتلا رہی۔ شاہزادوں کی باہمی خونریزیاں، وزراء کی سازشیں، سید برادران کا منتقمانہ اقتدار، ایسٹ انڈیا کمپنی کی چالیں، مرہٹوں کا زور، ان سب نے مل کر بارہ سال کے اندر حکومت آل تیمور کی چولیں ہلادیں۔ خیر یہ تو کوئی ایسی بات نہ تھی کہ اس کا مداوا نہ ہوسکتا لیکن بدقسمتی سے ہوا یہ کہ اسی زمانہ میں "طاؤس و رباب" کو بھی دخل دربار میں ہوگیا اور حکومت کے ساتھ عقل و ہوش کا بھی سودا ہوگیا۔ اورنگ زیب کے بعد اس کا بیٹا محمد معظم بہادر شاہ، تخت نشین ہوا اور پانچ سال تک تخت آبادھاپی میں مبتلا رہا۔ ظاہر ہے کہ اس دور اضطراب میں عیش و عشرت کا سوال کوئی معنی نہ رکھتا تھا۔ لیکن حیرت کی بات ہے کہ جب اس کا بیٹا جہاندار تخت نشین ہوا تو اس نے انحطاط عمر کے باوجود صرف نو ماہ کی حکومت میں اورنگ زیب کی تمام روایات زہد و تقویٰ کو یک لخت خاک میں ملادیا اور بادہ نوشی و شاہد پرستی کی وہ روایات اپنے بعد چھوڑ گیا جن کو سن کر حیرت ہوتی ہے۔ جس حد تک حکومت کے نظم و انصرام کا تعلق تھا وہ تو اس نے اپنے وزیر ذوالفقار خاں کے سپرد کردیا اور جس حد تک اس کی ذات، اس کے دربار اور اس کے مشاغل زندگی کا تعلق تھا وہ صرف لال کنور کی آغوش تک محدود تھے یا ان مجالس بادہ نوشی تک جو اس کی غایت زندگی ہوکر رہ گئے تھے۔ لال کنور ایک کسبی کی لڑکی تھی، بڑی خوشرو، بڑی خوش گلو اور بڑی چنچل، جس کا تعارف اس کی ماں شیریں لقا کے نام سے کیا کرتی تھی۔ لال کنور کا گھر مرکز تھا تمام شہزادوں اور امراء زادوں کا اور لال کنور کے مصنوعی التفات نے سبھی کو دیوانہ بنا رکھا تھا۔ لیکن اس کی ماں کا مقصود تو ایسا شکار ڈھونڈھنا تھا جو سب سے زیادہ فربہ نظر آئے، اس لئے ان عاشق مزاجوں میں اس نے جہاں بخت کا انتخاب کیا جو جہاندار شاہ کا ماموں زاد بھائی بھی تھا اور فی الجملہ طرحدار بھی چنانچہ رفتہ رفتہ دوسرے عشاق کو جواب دیدیا گیا اور لال کنور جہاں بخت کی مستقل داشتہ ہوگئی۔ اس کے بعد جب جہاندار شاہ نے لال کنور کے حسن و جمال کا ذکر سنا تو وہ غائبانہ عاشق ہوگیا اور اس کے حواریین نے لال کنور کی ماں سے گفت و شنید شروع کردی۔ ظاہر ہے کہ وہ اس زریں موقع کو کیوں ہاتھ سے جانے دیتی اس لئے اس نے ایک کثیر رقم پر سودا کرلیا اور لال کنور ایک رات خفیہ طور پر محل کے اندر پہنچادی گئی۔ جواں بخت بھی معمولاً رات ہی کو آیا کرتا تھا اس لئے اس نے آتے ہی پوچھا کہ لال کنور کہاں ہے۔ اس کی ماں جس نے پہلے ہی سے سب تدابیر پر غور کرلیا تھا، حددرجہ سوگوار انداز میں زار و قطار روتے ہوئے کہا کہ "وہ تو کل ہی درد قولنج میں مبتلا ہوکر دفعتاً مرگئی اور شاہ نظام الدین میں دفن کردی گئی۔" جواں بخت جسے پہلے ہی تمام حالات معلوم ہوچکے تھے، بپھر گیا اور بولا کہ "تو جھوٹ بولتی ہے۔ لال کنور کو تو نے محل پر بھیج دیا ہے اور مجھ سے یوں باتیں بناتی ہے۔"

اس نے قسمیں کھاتا شروع کیں اور جہاں بخت کا غصہ بھی اسی نسبت سے بڑھتا گیا یہاں تک کہ اس نے جوش غضب میں تلوار نکال کر اسے قتل کر دیا یہ بات ایسی نہ تھی کہ چھپی رہتی ساتھا کا تمام شہر ہے کہ گوشہ گوشہ میں خبر پہنچ گئی اور لال کنور نے روتے روتے برا حال کر لیا۔ جہاندار شاہ کو بھی لال کنور کی ماں کے قتل ہونے کا صدمہ تھا بلکہ صرف اس بات کا کہ لال کنور کو سوگوار نہ دیکھ سکتا تھا۔ لیکن چونکہ خود بھی بدمست رہتا تھا اور ذوالفقار خاں وزیر پر اس کا قابو نہ تھا اس لئے جہاں بخت کے خلاف قانونی چارہ جوئی یا گیر و دار مناسب نہ تھی لیکن چند دن بعد جہاں بخت کو حلوے میں زہر دلا کر ہلاک کرا دیا۔ اس کے بعد جہاندار شاہ کی زندگی کا مشغلہ اس کے سوا کچھ نہ رہا کہ وہ ہر وقت نشہ شراب میں بدمست لال کنور کی آغوش میں پڑا رہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنت کی بساط درہم برہم ہو گئی اور لال کنور کے اعزہ کا عروج شروع ہوا یہاں تک کہ خود اسے امتیاز محل کے لقب سے سرفراز کیا گیا اور اس کے ایک بھائی خوشحال خاں کو ہفت ہزاری امیر بنا دیا گیا اور دوسرے بھائی کو پنجہزاری۔ لال کنور کے اقتدار و عروج کا اندازہ ذیل کے واقعہ سے کیا جا سکتا ہے جسے مصنف تذکرہ عالم نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

"ایک دن جہاندار شاہ اپنا سر شیریں لقا کے زانو پر رکھے پڑا تھا، جوانی کی سرخی، شراب ارغوانی کی جھلک چاروں طرف پھولوں کے ڈھیر عطر کی لپٹیں، اسی عالم سرور و نشاط میں شیریں لقا نے جہاندار شاہ سے عرض کیا کہ یوں تو جہاں پناہ کی تمام نوازشیں مجھے حاصل ہیں۔ لیکن دو وعدے اب تک پورے نہیں ہوئے بادشاہ نے پوچھا وہ وعدے کیا ہیں مجھے بتاؤ میں ابھی ان کو پورا کروں گا۔ اس نے کہا ایک وعدہ تو یہ تھا کہ شاہی سکہ میں میرا نام درج کیا جائیگا اور دوسرے یہ کہ تمام شہزادوں کی آنکھیں نکلوالی جائیں گی۔ چنانچہ جہاندار شاہ نے اسی وقت جلاد کو بلایا اور راتوں رات شہزادوں کی آنکھیں نکلوا دی گئیں"، جہاندار شاہ کی گیارہ بارہ بیگمیں تھیں، ان میں کچھ تو لونڈیاں تھیں، کچھ کسبیاں، کچھ مامائیں تھیں۔ لیکن انھیں میں ایک شریف راجپوتنی بھی تھی، سردار جے سنگھ کی بیٹی جو پہلے نائب خزانچی تھا اور پھر پنج ہزاری امیر ہو گیا تھا۔ اس بیگم کا نام انوپ بائی تھا اور لقب فخر النساء چونکہ یہ ایک شریف خاندان کی لڑکی تھی اور اسے شیریں لقا کی بے حیائیاں پسند نہ تھیں، اس لئے ایک رات اسنے جہاندار شاہ اور اس کی محبوبہ پر دھاوا بول دیا اور ٹھیک اس وقت جب دونوں نشہ شراب میں سرشار تھے تلوار کھینچ کر ان کے سروں پر پہنچ گئی۔ جہاندار شاہ گھبرا گیا اور پوچھا یہ کیا قصہ ہے اس نے کہا قصہ صرف یہ ہے کہ آپ اس کسبی کو محل سے نکال دیں، ورنہ میں اسے زندہ نہ رہنے دونگی۔ بادشاہ نے اس سے وعدہ کر لیا۔ لیکن انوپ بائی نے کہا کہ آپ کے وعدہ کا اعتبار نہیں، مجھے تو اس کی ناک کاٹ کر اتنا بدصورت بنا دینا ہے کہ آپ اس کی طرف مائل ہی نہ ہوں۔ جہاندار شاہ نے کہا کہ میں یہ بات ہرگز نہ ہونے دوں گا لیکن انوپ بائی تہیہ کر چکی تھی اسلئے اس نے آگے بڑھ کر لال کنور کی چوٹی پکڑ لی اور اسے زمین پر گرا کر اسکی ناک کاٹ لی۔ ظاہر ہے کہ اس واقعہ کے بعد انوپ بائی محل میں نہ رہ سکتی تھی اس لئے محل سے نکل کر اپنے باپ جے سنگھ کے پاس پہنچی اور اس سے سارا واقعہ بیان کیا اس کے بعد دونوں فرخ سیر کے پاس چلے گئے۔ جہاندار شاہ کی ایک اور بیگم مہر النساء بھی تھی۔ یہ ایک لونڈی تھی کرد نسل کی جسے دس ہزار میں خریدا گیا تھا۔ ایک دن اپنی دادی کی دعوت میں وہ کھانا کھا رہا تھا اور یہ کنیز مورچھل جھل رہی تھی کہ دفعتاً جہاندار شاہ کی نگاہ اس پر پڑ گئی اور کھانے کے بعد ہی محافہ میں سوار کرا کے محل میں پہنچا دی گئی۔ چونکہ یہ کرد خاندان کی لڑکی تھی اس لئے جہاندار شاہ کے اطوار دیکھ کر اس سے بدظن ہو گئی اور اس نے ذوالفقار خاں وزیر سے ساز باز کر کے جہاندار شاہ کو معزول کرا دینا چاہا۔ اتفاق سے اس کا علم جہاندار شاہ کو بھی ہو گیا اور اس نے جلاد کو حکم دیا کہ اس کا سر کاٹ کر پیش کیا جائے لیکن جب جلاد اس کے کمرے میں پہنچا ہے تو دیکھا کہ وہ پہلے ہی اپنے گلے میں رسی ڈال کر ختم ہو چکی ہے۔ یہ تھا رنگ جہاندار شاہ کی حکومت کا جس نے سب سے پہلے مغلیہ خاندان میں شراب خواری اور فحاشی کو رائج کیا اور صرف نو مہینے حکومت کرنے کے بعد اپنے بھتیجے فرخ سیر کے ہاتھ سے وہ قتل ہوا۔ جہاندار شاہ کی رنگ رلیوں کی داستان آپ سن چکے لیکن یہ نحوست اس کے بعد بھی بدستور جاری رہی

اور بڑھتے بڑھتے محمد شاہ کے زمانہ میں انتہائی عروج کو پہنچ گئی۔ جب جہاندار شاہ کے قتل کے بعد اس کا بھتیجہ فرخ سیر تخت نشین ہوا، تو ملک کی اندرونی حالت بہت خراب تھی اور تمام وہ فتنے جو اس سے پہلے رونما ہو چکے تھے پورے شباب پر پہنچ گئے تھے۔ امراء کی باہمی رقابت و سازش، سکھوں اور مرہٹوں کی لوٹ مار، سید برادران کی چالیں، یہ سب مل کر حکومت کو تباہ کر رہی جاری تھیں، لیکن فرخ سیر کو مطلق اس کا احساس نہ تھا۔ جہاندار نے جس انداز زندگی کا آغاز کیا تھا وہی بدستور عہد فرخ سیر میں بھی جاری رہی اور اس کا نتیجہ وہی ہوا جو ہونا چاہیئے تھا۔ وہ ۳۴ سال کی عمر میں تخت نشین ہوا، چھ سال چار ماہ حکومت کی اور فروری ۱۷۱۹ء میں سید حسین علی خاں نے اُسے قتل کر دیا۔ اس دردناک واقعہ کا ذکر حسن نے ان الفاظ میں کیا ہے۔ "جب شہر میں وزیر قطب الملک کے قتل کی خبر مشہور ہوئی تو سید حسین علی خاں نے فیصلہ کر لیا کہ اب فرخ سیر کو بھی ختم ہو جانا چاہیئے۔ چنانچہ نجم الدین خاں (قطب الملک کا بھائی) بہ جبر محل شاہی میں داخل ہوا اور عورتوں کو مار پیٹ کر معلوم کیا کہ بادشاہ کہاں چھپا ہوا ہے۔ اس وقت محل میں کہرام برپا تھا، عورتیں زار و قطار رو رہی تھیں، سینہ کوٹ رہی تھیں، لیکن سننے والا کوئی نہ تھا۔ بادشاہ کو پکڑ کر حجرہ سے باہر لے آئے اور آنکھوں میں سلائیاں پھیر دیں۔ اس کے بعد ترپولیہ کی ایک تنگ کوٹھری میں اسے قید کر دیا اور گردن میں تسمہ ڈال کر حد درجہ بیدردی سے گلا گھونٹ کر اسے مار ڈالا۔" فرخ سیر کے زمانہ میں ملک جس اضطراب و انتشار کا شکار تھا اسکی داستان بہت طویل ہے لیکن اس وقت ہمارا مقصود اس عہد کے تاریخی و سیاسی حالات پر روشنی ڈالنا نہیں ہے، اس لیے اس سے قطع نظر صرف یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ رندی و عیاشی کی وہ زندگی جس کا آغاز جہاندار شاہ نے کیا تھا، فرخ سیر کا بھی معمول رہی اور آخرکار "شاہد و شراب" کی رفاقت نے اسکی بھی جان لی۔ فرخ سیر کی بھی کئی بیگمیں تھیں:۔

(۱) شانتی کماری، راجہ اجیت سنگھ والی مارواڑ کی بیٹی جسے گیتی آرا بیگم کے لقب سے سرفراز کیا گیا۔ یہ شادی خود راجہ کی تحریک و خواہش کا نتیجہ تھی، کیونکہ اس طرح وہ فرخ سیر کو خوش کر کے اپنے رجواڑے کا وہ حصہ جو حکومت دہلی میں شامل ہو گیا تھا واپس لینا چاہتا تھا اور وہ اس مقصد میں کامیاب بھی ہو گیا۔ اس شادی میں فرخ سیر نے بیدریغ دولت صرف کی جس کا حکومت کے مالیات پر بہت برا اثر پڑا اور عبداللہ خاں کی گرفت زیادہ مضبوط ہو گئی۔ لیکن خود شانتی کماری اپنی جگہ بڑی باعزت اور ہوش و گوش والی عورت تھی اسی کے ساتھ وہ غیر معمولی حسین بھی تھی۔ سنسکرت اور ہندی ادبیات پر بھی اسے بڑا عبور حاصل تھا اور اسی حد تک شجاع و دلیر بھی تھی شادی کے بعد فرخ سیر اس کا غلام ہو گیا اور اس کے عشق میں ساری دنیا کو بھول کر میخواری اس کا شب و روز کا مشغلہ ہو گیا۔ شانتی کماری نے بہت کوشش کی کہ وہ لہو و لعب اور رقص و سرود سے ہٹ کر امور سلطنت کی طرف بھی متوجہ ہو لیکن اس نے ایک نہ سنی اور سید برادران کا اقتدار برابر بڑھتا رہا یہاں تک کہ ایک دن جبکہ فرخ سیر شراب میں بدمست تھا، انہوں نے محل کو گھیر لیا اور مقابلہ شروع ہوا، فرخ سیر کو کیا ہوش تھا کہ وہ سامنے آتا لیکن شانتی کماری نے البتہ ڈٹ کر مقابلہ کیا اور فرخ سیر پر نثار ہو گئی۔

(۲) احمد النساء بیگم۔ یہ عبداللہ خاں کی بھانجی تھی اور بڑی شائستہ اطوار خاتون تھی۔ عبداللہ خاں نے یہ شادی اس لئے کر دی تھی کہ ممکن ہے بادشاہ سنبھل جائے اور اس کے مشاغل لہو و لعب کم ہو جائیں، لیکن یہاں تو بادہ کا بھوت سر پر سوار تھا۔ احمد النساء بیگم جتنا سمجھاتی وہ اتنی ہی اس کی مخالفت کرتا۔ یہاں تک کہ وہ اس سے بیزار ہو گیا اور عبداللہ خاں کو کہلا بھیجا کہ وہ اپنی بھانجی کو بلا لے ورنہ میں اس کو قتل کر دوں گا اسی کے ساتھ اس نے احمد النساء بیگم کو محل سے نکل جانے کا حکم دیدیا اور اس نے اس بے عزتی کو گوارا نہ کر کے خودکشی کر لی۔

(۳) گوہر۔ یہ ایک معمولی سپاہی عظمت خاں کی بیوی تھی، جس کو دیکھ کر فرخ سیر فریفتہ ہو گیا اور عظمت خاں کو حکم دیا کہ اسے طلاق دیدے لیکن اس نے انکار کر دیا

بادشاہ کے حکم سے سرتابی بجائے خود ایک بڑا جرم تھا۔ اس لئے اس کو بند کر دیا گیا اور گوہر کو بہ جبر محل میں داخل کر دیا گیا اس واقعہ سے جب بدنامی زیادہ بڑھی تو عبداللہ خاں کی سفارش پر عظمت خاں کو تو چھوڑ دیا لیکن اس کی بیوی بدستور محل کے اندر رہی اور اس وقت تک اپنے اصلی شوہر سے نہ مل سکی، جب تک فرخ سیر قتل نہیں ہو گیا (۵) فرخ سیر کی وہ بیگم جس نے اسے بالکل تباہ کر دیا۔ یہ ایک بازاری عورت تھی۔ جو غیر معمولی حسین ہونے کے علاوہ رقص و نغمہ کی بھی بڑی ماہر تھی۔ بڑے بڑے امراء کے ہاں اس کا ناچ ہوا کرتا تھا فرخ سیر کو جب اس کا علم ہوا تو محل میں طلب کیا اور کئی دن تک شراب میں مست ناچ رنگ دیکھتا رہا فرخ سیر نے اس سے محل میں آکر رہنے کو کہا تو اس نے انکار کر دیا اور بولی کہ میں کسی کی پابند ہو کر نہیں رہ سکتی۔ لیکن ہاں جب بھی مجھے یاد کیا جائے گا حاضر ہو جاؤں گی۔ اس طرح محل میں اس کا آنا جانا شروع ہوا اور فرخ سیر کی فریفتگی بڑھتی رہی۔ اس عورت کا منظور نظر ایک حبشی غلام تھا جو ہر وقت اس کے ساتھ رہتا تھا۔ ایک دن بادشاہ نے عالم سرمستی میں اپنا نولکھا ہار اس غلام کو دیدیا لیکن جب وہ اسے فروخت کرنے کے لئے بازار گیا تو پکڑا گیا اور اس کسبی کی گرفتاری کا حکم کوتوال نے دیدیا۔ یہ گھبرا کر محل میں آگئی اور ایک مہینہ تک یہیں رہی بادشاہ نے حبشی غلام کو بھی رہا کرا دیا اور وہ بھی محل میں آنے جانے لگا۔ ایک رات جبکہ بادشاہ غافل و مدہوش تھا۔ وہ اپنے غلام کے ساتھ محل سے بھاگ گئی اور پھر پتہ نہ چلا کہ وہ کہاں غائب ہو گئی۔ بادشاہ کو اس کی مفارقت کا اتنا صدمہ ہوا کہ کھانا پینا ترک کر دیا لیکن چند دن بعد پھر وہی رنگ رلیاں شروع ہو گئیں۔ فرخ سیر کے بعد سید برادران نے دو شہزادے یکے بعد دیگرے تخت نشین کئے لیکن یہ تخت نشینی برائے نام تھی۔ سارا اختیار سید برادران کے ہاتھ میں تھا ان میں ایک شہزادہ کا نام رفیع الدرجات تھا۔ دوسرے کا رفیع الدولہ۔ رفیع الدرجات بہادر شاہ کا پوتا تھا اور تخت نشینی کے وقت اس کی عمر ۲۰ سال کی تھی۔ لیکن حرم کی عیاشانہ زندگی اور کثرت مےخواری کی وجہ سے وہ عرصہ سے سِل کے مرض میں مبتلا چلا آرہا تھا اس لئے تخت نشینی کے چار ماہ بعد ہی اس کا انتقال ہو گیا اور اس کا چھوٹا بھائی رفیع الدولہ جانشین ہوا اور تین ماہ بعد پندرہ سال کی عمر میں یہ بھی مر گیا۔ یہ حضرت تیرہ سال کے بھی نہ تھے کہ سات آٹھ بیگموں کے شوہر ہو چکے تھے۔ جن میں سہرولا بیگم اور فتحپوری بیگم بھی تھیں۔ فتحپوری بیگم سے عالم شیرخوارگی ہی میں شادی ہو گئی تھی اور سرہندی بیگم سے بارہ سال کی عمر میں۔ اس کا مشغلۂ زندگی بھی مےخواری اور رقص و سرود کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ اس کے بعد محمد شاہ تخت نشین ہوا۔ یہی محمد شاہ جس کے زمانہ میں نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی نے دہلی کو تاراج کیا جس نے ۳۰ سال حکومت کی اور اتنا جی کھول کر دادِ عیش دی کہ رنگیلے کے لقب سے مشہور ہو گیا۔ اس سے پہلے یہ دستور تھا کہ جب کوئی تاجر دہلی آتا تو بادشاہ کے حضور میں اشرفیوں کی نذر پیش کرتا لیکن محمد شاہ کے عہد میں اشرفیوں کی جگہ خوبصورت لونڈیاں پیش ہونے لگیں اتفاق سے اسی زمانہ میں ایک تاجر آیا اور کسی گوجر کی ایک لڑکی اپنے ساتھ لایا جس کے حسن کی سارے شہر میں دھوم مچ گئی۔ بادشاہ نے دیکھا تو وہ اس قدر فریفتہ ہوئے کہ ایک لاکھ اشرفی میں اسے مول لے لیا اور ساری دنیا کو بھول گئے۔ اس لڑکی کا اقتدار اتنا بڑھا کہ ممکن نہ تھا کہ کوئی فرمائش کرے اور پوری نہ ہو۔ ایک مرتبہ اس نے گرمی کے زمانہ میں لال قلعہ سے قطب صاحب جانے کا فیصلہ کیا تو یہاں سے وہاں تک دو رویہ خس کی ٹٹیاں لگائی گئیں۔ فوارے نصب کئے گئے۔ زردی مخمل کا فرش بچھایا گیا اور عطر کا چھڑکاؤ ہوا جس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ محمد شاہ کس درجہ عیش پسند انسان تھا اور مسلسل ۳۰ سال تک اس نے کتنی دولت ان عیاشیوں میں صرف کی ہو گی۔

(جنگ کراچی)

فضا ابنِ فیضی

ڈاکٹر شکیل الرحمٰن

آرٹ میں مسرت اور افادیت کا رشتہ اتنا گہرا ہے کہ انھیں علیحدہ کرکے سوچنا ممکن نہیں ہے، مسرت کا خیال اعلیٰ مسرت کے تصور تک لے جاتا ہے، اور فن کی افادیت کا خیال سنجیدگی کا تصور پیدا کرتا ہے اس لئے یہ کہا جائے کہ فن میں مسرت اور سنجیدگی کا تصور دراصل جمالیاتی سنجیدگی کا تصور ہے تو غلط نہ ہوگا۔ یہی جمالیاتی سنجیدگی جو فضا کی شاعری کا نمایاں پہلو ہے آج کے مطالعہ کا موضوع ہے۔

فضا ابن فیضی ایک کہنہ مشق باشعور ذہین اور صاحب نظر شاعر ہیں، اگرچہ وہ 'ادبی منصوبہ بندی' کے دور میں الگ تھلگ تھے لیکن 'ادبی منصوبہ بندی' کے اس دور میں بھی ان کی تخلیقات مقبول تھیں، میں اپنی طالبعلمی کے زمانہ میں ان کی نظمیں اکثر نگار میں پڑھا کرتا تھا اب اس کا احساس ہوتا ہے کہ جو شاعر عرصے سے میری توجہ کا مرکز رہا ہے اس کی شاعری روایتوں اور نئی قدروں کا ایک اہم سنگم ہے، وہ شاعر موضوعات کی ادبی روح کی روشنی اور طرز ادا کی صنعت کاری کے بعض نہایت ہی اہم اشاروں کا احساس عرصے دلا رہا ہے۔

فضا ابن فیضی ذہنی طور پر اقبال کے فلسفہ ان کے باوقار لب و لہجہ اور اس لہجہ کی آفاقیت سے بے حد متاثر ہیں، "آدم و ابلیس"، "ابلیس سے ایک ملاقات" "اے ساحرِ لاہوت" "خدا کے حضور میں" "فرمودۂ خضر" اور دوسری بہت سی نظمیں اقبال کے رموز و علائم کی پینا تیوں کا احساس دلاتی ہیں اور یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ فضا ابن فیضی روایتی اقدار سے آگاہ ہونا اور آگاہ کرنا دونوں اچھی طرح جانتے ہیں کسی بھی جدید شاعر کے لئے یہ بات بہت اہم ہے، تخلیقی عمل مختلف پیچیدہ راہوں سے احساسات کو تسکین دینے کی کوشش کرتا ہے اور آرٹ کی قدر بھی مختلف پیچیدہ راستوں سے احساسات کی تسکین کا باعث ہوتی ہے۔ فضا ابن فیضی تخلیقی عمل کی پیچیدگی کا احساس رکھتے ہیں جذبہ و شعور میں بالیدگی اسی سے آتی ہے کیونکہ کلاسیکی اقدار کے گہرے رموز سے آگاہی کے بغیر ادبی اقدار کی ابدیت اور ہمیشگی کا اندازہ ممکن نہیں ہے، اسی سے شاعر جدید اقدار کے آہنگ کو بھی سمجھتی ہے۔ وہ 'تخلیق' بھی بنتی ہے اور 'نئی دریافت' بھی۔

کلاسیکی اقدار کی روشنی حاصل کرتے ہوئے فضا ابن فیضی نے اپنی دانائی کا بھی ثبوت دیا ہے اور بینائی کا بھی۔ ان کی شاعری میں اقبال کے تاثر کی پرچھائیاں بڑی گہرائیوں میں اترتی چلی گئی ہیں۔ غالب اور بیدل کی شوخی آمیز متانت ان کے اسالیب کی تخلیقی کیفیت اور پیکر تراشی سے بھی فضا ابن فیضی بہت متاثر ہیں۔ کلاسیکی تغزل نے ان کے جذبات کو سلگتی ہوئی کیفیتوں کا شعور دیا ہے، سادگی و بیباکی دی ہے، سوز و گداز اور والہانہ پن دیا ہے ان کی جمالیاتی سنجیدگی میں کلاسیکی سوز آرزو کی نیرنگیاں بھی ہیں اور روایتی ادبی اقدار کا درد و کرب بھی، ان کی رومانیت درد کی لہروں میں پہچانی جاتی ہے۔ رومانی ذہن، طلسمی، پُر اسرار اور انوکھی تخلیقات کا سرچشمہ ہے، گیٹے نے جب اپنے ذہن کو Secret archive کہا تھا تو اس کا اشارہ ذہن کی اسی رومانیت کی طرف تھا، فضا ابن فیضی شاعری کو 'حیات و شعور انسان کی لطیف بیداری' "فکر و ادراک کا فسونِ جمیل" "ہیولائے جنوں" "رجحان وقت کی تاریخ" اور "سوز و جذب و جنوں کی زندہ اساس" سب کچھ کہتے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ رومانی ذہن رجحان اور بصیرت دونوں کی آنچ میں کس طرح تپ کر نکھرنا چاہتا ہے۔ اپنی ایک نظم 'شاعر' میں

کہتے ہیں۔

شاعر ایک جلال
فکر کے سوز رنگیں سے لو دیتے خدوخال
شاعر ایک احساس
سوزِ فروزاں کی چنگاری قلب و نظر کے پاس
شاعر ایک ادراک
چیر گئی ہے عرش کا سینہ جس کی نگاہ پاک
شاعر اک امروز
وہ امروز کہ فردا جس سے اندیشہ آموز
شاعر اک انجیل
نطق کلیم و سوزِ خلیل و افسونِ جبریل

یہ تخیل، جذبہ اور فکر کی پیچیدگیوں کو سمجھنے کی کوشش ہے۔ اس کے تصور سے آرٹ کے طلسمی عمل کے گرد اپنے شعور و جذبہ کو نمایاں رکھنے کی جو تمنا ملتی ہے وہ قابلِ غور ہے۔ رومانی اور جمالیاتی شعور تخیل کی رمزیت سے آشنا ہونا چاہتا ہے، آرٹ جب تمناؤں کو فریب نظر بنانے کی کوشش کرتا ہے تو احساسِ جمال کی اندرونی گرمی کا احساس ہوتا ہے، اس اندرونی گرمی کو قائم رکھنے کی آرزو ان اشاروں میں نمایاں ہوتی ہے، فضا ابن فیضی کی شاعری رمزیت کے طلسم کو مختلف پیکروں میں پیش کرتی ہے، پیکروں سے آرٹ کی تاثیر بہت زیادہ بڑھ جاتی ہے اس لئے کہ اندرونی تجربوں کی ہمہ گیری گہرائی اور وسعت کا اندازہ انہیں پیکروں سے ہوتا ہے۔ فضا ابن فیضی کے استعاروں کی رمز آفرینی شاعری کی داخلی فطرت کو سمجھنے میں کافی مدد کرتی ہے، طرزِ ادا کی صنعت کاری اور اسلوب کی اشاریت کا ذکر جب بھی آتا ہے موضوع اور ہیئت کی بحث شروع ہو جاتی ہے اور "مادی کشمکش" اور "جدلیاتی تصادم" کا عمل اس طرح اجاگر ہوتا ہے کہ تخیل کا ابلاغ گم ہو جاتا ہے آرٹ کے رموز و علائم کا احساس باقی نہیں رہتا، سماجی محرکات کے تقاضوں کی شدت ادب کو ایک اڑتیسویں خط سے تقسیم کر دیتی ہے، حقیقت نگاری کے میکانکی تصور سے بت خانۂ شاعری کے مشاہدوں اور "تجربوں" تخیلی ہیئت رموز و علائم جذبات کی سلگتی ہوئی کیفیت اور اسلوب فکر کے داخلی رچاؤ کو سمجھانا ناممکن ہے۔ شاید آپ بھی بہت حد تک متفق ہوں کہ موضوع اور ہیئت کی تقسیم کا خیال کچے جذبے کی پیداوار ہے۔ اس تقسیم سے بہت نقصان ہوا ہے۔ اسلوب اور ہیئت کو تجربہ سے علیحدہ کر کے ہم نے جب بھی سوچا ہے اپنی عاقبت خراب کی ہے، عام انتقادی معیار نے میر، غالب، اقبال اور پریم چند کے پراسرار کرب کو سمجھنے نہیں دیا ہے ۱۹۳۶ء کے بعد سماجی محرکات کے عنوان کے تحت اچھی اور معمولی شاعری کو ایک ہی سطح پر دکھانے کی کوشش کی ہے، معاشی اور معاشرتی تصورات اور قدروں کا عکس دیکھنا اور بات ہے اور آرٹ کے طلسم کی پیچیدگیوں کو سمجھنا اور بات، اگر کوئی جھیل میں صرف اپنی صورت دیکھنا چاہتا ہے تو دیکھ سکتا ہے اس لئے کہ جھیل آئینہ بھی ہے لیکن جھیل کا نیلم اس کی خاموش لہریں، اس کی گہرائی بنتے اور ٹوٹتے ہوئے دائرے یہ بھی تو ہیں کیا وجہ ہے کہ صرف صورت دیکھنے پر اکتفا کی جائے، شاید عقلی تجربہ کا بھی یہ تقاضا ہو، فضا ابن فیضی کے شعور اور تحت الشعور کی رمزی کیفیتیں مختلف پیکروں اور استعاروں میں نمایاں ہوتی ہیں اور روحِ تخیل کے رچاؤ کا احساس پیدا کرتی ہے۔ مثلاً تخلیق سے پہلے "تخیلِ کائنات" کو اس طرح سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔

روش روش پہ خموشی تھی جوئبار خموش نسیم و نکہت و نزہت کے آبشار خموش

غمِ سکوت میں ڈوبا تھا لحنِ ساز ابھی
کہ پر فشاں نہ تھی روحِ نیاز و ناز ابھی
افق سے دور کہیں آفتاب سوتا تھا
اداس چاند مقدر کو اپنے روتا تھا
نہ ربط خاص تھا کچھ برگِ گل کو شبنم سے
یہ زخمِ دل ابھی نا آشنا تھا مرہم سے
کرن سے سینۂ شبنم میں ارتعاش نہ تھا
صدف پہ اپنے گہر کا مقام فاش نہ تھا
نگاہ فیض تجلی سے تھی ابھی محروم
کلی کو رازِ شگفتن ابھی نہ تھا معلوم
لہو ہنوز نہ دوڑا تھا نبضِ امکاں میں
کوئی سحر نہ تھی روشن ضمیرِ یزداں میں
نہ ایسا فرقِ مراتب وجود و ذات میں تھا
بس ایک چاک گریبانِ کائنات میں تھا

("کائنات")

تخیل فکر اور جذبے کی ہم آہنگی کی یہ تصویر ذہنی رومانیت کو نمایاں کرتی ہے۔ خاموشی، غمِ سکوت اور اداسی کی یہ فضا تخیل اور اندرونی کیفیتوں کو سمجھنے میں مدد کرتی ہے۔

آرزوؤں کی جو صورت گری "جہاں اندر جہاں" میں ملتی ہے وہ علامتی تخیل اور جدید ذہنی کیفیت کی تصویر ہے۔ خواب کو حقیقت کے پیکر میں دیکھنے کی تمنا حقیقت کی تسخیر بن جاتی ہے آرزوؤں کی یہ ارتقائی صورت ہے۔ کہتے ہیں۔

دوشیزۂ دانش کے سلام آئے ہیں مجھ تک
خود چل کے بصیرت کے مقام آئے ہیں مجھ تک
افسانہ گرِ سوزِ دوام آئے ہیں مجھ تک
سو طور لئے جام تمام آئے ہیں مجھ تک
پھر ساقیٔ دوراں کے پیام آئے ہیں مجھ تک
تعلیم فروغِ دل و جاں میرے لئے ہے
یہ فکرِ بصیرت کا جہاں میرے لئے ہے

چھوڑا نہ مجھے وقت کے آغوشِ کرم نے
اک صبحِ نوی بخش دی سوزِ شبِ غم نے
منزل کو سنوارا جو مرے نقشِ قدم نے
دیکھا مجھے مڑ مڑ کے گزرگاہِ اُمم نے
دی مجھ کو صدا زمزمۂ لوح و قلم نے
یہ وقت کا آہنگ تپاں میرے لئے ہے
یہ کفر و شریعت کا جہاں میرے لئے ہے

آپ اسے "اساطری نرگسیت کہئے" اس لئے کہ جمالیاتی آسودگی کے لئے ہر منزل ایک آئینہ بن گئی ہے یلیس (۱۹۹۶ء) نے اسی کو داخلی تقاضے سے تعبیر کیا ہے۔ خارجی حسی تجربے جن صداقتوں کا احساس دلاتے ہیں ان سے زیادہ شدت تخیل اور اندرونی تجربوں میں ہوتی ہے۔ شعور اور شخصیت دونوں سرچشمے ہیں شاعر مختلف لہروں سے آشنا ہوتا ہے، انا، غم، اداسی، مسرت یا آسودگی کا جذبہ گہرا ہوتا ہے، جمالیاتی اقدار کی تشکیل کے لئے ایسی اندرونی آزادی کی ضرورت ہے۔ اپنی ذات کو ایک اہم مرکز بنا لینے کے بعد جو نکھار اور خود اعتمادی پیدا ہوتی ہے وہ یقیناً غیر معمولی ہے۔ "بادۂ نارسیدہ" میں جو نظر ملتی ہے وہ ابھی خود آگہی سے ابھرتی ہوئی نظر آتی ہے شاعر کی کائنات دنیا ابھی جوان نہیں ہے۔ اُسے ہر نفس سے کمسنی کی بو آ رہی ہے۔

فضا ابن فیضی کی جمالیاتی سنجیدگی کا کبھی یہ تقاضا نہیں ہے کہ زخموں کو کرید جائے زخموں کی جلن کا احساس ہی کافی ہے اور یہ احساس کچھ اس طرح پہ ابھرتا ہے کہ المیہ کے اندرونی حسن کی جھلک نظر آجاتی ہے، ان کی رومانیت اقدار حیات کو پہچانتی ہے اور داخلی اور جذباتی طور پر قدروں کا تعین بھی کرتی ہے، لیکن مطلق حقیقتوں کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کرتی اور آرٹ کا یہ تقاضا بھی نہیں ہے ان کی رومانیت اندرونی کشمکش کا احساس پیدا کرتی ہے، حقائق سے گریز کرکے مختلف پیکروں اور استعاروں میں ان کی پیچیدگیوں سے آگاہ کرتی ہے۔ یہ فضا ابن فیضی کی رمزی گرفت ہے۔ "ذوق سفر" "شہر طرب" "ایک پھول اور کملا" "ناسودوں کا مول" "سوز نوا" "دو عطر پیرہن" "کرن نے کہا" اور اسی قسم کی دوسری نظموں میں ان کی رومانیت ہر جگہ موجود ہے، یہ رومانیت خارجی میکانیت سے گریز کرتی ہے، جذبہ اور تخیل کے ذریعے تجربوں کو نئی معنویت دیتی ہے، ایک منفرد علامتی طرز سے شعور میں تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ فضا ابن فیضی کا رومانی لب و لہجہ جذبات کو اکسانے کا ایک بڑا ذریعہ بن جاتا ہے۔

رُخ پہ گیتوں کے ابھی گرد فغاں باقی ہے　　سینۂ گل میں ابھی درد خزاں باقی ہے
ذہن میں آگ نگاہوں میں دھواں باقی ہے　　وقت کا سلسلۂ زہر چکاں باقی ہے

(ذوق سفر)

شباب گزرا تھا جن راستوں سے لاکھوں بار　　وہ راہیں کرتی ہیں پہچاننے سے اب انکار
نہا کے شعلوں میں جھونکے صبا کے چلتے ہیں　　لبوں کے چھونے سے بوسوں کے پھول جلتے ہیں
سرشکِ شمع رُخ انجمن کا غازہ ہے　　ابھی شباب کا ہر زخم دل میں تازہ ہے

(شہر طرب)

یہ جنوں اور جنوں کی مترنم سی نگاہ　　زمزمہ بن گئی ماحول کے ہونٹوں کی کراہ
بن گئے عین ثواب آج تمدن کے گناہ　　دی ہے افسانوں کی آغوش نے خوابوں کو پناہ

(ایک پھول اور کملا)

پی گیا وقت وہ دیرینہ روایات کا رس　　نئے ذہنوں میں ہے اب تازہ خیالات کا رس
لب سے عمروں کے بھی ٹپکا ہے مری بات کا رس　　بھر کے پیمانوں میں خود اپنے ہی جذبات کا رس

تشنہ کامانِ زمانہ کو پلایا میں نے
(اک چراغ اور جلایا میں نے)

بایں فروغِ نبوت وہی ہے تیرہ شبی　　ابھی ہیں کتنے پیمبر ہلاک بولہبی
یہ شور زار یہ تہذیب و کفر کے بازار　　یہ راستوں کا لہو یہ حقیقتوں کا غبار
یہ کارخانۂ حکمت یہ کاروبار جنوں　　جنوں تمام تباہی حکم تمام فسوں
ہیں چاک چاک یقین و خرد کے پیراہن　　نگار دین و صداقت پہن چکا ہے کفن

(خلش)

"آہنگ" "اپنی گمشدہ نظموں کے نام" "غریب شہر" "تعاقب" اور "شہر طرب" میں بھی رومانی شعور کا یہ آہنگ ملتا ہے ایک بیدار تحاشا اور مضطرب انفرادیت کی تصویر ملتی ہے، انفرادی آرزوؤں کی یہ ارتقائی صورتیں بھی ہیں تمناؤں کا سفر کبھی ختم نہیں

روایت مختلف پیچیدہ راستوں کو پسند کرتی ہے اور اس کا احساس دلاتی رہتی ہے کہ درد جنوں معمولی نہیں ہے۔ یہ جستجو تسخیر آرزو کا احساس دلاکر نشاطِ غم کو مختلف زاویوں میں پیش کرتا ہے۔ فضا ابن فیضی کے رومانی لب و لہجہ میں نئی ترکیبوں اور نئے پیکروں کو کافی دخل ہے۔

زلفِ ادراک ، وحدتِ افکار ، گزرگاہ امم ، محرابِ جمال ، پندار آتشیں ، چہرۂ منزل ، بنتِ شعور ، شعلۂ عنابی ، سوزِ رخسار ، حجابِ مصلحتِ وقت ، وادیٔ قدامت ، نغمۂ سرشار ، خوابِ مرمریں ، شکنِ ابروئے تخیل ، چشم ہنر ماجرا ، حکیم دشت و صحرا ، شوخیٔ نرگسِ حیراں ، حریفِ تلخیٔ غم ، پیمانۂ آشفتہ سری ، عہد ماجرا ساز ، حریفِ فکر و فن ، پیامِ دردِ جنوں ، سکوتِ شبنمیں ، نبضِ پیمانہ ، شعورِ آذری ، پیمبر ارتقا ، نبوتِ شعری ، گردِ فغاں ، گیسوئے دانش ، شامِ سحر فروز ، عنفوانِ نظر تاب ، سوزِ آفاق ، یتیم صد آرزو ، شیوۂ سکوت ، غمِ شگفتہ نفس ، شوخیٔ عنوانِ طلب ، خلوتِ صاحب نظراں ، جامِ نیم شبی ، شوخیٔ عشوۂ تہذیب۔

اور اسی قسم کی بہت سی ترکیبوں سے فضا ابن فیضی نے داخلی کیفیتوں کو پیش کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان ترکیبوں اور دوسری علامتوں اور پیکروں سے جذباتی اور تصوری صلاحیتوں کا اظہار اچھی طرح ہوا ہے کچھ ترکیبیں اور کچھ پیکر ایسے ہیں جو انتہائی دروں بینی اور گہری داخلیت کو نمایاں کرتے ہیں۔ ان سے تخلیقی شعور کی پہچان ہوتی ہے۔ فضا ابن فیضی کی رومانیت ابہام پسند نہیں کرتی یہی وجہ ہے کہ ایسے پیکروں اور ایسی ترکیبوں میں کہیں ابہام نظر نہیں آتا۔

تخیلی فکر تخلیقی فکر اور جذباتی تجربوں کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ ضرور سوچنا چاہیئے کہ جہاں تک داخلی انتقادی معیار کا تعلق ہے ، فنکاروں کا معیار کبھی یکساں نہیں ہوتا۔ فضا ابن فیضی کی نظمیں اور غزلیں عرصہ تک جدید تنقید کی روشنی سے محروم رہیں شاید اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ خارجی انتقادی معیار کو مقرر کر لیا گیا تھا ایسے اور بھی کئی فنکار رہیں جن کے "داخلی انتقادی معیار" پر اس طرح سوچا نہیں گیا کہ وہ مخصوص انفرادیت اور داخلیت کے مقرر کئے ہوئے معیار ہیں۔ فضا ابن فیضی نے ہنگامی موضوعات پر بھی نظمیں کہی ہیں ، لیکن ہر جگہ دروں بینی داخلی انتقادی معیار اور داخلی "سرشت" موجود ہے یہی ان کی انفرادیت کی بڑی پہچان ہے مجھے تو ان کی بعض ایسی نظموں کو پڑھتے ہوئے یہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ خود اپنی شخصیت کو اپنے تجربوں سے آگاہ کر رہے ہیں اور نئی اقدار زندگی کے حقائق اور ان حقائق کی پیچیدگیوں کو سمجھا رہے ہیں ان کی اپنی ذات مخاطب ہے۔ داخلی حقیقت نگاری کی یہ عمدہ اور قابل قدر مثال ہے۔ تخیلی تسلسل اور داخلی کرب و درد کو ان نظموں سے سمجھا جا سکتا ہے۔ جمالیاتی سنجیدگی ہر جگہ موجود ہے: "زخم بے مرہم" "نزولِ مہدی" "تابوت" "زخموں کے پھول" "نخچیر" "رسوائی" "ابھی سویرا ہوا نہیں ہے" "میری ہے منزل یہاں سے آگے" "روشن اندھیرے" "ستورِ خوابیدہ" "جہانِ نو" "اک چراغ اور جلایا میں نے" اور "سحر ہونے تک" اسی قسم کی نظمیں ہیں۔ ہر جگہ زبان و بیان پر قدرت حاصل ہے۔ الفاظ کا استعمال سوچ سمجھ کر کیا ہے ، نئی اصطلاحوں اور نئے پیکروں سے حقائق زندگی اور اقدارِ حیات کو سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔

گلیوں کا یہ گھائل سناٹا ، شہروں کے یہ زخمی ہنگامے ، محراب و مصلّیٰ کی چیخیں یہ گنبد والوں کے نالے
یہ جھوٹے اجالوں کی صبحیں یہ بجھتے کنول کی روشنیاں ، بے جان تمدن کے ڈھانچے تہذیب کی مردہ زندگیاں
مفلوج صنوبر کے مانند سنولاتے شگوفوں کے چہرے ، صبحوں پہ اندھیروں کی یورش جلووں پہ سیاہی کے پہرے
یہ ناچتے سائے بیری کے یہ زندہ جنازے شاہی کے
قبریں یہ عقیق و نیلم کی تابوت یہ سونے چاندی کے

ملبوسِ حریر زرقاقُم کے آزاد غلاموں کے ہیں کفن

(رتابوت)

شگوفے بجھ گئے کلیوں کی نبض چھوٹ گئی	لپک کے شوخ کرن کی طناب ٹوٹ گئی
نہ پوچھ کاوشِ غم سے ہیں کتنے دل مایوس	ہزاروں سینے میں روشن ہیں داغ کے فانوس
سکوں حرم کو میسر نہ بتکدے کو فراغ	ہری ہری ہمہ زخم است وطاالہ ہمہ داغ

(زخم بے مرہم)

ایسی نظموں کے علاوہ روسی چاند، اے میری اردو زباں، پاکستان کے نام، نزولِ مہدی، جشنِ غلامی، زخموں کے پھول (فسادات سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے) خدائی اور ایران اور ڈاکٹر مصدق کا بھی مطالعہ کیجئے تو فضا ابن فیضی کی شاعری کی وہ خصوصیتیں معلوم ہونگی جن کی طرف ابھی اشارا کیا گیا ہے۔ ذہنی عوامل و محرکات اور ذہنی رویہ اور جذبہ کا کو اچھی طرح سمجھا جا سکتا ہے ہر جگہ دردمندی اور زندگی کے المیہ کا شدید احساس موجود ہے۔

فضا ابن فیضی کی بعض نظمیں مثلاً "فرمودۂ خضر" "آدم و ابلیس" "ابلیس سے ایک ملاقات" "یزداں، جبریل، اہرمن" "عشق" "نزولِ مہدی" "کائنات" "خدائی" "سمومِ وصبا" اور بعض دوسری نظموں میں اقبال کی فکر کی روشنی میں تجربوں کو دیکھا گیا ہے۔ یہ نقالی نہیں ہے بلکہ تخلیقی صلاحیتوں اور کلاسیکی اقدار سے گہری واقفیت کا ایک عمدہ ثبوت ہے، اقبال کے لہجہ کی آفاقیت سے اس طرح فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ فضا ابن فیضی کی انفرادیت اور ان کے شعور کے کئی اشارے ان نظموں سے ابھرتے ہیں۔

اپنی نظم "محرابِ غزل" میں انہوں نے غزل کو "آشنائے روشِ حسنِ گریزاں" بھی کہا ہے اور "جذبۂ و فکر کے اخلاص کا عرفاں" بھی۔ وہ غزل میں حکمت و فلسفہ و عقل و جنوں کو بھی دیکھنا چاہتے ہیں اور "سوز و مستی و تصوف" کو بھی فضا ابن فیضی نے غزل سے شاعری کی ابتدا کی تھی، بلاشبہ وہ غزل کے بھی ایک اہم شاعر ہیں۔ ممکن ہے غزل ہی ان کی انتہا بھی ہو۔ اس لئے کہ نظموں کا سارا حسن انہیں غزلوں کے ذریعے ملا ہے، وہ غزل کے کلاسیکل چیتیے پن کے گھائل ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنی ایک وضع اور اپنا ایک پندار رکھتے ہیں مجھے ان کی غزلوں میں ایک بالیدہ "شعورِ غزل" ملا ہے۔ ان کی غزلیں تہ در تہ داخلیت اور نکھری ہوئی جذباتیت، سوز و گداز، اور خدمات کی سپردگی کا احساس تازہ کرتی ہیں۔ انہوں نے مجھے ایک خط میں لکھا تھا۔

"غزل کے جدید اسالیب و رجحانات اپنی جگہ بڑے پرکشش اور جاندار ہیں لیکن جہاں تک غزلیت مجروح نہ ہو۔ غزل پگھلتے ہوئے آبگینۂ صہبا کی گرمی و سرشاری ہے۔ جذبات کی سلگتی ہوئی کیفیتوں کا شعور ہے یہی داخلی رچاؤ، سادگی و بے ساختگی کی یہی ادا، فکر و اسلوب کا یہی مہکتا والہانہ پن، یہی سوز و گداز اور خاطر پرستگی غزل کی جان ہے۔"

یہ خیال ان کی غزلوں کی تعریف بن جاتا ہے، مندرجہ اشعار پر آپ خود غور فرمائیں۔

جب کہیں صبح کے ہونٹوں پہ ہنسی آئی ہے	خوں ہوا کتنے ستاروں کا تبسم اے دوست
مرحلہ ختم نہیں ربطِ نگاہ و دل تک	زندگی میں ہیں ابھی اور تصادم اے دوست
کیوں یہ اپنی دعویٰ ہمہ دانی	آدمی ہے شہید بوالعجبی
میکدہ اور شکرِ خشک لبی	دیکھ! حسنِ مذاقِ بے طلبی
چارہ گری بھی ایک ستم ہے	کم نہیں ہوتی وقت کی الجھن

ذوقِ غم کا ہو عرفان حاصل اگر
غم بڑی چیز ہے آدمی کے لئے

ورنہ ہم اور تہمت کششِ آگہی
ہوش میں آئے تھے بیخودی کیلئے

رنجِ ہستی کے عنوان یاد آگئے
ہم نے کوشش تو کی تھی ہنسی کیلئے

نام رکھا ہے زندگی اپنا
فرصتِ مختصر کو کیا کہئے

میری آشفتہ سری تیری تغافل نظری
دونوں انداز محبت ہیں تکلف سے بری

خود کو گم کر کے بھی کچھ اپنا پتہ پا نہ سکی
ہوش کی حد سے بہت دور گئی بے خبری

عیشِ منزل کا تقاضا ہے کہ کچھ دیر ٹھہر
شوق کہتا ہے کہ کچھ اور یہاں سے آگے

ذوقِ آشفتگیٔ خاطرِ دوراں کی قسم
الجھنیں اور بھی ہیں زلفِ بتاں سے آگے

لے کے پہونچی یہ کہاں شوخیٔ عنوانِ طلب
ہر قدم ہے مرا منزل کے نشاں سے آگے

آنکھ بھر آئی ان کی یاد کے ساتھ
اللہ اللہ نزاکتِ احساس

تری خرد کو مبارک سرودِ دیدہ وری
مرے لئے تو بہت ہے خمارِ بے خبری

قدم کہیں ہیں نظر ہے کہیں خیال کہیں
مجھے نصیب نہیں ہے خود اپنی ہمسفری

کوئی شکوہ نہیں تجھ سے اے خم گیسوئے دوست
مجھ کو خود میری پریشاں نظری نے مارا

حسن کی سادگی کو کیا معلوم
عشق نامعتبر بھی ہوتا ہے

زندگی ہے بہت حسیں، لیکن
کچھ فریبِ نظر بھی ہوتا ہے

لطفِ نفسِ دوست اگر راس نہ آئے
غنچوں کو کبھی بادِ سحر راس نہ آئے

اللہ کرے چھو کے لبوں کو میرے جل جائے
وہ حرفِ دعا جس کو اثر راس نہ آئے

یہ اشعار فضا ابن فیضی کی غزل گوئی کی کم و بیش تمام خوبیوں کو نمایاں کرتے ہیں۔ فضا نے کلاسیکی خیالات کو نئے تجربوں کے قریب کیا ہے۔ غزل کی ریز ملال کی فضا چھائی ہوئی ہے رجحان اور فکر کی تبدیلی سے اس فضا کی ہمہ گیری کا احساس ہوتا ہے۔ اشاروں اور کنایوں کی رمزیت کہیں مجروح نہیں ہوتی۔ فضا ابن فیضی کی گردن میں مولانا حالی کا مفلر نہیں ہے وہ اندرونی احساس کے زیادہ قائل ہیں ذہنی اور تخیلی نظام کی اہمیت اخلاقی نظام سے یقیناً اہم ہے غزل کی ود وہ یعنی اخلاقی اقدار کا منطقی تجزیہ نہیں کرسکتی فضا ابن فیضی کی غزلوں میں ان کا داخلی نقطۂ نظر اور زندگی کی قدروں سے متعلق ان کا رجحان اچھی طرح نمایاں ہے اور اسی نقطۂ نظر اور رجحان سے فنکارانہ بصیرت کی روشنی ملتی ہے ان کی زبان منجھی ہوئی ہے رمزی علامتوں اور تخیلی پیکروں نے تخیل اور جذبے کی آمیزش کو اور زیادہ روشن کر دیا ہے میں انکی غزل گوئی پر زیادہ کچھ کہنا نہیں چاہتا اس لئے کہ مندرجہ بالا اشعار اپنے نازک اصولوں کے ساتھ ساتھ خود سامنے آئے ہیں۔ تخیل کے ابلاغ، جذبے کی گھلاوٹ، حسی تجربوں کی کیفیت۔ جذبہ و تخیل کی آمیزش، شعور کی تیزی اور اندرونی کیفیتوں کا اندازہ ان اصولوں سے یقیناً مشکل نہ ہوگا۔

ہمارا روایتی لٹریچر اور اُس کے عجائب و غرائب

نیاز فتحپوری

مجمع الغرائب جغرافیہ و نیز عجائبات عالم پر، سلطان محمد بن درویش محمد المفتی البلخی کی مشہور تصنیف ہے جو حاکم بلخ - پیر محمد خاں کے لئے لکھی گئی تھی۔

اس کتاب میں پندرہ باب قائم کئے گئے ہیں جو مندرجہ ذیل کتابوں کے اقتباسات پر مشتمل ہیں۔

۱۔ **عجائب المخلوقات** - مصنفہ:- زکریا بن محمد بن محمود الکمونی القزوینی

۲۔ **نزہتہ القلوب** - مصنفہ:- حمد اللہ بن ابی بکر بن حمد المستوفی القزوینی۔
جنھوں نے ذیل کی کتابوں سے مواد فراہم کیا:-

(ا) صور اقالیم - از ابو زید احمد ابن سہل البلخی
(ب) کتاب البنیان - از احمد بن ابی عبد اللہ
(ج) مسالک الممالک - از قاسم عبد اللہ بن خرداد خراسانی۔

۳۔ **آثار الباقیہ** - مصنفہ:- محمد بن احمد المعروف بہ ابو الریحان البیرونی الخوارزمی

۴۔ **جامع الحکایات** :- مصنفہ:- محمد عوفی

۵۔ **عجائب حیوانات** - از تصنیفات مہدیہ۔

اس کتاب کے عجائب و غرائب آپ بھی سن لیجئے:-

(۱) ملک شام میں ایک پہاڑ کے غار میں ایک اونٹنی ہے جس کی لمبائی گردن سے دم تک ۵۰۰ گز ہے زمین سے اس کے پیٹ تک کا فاصلہ ۲۰۰ گز ہے۔

(۲) بحر ہند میں ایک جانور ہے جس کے دو پر اور چار سر ہیں۔ وہ سمندری جانوروں کو کھاتا ہے۔ کچھ عرصہ کے لئے سمندر سے باہر خشکی پر آجاتا ہے اور نہیں معلوم کہ خشکی پر اس کی غذا کیا ہوتی ہے۔

(۳) مغرب کے ایک علاقہ میں ایک طویل القامت مادہ جانور ہے جو آفتاب طلوع ہونے پر روزانہ ایک مادہ بچہ جنتی ہے اور اسے دھوپ میں چھوڑ دیتی ہے جو شام تک بڑھ کر جوان ہو جاتا ہے آفتاب غروب ہونے پر ماں مر جاتی ہے اور اس کی بچی حاملہ ہو جاتی ہے جو صبح کو سورج نکلتے ہی ایک بچی کو جنم دیتی ہے اس طرح سلسلہ قائم رہتا ہے یعنی اس قسم کے مادہ جانور کی عمر صرف ایک دن اور رات ہے۔

(۴) مکران کے علاقہ میں ایک طویل القامت جانور ہے جو دریا سے باہر نکل کر سورج کو تکتا رہتا ہے حتیٰ کہ بیہوش ہو کر گر پڑتا ہے اور دوپہر تک مردہ کی طرح پڑا رہتا ہے۔ جب سورج ڈھل جاتا ہے تو پھر ہوش میں آجاتا ہے۔ روزانہ اس کا یہی معمول ہے۔

از زادالمیسرہ ۔ (۵) اصحاب کہف کا کتا مندرجہ ذیل خصوصیات کا حامل تھا۔

پیٹ سفید - سر سرخ - ہونٹ سیاہ - دم چتکبری - اس کا نام قطمیر تھا۔

تفسیر مواہب (۶) ۔ دابۃ الارض ۔ ایک جانور ہے جس کا ظہور قیامت کی ایک علامت ہے۔ اس کا قد ساٹھ گز لمبا ہوگا۔ چار ہاتھ پاؤں ہوں گے۔ نہایت تیز رفتار اس کا چہرہ انسان کے چہرے کی مانند ہوگا اور آنکھیں سور کی آنکھ کی طرح۔ کان ہاتھی کے کان سے مشابہ۔ سینگ بارہ سنگھے کی سینگ سے ملتا ہوا۔ رنگ چیتے کا گردن شتر مرغ کی۔ سینہ اور سر شیر کا۔ پہلو چیتے کے پہلو کی طرح اور دم مینڈھے کی سی۔

کشف الاسرار ثعلبی (۷) جس چیونٹی نے حضرت سلیمان سے بات کی وہ گدھے کے برابر تھی زاد المیسرہ میں اس کے قد کی بڑائی بھیڑ کے جسم کے برابر، اور تفسیر احقاف میں بھیڑیے کے برابر بیان کی گئی ہے۔ اس کا نام "طاجہ" تھا

زبدۃ التواریخ ۔ ایک پہاڑ کے پاس ایک سانپ رہتا ہے۔ جو دم کی طرف بھی ایک سر رکھتا ہے۔ اس کے دونوں سروں کے نزدیک دو دو ہاتھ ہیں۔

آثار الباقیہ ۔ بادشاہ ابن منصور کو کسی نے تحفہ میں ایک گھوڑا بھیجا جس کے دو سر دو پاؤں اور دو پر تھے۔ پروں کے سہارے وہ بخوبی تیر سکتا تھا۔

نزہتہ القلوب ۔ مغربی ملکوں میں ایک جانور پایا جاتا ہے جس کا نام "عرقط" ہے۔ اس کی آواز آدمی کی آواز سے ملتی جلتی ہے۔ اکثر بچوں کے مکتب میں جا کر طالب علموں سے باتیں کرنے لگتا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ ان کا معلم آگیا ہے اور وہ بچوں کو بہلا کر باہر لے جا کر انھیں ہلاک کر ڈالتا ہے۔

اسی کتاب میں درج ہے کہ "قطعان" نام کا ایک جانور ہے جو بھیڑ کی مانند ہے۔ لیکن وہ دو سر رکھتا ہے اور بہت طاقتور ہوتا ہے کوئی جانور اس کے پاس جانے کی جرأت نہیں کرتا ۔ اس کے شکار کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس کے سامنے ایک لڑکی کو آراستہ و پیراستہ کر کے بٹھا دیتے ہیں۔ لڑکی کے سینے کو برہنہ کر دیتے ہیں۔ جانور "قطعان" لڑکی کے پستان کو دیکھ کر اس قدر بے حس و حرکت ہو جاتا ہے کہ شکاری اس کو بہ آسانی پکڑ لیتا ہے۔

اسی کتاب میں درج ہے کہ سیمرغ ایک قوی ہیکل پرندہ ہے جو ہاتھی کو بآسانی اٹھا سکتا ہے۔ یہ پرندہ تین ہزار سال کے بعد انڈا دیتا ہے جس سے پچیس سال بعد بچہ نکلتا ہے۔
ایک اور جگہ مذکور ہے کہ "ققنس" نام کا ایک بڑا پرندہ ہے جو ہندوستان میں پایا جاتا ہے جس کی عمر ایک ہزار سال ہوتی ہے جس کے پیر اور گردن کافی دراز ہیں۔ اور سر چھوٹا۔ اس کی چونچ سرخ ہوتی ہے جس میں کئی سوراخ ہوتے ہیں۔ ہر سوراخ سے ایک نئی آواز نکلتی ہے جیسے سیٹیاں بجائی جا رہی ہوں۔ اس کے قریب کوئی دوسرا جانور نہیں جاتا۔
رحلت کے وقت نر و مادہ جمع ہوتے ہیں اور چونچ بند کر کے مائل پرواز ہوتے ہیں نقل وطن کے انتہائی صدمہ اور پریشانیوں کے باعث جب وہ اپنے پر کھولتے ہیں تو آپس میں رگڑ سے اس میں آگ لگ جاتی ہے اور وہ سب خاکستر ہو جاتے ہیں۔

عجائب طیور:۔ سرخ بال و پر والے طوطے جن کے گلے میں سیاہ رنگ کا طوق ہوتا ہے۔ ناک بالعموم بڑی ہوتی ہے۔ دوسرے طوطوں سے کہیں زیادہ فصیح الزبان ہوتے ہیں آنکھیں بڑی رکھتے ہیں۔
اس قسم کا ایک طوطا ہندوستان میں ایک پنجرے میں رکھا گیا۔ پنجرے کا بالائی حصّہ کسی چیز سے ڈھکا ہوا تھا۔ طوطے نے بڑے واضح الفاظ میں کہا۔ "میرے منہ سے پردہ ہٹاؤ۔ دم گھٹ رہا ہے۔"

مصر میں ایک بڑا پرند پایا جاتا ہے جس کا سر سفید ہوتا ہے۔ دریائے نیل سے مچھلیاں پکڑ کر کھاتا ہے۔ وہ تیرتے وقت صاف الفاظ میں پکار پکار کر کہتا جاتا ہے کہ "اللہ سب پر فوقیت رکھتا ہے" اس کی یہ آواز ہر شخص سمجھ سکتا ہے۔

بلغاریہ میں ایک پرندہ ہے جس کی چونچ دائیں اور بائیں جانب اتنی لمبی ہوتی ہے کہ اس کا فاصلہ چھ ماہ کی مسافت کے برابر ہے۔ فراہمی غذا کے لئے بڑی ذہانت سے کام لیتا ہے۔

ربیع الابرار:۔ "عنقا" نامی ایک پرند کو خدا نے بنو اسرائیل کے زمانے میں بیت المقدس کے قرب وجوار میں پیدا کیا۔ اس کا چہرہ آدمی کے چہرے کے مانند ہے۔ یہ دوسرے پرندوں کو تکلیف پہنچانے کی فکر میں کوشاں رہتا ہے۔ پیغمبروں کی استدعا پر خدا نے اس پرندے کو جنوب کی طرف بحر محیط میں بھیج دیا۔ اب وہ ناپید ہے۔
"بحر مصر" نامی ایک کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ پرندہ بیس گز لمبا چوڑا ہوتا ہے اور اس کے پیٹ میں ہزاروں انڈے ہوتے ہیں۔

حضرت جبرئیلؑ:۔ جبرئیل کے تین لاکھ بازو ہیں۔ ہر بازو میں سات لاکھ پر ہیں۔ ان میں سے اگر چھوٹے سے چھوٹا پر ٹوٹ کر زمین پر گر جائے تو مشرق سے مغرب تک کی زمین ڈھک جائے، ہر پر میں آٹھ ہزار مشکیں گیسو ہیں۔ آنکھوں میں خمار ہے اور پیشانی درخشاں۔ رخسار صاف اور شفاف ہیں اور دانت سفید براق۔ سر کے بال مرجان کی طرح سرخ ہیں۔ پاؤں میں دو سبز رنگ کے پر لگے ہوئے ہیں۔ گردن میں سرخ یاقوت کا گلوبند ہے۔ دونوں آنکھوں کے درمیان کلمہ طیبہ لکھا ہے اور

سر پر ایک مرصع تاج بھی ہے۔

ان کی قوت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وہ " قوم لوط کو مع ان کی سرزمین کے۔ آسمان پر اٹھا لے گئے اور انھوں نے صرف یہ محسوس کیا ان کے کاندھے پر کسی نے " روئی کا گالہ " رکھ دیا ہے۔

---

(۲)

حضرت اسرافیلؑ۔ تفسیر بحر الدرر " میں مذکور ہے کہ اسرافیلؑ کو " صاحب الصّور " اور " منادی الابواب " کہتے ہیں ان کا سر آسمان سے ملا ہوا ہے اور پاؤں زمین کے نیچے تحت الثریٰ سے۔ ان کے دو بازو ہیں ایک مشرق کی طرف پھیلا ہوا ہے اور دوسرا مغرب کی طرف۔

تفسیر حدائق الحقائق میں لکھا ہے کہ اگر ان کے سر پر تمام دریاؤں، سمندروں اور چشموں کا پانی انڈیل دیا جائے تو ایک قطرہ زمین پر نہ گرے۔

تمام دنیا و عقبیٰ اور تحت الثریٰ ان کا ایک لقمہ بھی نہیں بن سکتے۔

---

(۳)

حضرت میکائیلؑ۔ " عجائب الدنیا " میں مذکور ہے کہ وہ " قاسم الارزاق " ہیں بارش کے پانی کا وزن کرتے ہیں اور اسے ہر ملک میں تقسیم کرتے ہیں کہ ہر قطعۂ زمین کو سیراب کریں۔

---

(۴)

حضرت عزرائیلؑ۔ بستیوں کو ڈھا دینے والے اور قبروں کو آباد کرنے والے ہیں ان کا لقب " ہادم القصور و جامع القبور " ہے ساری دنیا ان کے سامنے مثل ایک طبق کے ہے۔ ان کے سامنے ایک درخت ہے جس میں تمام مخلوق کی تعداد کے برابر پتے ہیں ہر پتے پر ایک ذی روح کا نام لکھا ہے۔ جس نام کا پتہ زرد پڑ جاتا ہے وہ اس کی روح قبض کر لیتے ہیں۔ تمام عالم ان کی مٹھی میں ہے۔

عزرائیلؑ ایک تخت پر بیٹھے ہیں جس کے چار کونے ہیں ہر کونے میں ستر ہزار پائے ہیں جو چاندی۔ سونے اور مروارید کے بنے ہیں۔ سر سے پیر تک آنکھ ہی آنکھ ہیں۔ جب کسی بندے کی روح قبض کرنا چاہتے ہیں تو وہاں تین لاکھ فرشتے بھیجتے ہیں بندہ چاہے فرمانبردار ہو یا گنہگار۔

ملائکہ کا عام تصوّر۔ تفسیر حدائق میں مذکور ہے کہ ہر فرشتہ کا قد عرش سے دو چند (ستر ہزار سال کی راہ کے برابر) اںکے قدم ([illegible]) کا فاصلہ سات ہزار سال کی راہ ہے۔ ان کے اتنے بال اور اتنی آنکھیں ہیں کہ ان کا علم سوا خدا کے اور کسی کو نہیں۔

شفاء النصائح میں لکھا ہے کہ بعض فرشتوں کے ایک بازو سے دوسرے بازو تک کا فاصلہ تین سو سال کی راہ ہے۔ کان سے کندھے کا فاصلہ چار سو سال کی راہ اور ایک کندھے سے دوسرے کندھے تک پانچ سو سال کی راہ ہے۔

عجائب براق منہ آدمی کی طرح، آنکھیں ہرن کی آنکھوں جیسی، سر دُلدُل کے سر کی مانند، گردن اونٹ کی سی۔ کان ہاتھی کی طرح، پاؤں گھوڑے کے مانند۔ پشت، سینہ اور دم اونٹ کی طرح۔ اور سُم گائے کے سم کی مانند۔

اس کے دو پر موتے ہیں جس سے اپنی پنڈیاں ڈھانپ لیتا ہے۔ جب اپنے پر کھولتا ہے تو مشرق سے مغرب کی فضا پر تاریکی چھا جاتی ہے۔
نزدیک سے دیکھنے پر ہاتھ پاؤں اس کے زمرد کے معلوم ہوتے ہیں۔ دُم مرجان کی اور گردن و سر سُرخ یاقوت کے۔ اس کی زین اور لگام مروارید سے مرصع ہیں جو زہرہ کی مانند درخشاں ہیں ۔

عجائب سدرۃ المنتہیٰ :۔ سدرۃ المنتہیٰ ایک درخت ہے جس کا تنہ سُرخ سونے کا ہے اس کی بعض شاخیں مروارید کی ہیں۔ بعض سبز زمرد اور کچھ سُرخ یاقوت کی۔ اس کی جڑ سے شاخوں تک کا فاصلہ پچاس ہزار سال کی راہ ہے۔ پتے ہاتھی کے کان کی طرح۔ اور ہر پھل مٹکے کے برابر ہے۔ شاخوں کے درمیان ایک ایسی شاخ ہے جس میں ایک ڈال زمرد کی ہے جس کی بلندی سو ہزار سال کی مسافت کے برابر ہے۔ اسی شاخ میں ایک پتہ ہے جو تمام روئے زمین پر سایہ فگن ہے۔ اس پتہ پر ایک "بساط" ہے جس پر نورہی نور پھیلا ہے۔ اس "بساط" (فرش) پر ایک محراب ہے جو ایک عظیم سرخ یاقوت سے تراش کر بنائی گئی ہے اس کی بلندی اسی ہزار سال کی راہ ہے۔ اور یہی جبرئیل کا مقام ہے ۔

عجائب درخت طوبیٰ :۔ تنہ زرِ سُرخ کا۔ شاخیں مروارید کی، پتے "حلے" کے ہیں۔ اور پھل سبز زمرد کے ہیں۔ ہر ایک پتہ اتنا بڑا ہے کہ ساری دنیا اس میں چھپ جائے۔ جڑیں "زبرجد" کی ہیں۔ اس کے میووں میں شہد شیریں کی حلاوت ہے اور مشک سے نرم کی طرح تروتازہ ہیں۔
اس درخت میں ستر شاخیں ہیں جن کی لمبائی سو سال کی راہ ہے بہشت کا کوئی ایسا خانہ نہیں جس میں اس کی شاخ کا سایہ نہ ہو۔

عجاباتِ بہشت :۔ بہشت میں ایک دروازہ ہے جو شعلہ کی طرح سُرخ سونے کا۔ اس کے بہت سے طبقے ہیں جن کا درمیانی فاصلہ سو سو سال کی مسافت کا ہے اور اونچائی دو ہزار سال کی مسافت۔ اس کے اوپر ایک ایوان اور ہے جس کی بلندی پچاس ہزار سال کی مسافت پر ہے۔
بہشت کے دروازے پر سبز زمرد، سُرخ یاقوت اور مروارید کے پھول بنے ہیں۔ اس کے اوپر سرخ یاقوت کا ایک حلقہ ہے جو چالیس ہزار شہر کی وسعت رکھتا ہے ۔

عجائب دیوارِ بہشت :۔ دیواریں نقرئی، یاقوتی اور مرواریدی اینٹوں سے چنی گئی ہیں ۔
مشک اور کافور کے پھول ہیں اتنے وسیع کران کی مسافت طے کی جائے تو پانچ سو سال لگ جائیں۔ بہشت کی خاک مشک و کافور اور عنبر کی ہے اور پہاڑ زعفران اور ارغوان کے۔ ریزہائے بہشت زمرد، یاقوت اور مروارید کے ہیں۔

کنگرہ ہائے بہشت :۔ محلات کے کنگرے، سرخ یاقوت، سفید مروارید، سرخ زمرد کے ہیں۔ بارہ ہزار دروازے ہیں۔ ایک دروازہ

سے دوسرے دروازے تک سو میل کا فاصلہ ہے۔ ہر دروازے میں ستر ہزار خانے اور ہر خانے میں ستر ہزار حجرے ہیں۔ حجروں کے اندر یاقوتی اور طلائی تخت اور زربفت کے خیمے ہیں۔ ہر تخت پر ستر ہزار بستر ہیں جن میں یاقوت کی مرصع کاری ہے اور بیل بوٹے مانند آفتاب روشن ہیں۔

حوران بہشت۔ ہر تخت پر ایک حور بیٹھی ہے جس کے چالیس ہزار گیسو مروارید سے مزین ہیں کہ اگر اس کے بال کا ایک ٹکڑا ٹوٹ کر گر جائے تو مشرق سے مغرب تک نور ہی نور ہو جائے۔

ان کی بڑیاں چمکتی ہوئی ہیں ہر ایک حور ہزار ہا زیب و زینت سے آراستہ ہے جن سے جدا جدا نئی قسم کی خوشبو بکھرتی ہے۔ ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ لذت ہے۔ ان خنداں و شگفتہ حوروں میں ہر ایک کے لئے سات ہزار خادمائیں ہیں۔

"زہرۃ الریاض" میں مذکور ہے کہ ہر اہل بہشت کے لئے پانچسو حوریں ہیں اور ہر مرد کی قوت مباشرت ایسی ہے کہ وہ سو عورتوں کو مطمئن کر سکے

"تکملۃ اللطائف" میں درج ہے کہ بہشت میں سنیچر کو باپ بیٹوں کے مہمان ہوتے ہیں، پیر کو استاد شاگردوں کے مہمان ہوتے ہیں۔ منگل کو استاد شاگردوں کے میزبان ہوتے ہیں، بدھ کو بھائی بھائیوں کی مہمانی کرتے ہیں۔ جمعرات کو پیغمبر، پیغمبروں کے مہمان ہوتے ہیں اور جمعہ کو پیغمبران، علماء، تلامذہ، مرد، عورتیں، فرمانبردار اور گنہگار سب خدا کے مہمان ہوتے ہیں۔

عجائب اشجار بہشت۔ بہشت میں بے شمار درخت اور باغ ہیں۔ ہر باغ میں ستر ہزار تختے، ہر تختے میں ستر ہزار درخت "طوبیٰ" کے ہیں ہر دو درخت کے درمیان ہزار سال کی راہ ہے۔ ہر درخت میں ستر ہزار شاخیں ہیں کوئی یاقوت کی اور کوئی سونے کی ہر شاخ میں ستر ہزار پتے ہیں ہر ایک پر "کلمہ طیبہ" لکھا ہے۔ ہر پتے کی لمبائی مشرق تا مغرب ہے۔

"تکملۃ اللطائف" میں لکھا ہے کہ یہ درخت زر سرخ کے ہیں شاخیں یاقوت اور مروارید کی ہیں۔ ان کے پھل بڑے مٹکوں کے برابر ہیں۔ ہر میوہ ستر ہزار ذائقہ رکھتا ہے۔ میووں کے اندر بجائے دانہ کے حوریں بیٹھی ہیں جن کے دانتوں کی روشنی سے ماحول بقعۂ نور بن جاتا ہے۔

"طرفۃ العین" میں مذکور ہے کہ بہشت کا ایک خوشۂ انگور تمام خلق عالم کو آسودہ کر سکتا ہے۔

عجائب مرغان بہشت۔ ہر رنگ کے پرند، اونٹ کے برابر، انواع و اقسام کی رنگا رنگ صورتیں لئے ہوئے تخت بہشت کی طرف روانہ ہوتے ہیں اور گانا شروع کر دیتے ہیں۔

عجائب انہار بہشت۔ ایک نہر دودھ کی، ایک پانی کی، ایک شراب کی اور ایک خالص شہد کی ہے اور ہر نہر کی ستر ہزار شاخیں ہیں ان کے کناروں پر سنگریزے کی بجائے مروارید، یاقوت اور موتی منتشر ہیں۔ بہشت کے چشمے گوناگوں جواہر سے مملو ہیں۔

بہشت کی نہروں پر یاقوت کی سرائیں ہیں، ہر سرائے میں ستر ہزار کمرے ہیں۔ ہر کمرے میں ستر ہزار تخت، ہر تخت پر ستر ہزار فرش ہر فرش پر ستر ہزار حوریں، ہر حور کے سامنے ستر ہزار دسترخوان، ہر دسترخوان پر ستر ہزار رنگ کے کھانے اور ہر کھانے کے ستر ہزار ذائقے۔

عجائب دوزخ۔ دوزخ میں ستر ہزار فرشتے کالی شکل والے ہیں جن کی آنکھیں سر کے برابر ہیں۔ دوزخ میں آگ کے ستر ہزار پہاڑ ہیں۔ ہر پہاڑ میں آگ کی ستر ہزار وادیاں ہیں ہر وادی میں آگ کے ستر ہزار شعبے ہیں، ہر شعبے میں آگ کے ستر ہزار شہر۔ ہر شہر میں ستر ہزار آگ کے محل ہیں، ہر محل میں آگ کے ستر ہزار کمرے، ہر کمرے میں ستر ہزار آگ کے صندوق اور ہر صندوق میں ستر ہزار گونہ عذاب۔

صفت عرش۔ آسمان میں ہزار اندر ہزار محل ہیں، اور سات ہزار برج، ہر برج دوسرے سے بارہ ہزار سال کی مسافت کے فاصلے پر ہے۔ آسمان میں تیس سو ہزار ستون ہیں۔ ایک ستون سے دوسرے ستون کا درمیانی فاصلہ تیس سو ہزار سال کی مسافت ہے۔

ہر ستون پر بیس ہزار صفیں ہیں فرشتوں کی۔ اور ان صفوں کے درمیان بیس ہزار سال کی مسافت کا راستہ ہے۔

واضح رہے کہ بہشت و دوزخ، ملائکہ و عرش وغیرہ کے متعلق یہ تمام معلومات احادیث پر مبنی ہیں۔

چیست یاران طریقت بعد ازیں تدبیر ما!

پاکستان میں اردو

سید محمد باقر شمس لکھنوی

ہر ملک کی زبان اس کے جغرافیہ آب و ہوا پیداوار تہذیب و تمدن علوم و فنون اور صدیوں کے تاریخی واقعات کی حامل ہوتی ہے یعنی کسی ملک کے پاس جو کچھ ہوتا ہے وہ سب اس کی زبان میں موجود ہوتا ہے اور اس کی بقا سے اس ملک کا کلچر اور کلچر سے قوم کی زندگی ہے۔ اس لئے ہر ملک اپنی زبان کو عزیز رکھتا ہے۔

ہر ملک کے ہر حصہ کی مقامی زبان اپنے محاوروں وغیرہ کے لحاظ سے دوسرے حصہ کی زبانوں سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ اختلاف کسی زبان سے کم اور کسی سے زیادہ ہوتا ہے اس کے باوجود ایک زبان سارے ملک میں بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ اور وہ پورے ملک کے جغرافیہ تہذیب و تمدن علم و فن اور تاریخ کی نمائندہ اور معیاری ہوتی ہے کیونکہ ایسی زبان جب ہی بنتی ہے جب اس کے پورے ملک پر چھا جانے کے اسباب مہیا ہو جاتے ہیں اور یہ جب ہوتا ہے جب قہرمانی طاقت کے ساتھ علم و فن تہذیب و تمدن اور ذوق سلیم اس کی پشت پر ہو

اس کا ایک مرکز ہوتا ہے اور ہر جگہ کے لوگ اس کی پیروی کرتے ہیں۔

اس برصغیر ہند و پاک میں بھی ایک ایسی زبان ہے جو اٹک سے کٹک تک کہیں کم اور کہیں زیادہ بولی اور سمجھی جاتی ہے اور وہ پورے برصغیر کے جغرافیہ آب و ہوا موسم اور پیداوار اور اس میں بسنے والی قوموں کے رسم و رواج اور تاریخ و عمرانیات کی خزینہ دار ہے اس میں ادب کا بھی ایک ذخیرہ ہے جسے ہم دنیا کے ہر ترقی یافتہ ادب کے مقابلہ میں پیش کر سکتے ہیں اور وہ اُردو ہے اس کے علاوہ کسی زبان کو یہ درجہ حاصل نہیں۔ اس زبان کا مرکز پہلے دہلی تھا اس کے بعد لکھنؤ بنا۔ شعراء اور انشار پرداز اپنے مقامی محاورے چھوڑ کر دہلی اور لکھنؤ کے محاورے استعمال کرنے اور اسی کو فصاحت کا ضامن سمجھتے تھے پھر بھی ان کے استعمال میں غلطی کرتے اس وجہ سے اہل دہلی و لکھنؤ باہر کے بڑے بڑے شاعروں کی حقیقت نہیں سمجھتے تھے رفتہ رفتہ لوگوں نے بغاوت شروع کی اور مرکز کی ضرورت سے انکار کر دیا اس طرح خود اردو لکھنے والوں کی طرف سے نادانستہ اس کے معیار پر ضرب لگی۔

متعصب ہندوؤں کا دل اس کو قبول کرنے کو نہ چاہتا تھا وہ اپنی اکثریت کی بنا پر ایک ایسی زبان چاہتے تھے جو صرف ہندو کلچر کی نمائندہ ہو لیکن ایسی سب زبانیں مر چکی تھیں یا مقامی تھیں ملک کی عام زبان اردو بن چکی تھی اس لئے وہ مجبوراً اسے برتتے تھے۔

فورٹ ولیم کالج میں للولال کوی نے اردو میں عربی فارسی الفاظ کی جگہ ہندی اور سنسکرت کی لفظیں ارسال کر کے ہندی آمیز اردو میں کتاب لکھی۔ یہ ہندو ذہنیت کے مطابق تھی اس لئے انھوں نے اس کو پسند کیا اور ترقی دے کر ہندی کہنے لگے اور انشار کی رانی کیتکی کی کہانی اور چند ایسی چیزوں سے سلسلہ قائم کر کے ایک تاریخ مرتب کر ڈالی چونکہ انھوں نے جان بوجھ کے

اردو فارسی کے الفاظ کی جگہ سنسکرت لفظیں داخل کیں اس وجہ سے ایک نئی زبان بن گئی لیکن اردو کو کوئی نقصان نہ پہنچ سکی ۔
انگریزوں کے زوال نے انھیں ہندوستان چھوڑ نے پر مجبور کیا جس کے نتیجے میں وہ منقسم ہوگیا اس تقسیم نے مختلف مقامات کی بولیوں کو یکجا کر دیا اس کا اثر زبان پر بھی پڑا ۔ ہندوستان کے شعراء اور انشاء پرداز تو محتاط رہے لیکن پاکستان میں زیادہ تر ادھر ادھر کے اہل قلم جمع ہو گئے ۔ جو نہ خود اہل زبان تھے نہ زبان دبیان کی ان نزاکتوں کو سمجھ سکتے تھے جو لکھنؤ اور دہلی نے پیدا کی تھیں اور دوسری جگہ کے صاحبان ذوق نے اسکو سمجھ لیا تھا ۔ جو دو ایک صاحب زبان آئے بھی تو ان کی آواز نقار خانہ میں کسی نے نہ سنی بلکہ ان کے آنے کی مخالفت کی اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پاکستان میں اردو پر زوال آیا بھونڈی لفظیں الجھی ہوئی ترکیبیں غلط محاورے شعراء ادبار اخبار نویس اور مصنفین اپنی بیخبری اور بے شعوری سے استعمال کرنے لگے اور کوئی معیار پیش نظر نہیں رہا اگر یہی حالت پچاس برس تک رہ گئی تو زبان اپنی شستگی سے ہاتھ دھو بیٹھے گی ۔ دو چار سو برس میں ایک نئی زبان پیدا ہو جائے گی اور پرانا سرمایہ ژند و اوستا کی طرح ناقابل فہم ہو جائے گا ۔ اس وقت بقول پروفیسر مسعود حسن صاحب ادیب :-

> زبان کے بہی خواہوں اور ماہروں کا فرض ہے کہ وہ تاامکان اسے نامناسب تغیرات سے محفوظ رکھنے کی کوشش کریں ۔ اس کوشش کا نتیجہ یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ زبان میں مطلق تغیر نہ ہو البتہ یہ فائدہ ہو سکتا ہے کہ تغیر جزدی اور تدریجی ہو کہ ایک عہد کی زبان دوسرے عہد سے بالکل الگ نہ معلوم ہو جب کچھ مدت کے بعد زبان بالکل بدل جایا کرے گی تو ایک زمانہ کی لکھی ہوئی کتابیں دوسرے زمانہ کے لوگ سمجھ ہی نہ سکیں گے اس طرح تمام سرمایۂ تصنیف و تالیف تھوڑے تھوڑے دنوں کے بعد بیکار ہو جایا کرے گا ۔ اس کی روشن تاریخی مثال زبان فارسی کی سرگزشت ہے ۔
>
> عربوں نے جب ایران پر تسلط حاصل کیا تو ایرانیوں نے عربوں کا مذہب اور تمدن حاصل کر لیا ۔ انکی مذہبی زبان بھی عربی ہوگئی اس لئے انھوں نے اپنی زبان کو عربی اثر سے محفوظ رکھنے کی کوشش نہیں کی، اور عربی الفاظ و محاورات وغیرہ بے ضرورت بھی استعمال کرنا شروع کر دئے ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اصل فارسی کے بے شمار لفظ متروک ہو گئے اور زبان میں اتنا تغیر ہو گیا کہ عربوں کے تسلط سے پہلے کی فارسی آجکل کے ایرانی سمجھ نہیں سکتے ۔ چنانچہ اس زمانہ کی چند کتابیں جو اب تک محفوظ ہیں ان کی زبان آجکل کی فارسی سے بالکل الگ ہے ۔ عربی کا اثر قبول کرنے کے بعد پھر ایرانیوں نے کسی دوسری زبان کے لفظوں اور محاوروں کو اس آزادی سے نہیں لیا اس لئے گو زبان میں تھوڑا تھوڑا تغیر ہوتا رہا مگر اس قدر کم کہ شاہنامہ فردوسی آج ہزار برس کے بعد بھی ہر ایرانی سمجھ سکتا ہے اس ایک مثال سے زبان کے معاملہ میں جدت پسندی کا نقصان اور قدامت پرستی کا فائدہ دونوں ظاہر ہو جاتے ہیں (حاشیہ نظام اردو صہ ۲۱ تا ۲۲)

زبان کو محفوظ رکھنے کی مثال ہندوستان میں اردو ہے ۔ جب دلی پر زوال آیا اور وہاں سے لوگ بھاگ کے لکھنؤ آئے تو انھوں نے اپنی زبان کو محفوظ رکھا ۔ میر کا واقعہ مشہور ہے کہ لکھنؤ کے سفر میں ان کے دیہاتی رفیق سفر نے بات چیت کرنے کی فرمائش کی تو انھوں نے صاف کہدیا کہ تم سے بات چیت میں ہماری زبان بگڑ جائے گی ۔

لکھنؤ میں ایک مدت تک دہلی کی زبان معیار کا کام دیتی رہی یہاں تک کہ ایک وقت وہ آیا کہ خود اہل لکھنؤ میں وہ صلاحیت پیدا ہوگئی کہ انھوں نے زبان میں تراش خراش کر کے اس کو ترقی دی اور دہلی سے بڑھا دیا کہ خود اہل دہلی کو اس کی تقلید کرنا پڑی۔ اسلئے ضروری ہے کہ پاکستان میں لکھنؤ کی زبان کی پیروی کی جائے۔ جب تک کہ یہاں خود کوئی مرکز نہ پیدا ہو جائے۔ لیکن عام اہل قلم سے یہ امید نہیں کہ وہ اس گفتگو کو سمجھنا چاہیں کیوں کہ اس پر عمل ان کے بس سے باہر ہے۔ ہاں اگر حکومت کی طرف سے چند مستند اہل زبان کی ایک کمیٹی بنادی جائے جو زبان کی درستی و اصلاح الفاظ و ترکیب کے رد و قبول میں سند ہو۔ اور سب اس پر عمل کرنے پر مجبور ہوں تو شاید زبان درست رہ سکے لیکن یہ ایسا خواب ہے جو شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر ہوا تو مناسب آدمیوں کی تجویز نہ ہو سکے گی اور اس کا نتیجہ شاید اس سے بھی زیادہ خراب ہو۔ زبان کے ان تغیرات کو فلسفہ لسان کی روشنی میں ملاحظہ کیجئے

زبان کی پیدائش پر آب و ہوا کا اثر

ہم دیکھتے ہیں کہ جس طرح مختلف ملکوں کے رہنے والے آب ہوا کے اثر سے صورت شکل، عادت اور طبیعت میں مختلف ہوتے ہیں اسی طرح ان کے حلق، تالو، کلّے جبڑے زبان اور ہونٹ کی بناوٹ اور لوچ میں بھی فرق ہوتا ہے۔ اور اسی کے موافق ان کی آوازیں ہوتی ہیں۔ عرب ٹٹّو اور انگریز گھوڑا نہیں کہہ سکتے۔ کل الناطق بالضاد سے مراد عربی بولنے والے ہیں کیونکہ ضاد کسی اور کی زبان سے نہیں نکلتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہر ملک کی زبان الگ الگ ہوئی۔

لہجہ پر آب و ہوا کا اثر

اسی طرح ہر ملک کے باشندوں کا لہجہ بھی خاص ہوتا ہے جس کے سانچے میں اس کا تلفظ ڈھل کے ٹکسالی بنتا ہے دوسرے بڑی محنت سے سیکھنے کے بعد بھی ان کی طرح نہیں بول سکتے۔ ا۔ ب ل۔ م۔ ن۔ و۔ ہ۔ ی ایسے حرف ہیں جو ہر زبان میں موجود ہیں مگر ان سے جو لفظیں جس زبان میں بنتی ہیں ان کا صحیح تلفظ اس کے بولنے والے ہی کر سکتے ہیں۔ لکھنؤ اور بمبئی انھیں حرفوں سے مرکب ہیں مگر کشمیری موکنو اور بجبے انگریز لکناؤ اور بام بے عرب لکھنا ہو را و ربم بائی کہتے ہیں۔ یہ لہجہ کا زور ہے کہ حروف پر قابو ہونے کے باوجود لہجہ کے بہاؤ میں الفاظ کا صحیح تلفظ قائم نہ رہ سکا۔

زبان کے دو اہم جزو

اس سے معلوم ہوا کہ زبان کے دو اہم جزو ہیں ایک لفظ دوسرے لہجہ لفظ کا تلفظ بغیر لہجہ کے ٹکسال باہر ہے اور یہ دونوں آب و ہوا سے پیدا ہوتے ہیں یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ایک جگہ کی زبان کے لئے دوسری جگہ کا لب و لہجہ ٹکسالی ہو۔

آب و ہوا کے اختلاف کا زبان پر اثر

اب و ہوا کا یہ اختلاف ایک ملک کے مختلف حصوں میں بھی پایا جاتا ہے اس وجہ سے ہر حصہ کی ایک خاص زبان ہوتی ہے۔ ایران میں سات زبانیں تھیں

(۱) ہروی:- ہرات کے علاقہ کی۔

(۲) سگزی:- سرزمین رستم و سہراب یعنی سیستان (زابل) کی زبان۔

(۳) زاولی:- قندھار و غزنی اور اس کے اطراف کی۔

(۴) سغدی:- سمرقند وغیرہ میں بولی جاتی تھی۔

(۵) دری قہستان کی زبان تھی جہاں اس کے نشان اب بھی موجود ہیں۔ نقش رستم اور خرابات استخر میں جو کتبے پائے جاتے ہیں وہ اسی زبان میں ہیں۔

(۶) پہلوی زرتشت کی مقدس کتاب ژند اور اس کی شرح پاژند اور اس کی تفسیر اَوستا یا اَوِستا اور اس کا خلاصہ خوردہ اوستا اس زبان میں لکھی گئی تھی۔ پرانی فارسی کی جو کچھ پونجی پارسیوں کے پاس یا ایشیا و یورپ کے کتب خانوں میں ہے وہ سب اسی زبان میں ہے۔

(۷) فارسی: صوبۂ فارس کی زبان ہے جس کا دارالحکومت شیراز تھا۔

زبان پر مقامی اثر

یہ اختلاف صوبوں ہی تک محدود نہیں۔ ہر بارہ کوس پر آب و ہوا میں کچھ تغیر ہو جاتا ہے اتنا ہی رسم و رواج طبیعت و مزاج اور اسی قدر لہجہ و زبان کا فرق ہو جاتا ہے۔ بہت سی لفظیں اور محاورے مقامی حالات، واقعات، آب و ہوا، رسم و رواج شخصوں اور چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں اسی وجہ سے ہر جگہ کی ایک خاص زبان ہوتی ہے۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ

مختلف طبقوں کا زبان پر اثر

ہر جگہ کی زبان مختلف طبقوں کی معاشرت اور خصوصیات کا ایسا آئینہ ہوتی ہے کہ اسی طرف منسوب ہو جاتی ہے جیسے زنانی۔ مردانی۔ بازاری، خواص کی۔ عوام کی۔

تمدن کی ترقی نے ایک جگہ کے باشندوں کو دوسری جگہ کے رہنے والوں سے میل جول اور آمد و رفت پر مجبور کیا اس وجہ سے لفظیں، محاورے، کہاوتیں، تشبیہیں استعارے، خیالات، جذبات ادائے مطلب کے طریقے کچھ بعینہ کچھ بدل کے کچھ بگڑ کے ایک زبان سے دوسری زبان میں داخل ہونے لگے۔ حکومتوں کے غلبہ اور تسلط نے اس چال کو اتنا تیز کر دیا کہ ہر زبان آپ بھرنش (بگڑی ہوئی مخلوط بھاشا) بن گئی جو بعد کو ترقی کر کے پراکرت (ادبی) بنی یہ تغیر ہر زبان میں آہستہ آہستہ ہوتا رہتا ہے اور ایک ہزار برس کے بعد اتنا فرق پیدا ہو جاتا ہے کہ ہزار برس ادھر کی زبان مردہ ہو جاتی ہے۔ اس درمیان میں اگر کوئی سیاسی انقلاب آگیا اور کوئی دوسری زبان مسلط ہو گئی تو اس تغیر کی رفتار اور تیز ہو جاتی ہے اور بہت جلد ایک نئی زبان بن جاتی ہے۔ لیکن اس سے ایک بڑا نقصان یہ ہوتا ہے کہ پرانی زبان کا تمام سرمایہ ناقابل فہم ہو کر بیکار اور پھر مفقود ہو جاتا ہے مسلمانوں سے پہلے کی فارسی کا بھی یہی حال ہوا۔

بولی اور زبان کا فرق

بات چیت جب تک آپس کی لین دین کا ذریعہ ہے بولی ہے اور ادبیت پیدا ہونے کے بعد زبان کہی جاتی ہے یہیں سے وہ تمام طبقوں کا ساتھ چھوڑ کے ان لوگوں کے ساتھ ہو جاتی ہے جو اس میں ادبیت پیدا کرتے ہیں اور وہ پڑھے لکھے ذہین اور طباع لوگ ہوتے ہیں جو لفظوں اور ترکیبوں کو کانٹ چھانٹ کر کے روانی اور دلکشی پیدا کرتے اور عوام سے اپنے تلفظ کو ممتاز کر کے ایک فصیح زبان بناتے ہیں ایسے لوگ شہر میں ہوتے ہیں ولیم منر انسائیکلوپیڈیا آف سوشل سائنس میں زیر عنوان CITY لکھتا ہے :-

"ہر زمانے اور ملک میں قدیم مصر سے لیکر جدید امریکہ تک انسانی ذہنیت کی عظیم ترین ترقی جدت پسندی اور کارگزاری شہری زندگی بسر کرنے والوں ہی میں نظر آتی رہی ہے۔"

اسی وجہ سے شہر کی زبان دیہات سے ممتاز ہوتی ہے اس اصول پر مختلف شہروں کی زبان میں اہل شہر کی علمی اور تمدنی لیاقت کے موافق ایک کو دوسرے پر ترجیح ہے اور جس شہر کے لوگ اس لیاقت میں سب سے بڑھے ہوتے ہیں۔ وہاں کی زبان کو سب مستند مانتے ہیں اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچے کہ :-

زبان پر تہذیب و تمدن کا اثر

زبان کا معیار تہذیب و تمدن سے قائم ہوتا ہے جتنا تمدن ترقی کرتا جائے گا زبان کا معیار

[بل]ند ہوتا جائے گا اور جس جگہ اس کی ترقی ہر جگہ سے زیادہ ہوگی وہیں کی زبان ٹکسالی قرار پائے گی۔ یہ خصوصیت

[ت]ہذیب و تمدن کی ترقی کہاں ہوئی ہے

عموماً دار السلطنت کو حاصل ہوتی ہے۔ حکومت اہل کمال کی اور وہ حکومت کے محتاج ہوتے ہیں اس لئے وہاں ان کا مجمع ہو جاتا ہے اور وہ اپنی اصلاح سے ہر چیز میں خوبی اور دلفریبی پیدا کر دیتے ہیں کھانے میں لطافت، لباس وضع طرح نئی [چی]زوں کی ایجاد پرانی کی اصلاح سب وہیں ہوتی ہے۔ یہی تصرف ان کا زبان پر بھی ہوتا ہے جس کی بدولت اس [ش]ہر کی زبان دوسرے شہروں سے ممتاز ہو جاتی ہے۔ لندن، فرانس، تہران، قاہرہ اپنی اپنی زبانوں کے مرکز ہیں، صرف [ش]ہر کی بڑائی اور رونق مرکزیت کا سبب نہیں۔ برمنگھم اور لنکا شائر کی زبان مستند نہیں، بمبئی جو ایشیا کا سب سے [بڑ]ا شہر ہے کسی زبان کا مرکز نہیں جہاں علم و فن اپنا گھر بنا لیتے ہیں وہاں ایسی فضا پیدا ہو جاتی ہے جس سے جودت ذہن

[ک]سی شہر کی زبان کیوں ٹکسالی ہوتی ہے

باریک بینی، نازک خیالی، پرکھ اور صحیح ذوق لوگوں میں پیدا ہو جاتا ہے۔ ہر طبقہ اپنے اپنے کام میں ایسی ایسی خوبیاں اور دلفریبیاں [پ]یدا کرتا ہے کہ لوگ دنگ ہو جاتے ہیں۔ زبان و ادب سے دلچسپی رکھنے والے اپنی زبان اور اس کی فصاحت کے [ر]از کو اس طرح سمجھ لیتے ہیں کہ ذرا ذرا سے بھونڈے پن کو نکال کے اس کو صاف اور شستہ بنا دیتے ہیں۔ یہ لوگ اہل زبان [کہ]ے جاتے ہیں۔ ان کے فیصلے ہر شخص آنکھ بند کر کے مان لیتا ہے یہی اصول زندگی کے ہر شعبہ میں ہے ہر چیز کے ماہروں کے فیصلے بے چوں و چرا مانے جاتے ہیں زبان کا معاملہ اس سے بھی زیادہ سخت ہے اور باتوں میں شخصی رائے اور [ذ]اتی تحقیق سے بھی فیصلہ ہو سکتا ہے۔ مگر زبان کے معاملہ میں تنہا رائے کوئی چیز نہیں جب تک کچھ اور اہل زبان بھی اس کو بھی نہ مان لیں اگر یہ اصول نہ تسلیم کیا جائے اور زبان جتنی دور تک بولی جاتی ہے اس حلقہ کے سب لوگوں کو اہل زبان مان لیا جائے تو لغت کی کوئی کتاب محاورات کی کوئی فرہنگ صرف و نحو کا کوئی قاعدہ بننا زبان کا حاصل کرنا اس کا علمی [اد]بی، قومی اور ملکی بننا ناممکن ہو جائے۔

ہر ادیب و شاعر کی زبان مستند نہیں

ہر جگہ کے ادیبوں اور شاعروں کی زبان مستند نہیں ہو سکتی اس کی کئی وجہیں ہیں (۱) فصاحت ایک وجدانی اور ذوقی چیز ہے ایسے شخص کے ذوق پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا [ج]س نے ایک مہذب اور نفیس معاشرہ بنانے اور فصاحت کا معیار قائم کرنے والوں کے ساتھ اپنی عمر کا بڑا حصہ بسر کر کے زبان کے اس کیف کو [نہ]یں سمجھا جسے فصاحت کہتے ہیں۔ تجربہ اور مشاہدہ گواہ ہے کہ دوسری جگہ کے عالم، فاضل ادیب اور شاعر زبان و بیان کی ان نزاکتوں [ک]و سمجھ بھی نہیں سکے جو معمولی پڑھے لکھے بلکہ اَن پڑھ اہل زبان بے ساختہ بول گئے۔ صرف کتابوں میں پڑھ کے اگر اہل زبان کا مقابلہ ہو سکتا [ت]و فارسی پڑھ کے ایرانیوں کی تقلید اور انگریزی میں کمال حاصل کر کے انگریزوں کی پیروی کی ضرورت نہ رہتی۔

(۲) مختلف مقامات کے لوگ مقامی خصوصیات کی بنا پر فطرتاً ذوق میں بھی فرق رکھتے ہیں۔ یورپ کے باشندے نیلی آنکھ کو [خ]وبصورت سمجھتے ہیں اور ایشیا کے رہنے والے کالی کو ایک ملک کے مختلف حصوں میں بھی ذوق کا یہی فرق موجود ہے جو وہاں کے لباس، غذا، رسم و [رو]اج کے اختلاف سے ظاہر ہے۔

(۳) مقامی لفظیں اور محاورے ہر جگہ کے رہنے والوں کی زبان پر بے ارادہ آتے رہتے ہیں۔ ایسی صورت میں ہر ادیب کا ذوق اور اسکے موافق [اس]کے اصطلاحات تصرفات، متروکات اور گرد و پیش کے محاورات اسکی ایک خاص زبان بنا دیں گے جو دوسری جگہ کے لوگوں کے ذوق کے مطابق نہ ہوگی۔ [کو]ئی اصول کسی جگہ کے رہنے والوں کو اپنی زبان کے فصیح و مستند ہونے پر اصرار کرنے سے نہ روک سکے گا۔ ہر ادیب اپنی جگہ صاف زبان اور اسکے [ا]ثر کی ایک خاص زبان ہوگی جس کا سمجھنا دوسری جگہ کے لوگوں کے لئے ممکن نہ ہوگا۔

پروفیسر مسعود حسن صاحب ادیب لکھتے ہیں :۔

ظاہر ہے کہ کتنی ہی کوشش کیوں نہ کی جائے پھر بھی ایک حصہ ملک کی زبان دوسرے حصہ ملک کی زبان سے کچھ نہ کچھ فرق ضرور باقی رہے گا۔ اگر زبان کی صحت و فصاحت کا کوئی معیار بنا دیا جائے اور اہل ملک اس معیار کو تسلیم بھی کریں تو اس طرح مقامی اختلاف کبھی نہ کبھی دور بھی ہو جائیں گے اور اگر روز مرہ کی بات چیت سارے ملک میں ایک سی نہ ہو جائے تو بھی تحریری اور کتابی زبان تو ضرور یکساں ہو سکتی ہے لیکن اگر زبان کی صحت کا کوئی معیار ہی مقرر نہ کیا جائے اور ہر جگہ مخصوص الفاظ و محاورات کا استعمال جائز رکھا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک مقام کے رہنے والے کی تحریر دوسرے مقام کے باشندے نہ سمجھ سکیں گے اور ایک ایک مفہوم کے لئے بے ضرورت اتنے الفاظ و محاورات زبان میں داخل ہو جائیں گے کہ ان سب سے واقف ہونا اور ان سب پر عبور حاصل کرنا کسی کے امکان میں نہ رہے گا۔ مختصر یہ کہ بغیر کوئی معیار مقرر کئے ہوئے اردو زبان سمجھنے والوں کا حلقہ وسیع نہ ہو سکے گا اور وہ ملک کی مشترک زبان نہ بن سکے گی۔ جن وجوہ سے زبان کا معیار مقرر کرنا ضروری ہے۔ انھیں وجوہ سے کسی مقام کو زبان کا مرکز مقرر کرنا بھی ضروری ہے۔ دہلی اور لکھنؤ اپنی خصوصیتوں کے اعتبار سے زبان کے مرکز قرار پا چکے ہیں۔　　(حاشیہ نظام اردو ص۵)

(۴) ہر جگہ کا مخصوص لہجہ ہوگا اور کسی کو ٹکسالی یا ٹکسال باہر نہیں کہا جا سکے گا۔ نتیجہ یہ ہوگا کہ جو جس طرح بولے گا وہی صحیح ہوگا ان صورتوں میں سب کی زبان سب کا لہجہ سب کی اصلاحیں قبول کرنا اور ان کا سیکھنا ناممکن ہے اب ان میں ترجیح کا اصول ڈھونڈیئے تو ہر پھر کے اسی جگہ پہنچیں گے جہاں کی زبان سب سے بہتر ہوگی اور اسی کو اختیار کرنا پڑے گا۔

(۵) یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ زبان پھیلنے یا ترقی کرنے کے بعد مرکز کی ضرورت نہیں رہتی۔ مردہ زبانوں کے لئے تو یہ ممکن ہے مگر زندہ زبان کی لفظوں، محاوروں ان کے محل استعمال اور ترکیبوں میں برابر تغیر ہوتا رہتا ہے اس لئے جتنا اس کا دائرہ بڑھتا جائے گا مرکز کی ضرورت اور اہمیت بڑھتی جائے گی ورنہ ہر شہر کی زبان اس کے جغرافیہ کی طرح محدود ہو جائے ؎

مرکزی قوت سے جب ہٹتے گئے
جس قدر بڑھتے گئے گھٹتے گئے　　(صفی)

زبان کی صحت کا معیار

کسی زبان کی لفظیں خدا کی طرف[۵] سے نازل نہیں ہوئیں جس سے ان کا صحیح تلفظ معلوم ہو تو انکی صحت کا معیار بجز اس کے اور کیا معین ہو سکتا ہے کہ ہم کچھ لوگوں کے تلفظ کو معیاری مان لیں جو لفظ جس طرح ان کی زبان سے نکلے اسی کو اسی طرح صحیح سمجھیں نہیں تو کسی کے صحیح یا غلط ہونے کا کوئی مفہوم ہی نہ رہ جائے۔ لکھنؤ کے مستند اہل زبان شیخ ممتاز حسین (ایڈیٹر اودھ پنچ) لکھتے ہیں :۔

" زندہ زبانوں میں کوئی ایسی نہیں جس کا مرجع کوئی خاص قطعہ زمین نہ ہو۔　　(اودھ پنچ ۱۵ اپریل ۱۹۱۲ء)

مولانا صفی نے اسی حقیقت کو یوں کہا ہے ؎

صحن عالم میں نہیں کوئی زبان بے مرکز

۵؎ قرآن کو مسلمان لفظاً لفظاً منزل من اللہ سمجھتے ہیں لیکن وہ بھی قریش کی زبان اور ان کے لہجہ میں نازل ہونے کے قائل ہیں اور قریش کی زبان تمام عرب میں فصیح ترین مانی جاتی تھی۔

معلوم ہوا کہ ہر زبان کا ایک مرکز ہوتا ہے اور وہ فرضی یا اتفاقی نہیں بلکہ جہاں عالم، فاضل، مہذب اور متمدن لوگ جمع ہو جاتے ہیں اور وہ دارالسلطنت ہے اس لئے زبان کا مرکز وہی ہوتا ہے اور وہاں کے رہنے والے اہل زبان کہے جاتے ہیں

زبان پر سیاسی اثر

ماتحت صوبوں میں بھی مرکز کی زبان سرکاری قرار پاتی ہے ہر صوبہ کے لوگ دفتری ضرورت اور شاہی قربت کے لئے اسے شوق سے حاصل کرتے ہیں اور اپنی زبان کو بھی اسکی لفظوں ترکیبوں تشبیہوں اور استعاروں سے ادبی بناتے ہیں اس طرح دارالسلطنت کی زبان کا اثر بڑھتا رہتا ہے۔ ایک زمانہ گزرنے کے بعد صوبجاتی زبانیں مرجاتی ہیں اور مرکزی زبان پورے ملک کی زبان بن جاتی ہے پھر بھی ہر جگہ کی زبان میں مقامی لہجہ اور خصوصیات کا اثر باقی رہتا ہے جو اسے ٹکسال باہر کر دیتا ہے اور دارالسلطنت کی زبان ہر جگہ معیار کا کام دیتی ہے۔

مہاجر زبانیں

بعض زبانیں ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچ جاتی ہیں اور اس وقت تک اپنے مرکز کی تابع رہتی ہیں جب تک وہاں خود مرکز نہیں بن جاتا۔ مرکز بن جانے کے بعد لفظوں اور محاروں کے معنی ان کے محل استعمال لہجہ اور تلفظ میں جو فرق پیدا ہوتا ہے وہ خود معیاری ہوتا ہے۔ جیسے مصر میں عربی امریکہ اور آسٹریلیا میں انگریزی۔ مصر ایک مدت کے بعد مرکز بنا، امریکہ جنگ عظیم کے بعد تک لندن کی خوشہ چینی کرتا رہا۔ آسٹریلیا اب تک لندن کا متبع ہے۔

جن بولیوں کو مرکز ملنے یا مرکزی زبان سے علمی زبان بننے کا اتفاق نہیں ہوا وہ اپنی حدود کے اندر بھی تھوڑی دور پر فرق سے بولی جاتی ہیں اور ان میں کہیں کی بولی معیاری نہیں ہوتی۔

ادب بغیر مرکز کے پیدا نہیں ہوتا

معنوی خوبیاں ادب کی اصل نہیں صرف زبان کی شائستگی کو ادب کہتے ہیں۔ موضوع اور اس کے اظہار میں خوبیاں دیہاتیوں کے گیت اور بھاٹوں کے گیت میں بھی ہوتی ہیں مگر انکیں ادبی حیثیت حاصل نہیں۔ بامعنی نثریں اور شستہ الفاظ میں معنوی خوبیاں پیدا کرنا ادب ہے۔ اسکی تین حیثیتیں ہیں۔

(۱) معنوی تسلسل اس کے لئے ضروری ہے کہ کوئی لفظ اور محاورہ اہل زبان کی بول چال کے خلاف نہ ہو لغات و محاورات وضرب الامثال کی تدوین اسی لئے ہوئی کہ اہل زبان کی پیروی ہو سکے اسی سے بلاغت پیدا ہوتی ہے اور اس کی مخالفت منشائے بلاغت کے خلاف ہے مثلاً ؎

اے ارض پاک تیری حرمت پہ کٹ مرے ہم
ہے خون تیری رگوں میں اب تک رواں ہمارا　　اقبالؔ

"کٹ مرنا" جاہلانہ خونریزی کو کہتے ہیں جو یہاں مقصود نہیں۔ اس جگہ "مر مٹے" ہونا چاہئے۔ اگر اسے غلطی نہ قرار دیا جائے تو کسی لفظ یا محاورے کے معنی معین نہ ہو سکیں گے اس لئے ضروری ہے کہ لفظوں اور محاوروں کے معنی اور ان کا محل استعمال صحیح طور پر معلوم ہو اور ان میں تغیر و اصلاح کا حق اسی طبقہ کو حاصل ہو جس نے زبان درست کی ہے۔

(۲) **لفظی تسلسل**:- الفاظ کی ترتیب اہل زبان کے استعمال کے موافق ہو۔

(۳) تلفظ اور لہجہ اہل زبان کے تلفظ کے مطابق ہو۔ ان سب کی پابندی سے زبان میں فصاحت پیدا ہوتی ہے اس کے لئے صرف و نحو کے قاعدے علم ہجا اور فن قرأت ایجاد ہوا مگر لہجہ کی صحت نقالی پر منحصر ہے۔

ان حدوں میں زبان کو قید کرنے سے اس کا معیار قائم ہوتا ہے اگر اس قید و بند سے اس کو آزاد کر کے ہر شخص کو اہل زبان مان لیا جائے تو زبان کا شیرازہ بکھر جائے نہ صرف و نحو کا کوئی قاعدہ بن سکے نہ لغات و محاورات کی کوئی فرہنگ مرتب ہو سکے۔

یہ فطری اصول ہر ملک اور ہر زبان کے لئے ہیں اردو کو بھی اسی کسوٹی پر کسا اور اس کا معیار معین کیا جائے گا۔

فطری قانون کے موافق ہندوستان کے ہر حصہ کی آب و ہوا مختلف اور اس کے اثر سے ہر جگہ کے رہنے والوں کی صورت شکل عادت طبیعت اور گلے جبڑے کی ساخت میں فرق ہے اس وجہ سے ہر جگہ کی ایک خاص زبان اور لہجہ ہے۔ یہ زبانیں وقتی حالات کے اثر سے بنتی اور بگڑتی رہیں۔

تبتو برمن | آریوں سے پہلے تبتو برمن شمال مشرق سے ہمالیہ کی چوٹی پھاند کر ہندوستان میں آئے۔ ہمالیہ کے دامن میں آج بھی انکی نسل موجود ہے۔

کولارین | کولارین۔ ہمالیہ کے راستے سے آکر بنگال میں آباد ہوئے۔

ڈراویڈین | ڈراویڈین شمال سے آکر جنوب میں آباد ہوئے یہ سب زبان و مذہب، طرز معاشرت اور رسم و رواج میں ایک دوسرے سے مختلف تھے اور ہر ایک کا اثر زبان پر پڑا۔

آریہ | آریوں کے آنے سے ہندوستانی زبانوں میں نمایاں انقلاب آیا وہ حکمران کی حیثیت سے ایک علمی و ادبی زبان لے کے داخل ہوئے جس سے تمام زبانیں متاثر ہو کر اپ بھرنش بن گئیں مگر ایک علمی زبان کے مسلط ہو جانے سے یہ فائدہ بھی ہوا کہ تشبیہ و استعارے الفاظ اور انداز بیان اس سے لے کے پراکرت (ادبی) بننا آسان ہو گیا اسی لئے ہندوستان کی ہر زبان سنسکرت سے نکلی ہوئی کہی جاتی ہے۔ مگر اس باہمی خلط کے فطری نتیجہ سے سنسکرت بھی نہ بچ سکی کول اور دراویدی زبانوں کی لفظیں کثرت سے اس میں داخل ہو گئیں۔ ڈاکٹر چٹرجی نے ایسے الفاظ کی ایک لمبی فہرست لکھی ہے۔ جس میں سے چند یہ ہیں۔

کلا	آرٹ	صنعت
کالا	وقت	
نیلا	نیلا	
پشپا	پھول	
پوجانا	پوجا	
پھلا	پھل	
جلا	جل	
میورا	مور	
بیجا	بیج	
راتری	رات	

آریا جتنا پھیلتے گئے اتنی ہی ان کی زبان بگڑتی گئی اور ملک کے ہر حصہ میں اس کی ایک نئی شکل بن گئی جب برہمنوں کو یہ محسوس ہوا تو انھوں نے ایسے الفاظ کو جو ہر جگہ بولے جاتے تھے ٹکسالی قرار دے کے ایک شستہ اور عام زبان بنائی اس کے علاوہ ہر جگہ کی ایک مقامی زبان ہو گئی جو وہاں کی قدیم بولی اور سنسکرت سے مخلوط تھی اور وہ شستہ زبان کسی حلق کی نہ رہی اور اس میں ترقی کا راستہ بند ہو گیا۔ شاعروں اور مصنفوں نے اسے دیوبانی اور امر بانی سب کچھ کہا مگر وہ زندہ نہ رہ سکی اور تھوڑے ہی دنوں میں

کی کوٹ کے مرتبے تو وہی مقامی بھاشائیں ادبی (پراکرت) بن کے نمودار ہوئیں۔

قرونِ وسطیٰ کی زبانیں مہامہوپادھیائے پنڈت گوری شنکر ہیراچند اوجھا کے بیان کے مطابق قرونِ وسطیٰ میں سنسکرت کے ختم ہونے کے بعد مندرجہ ذیل زبانوں نے عروج حاصل کیا۔

(۱) **ماگدھی**:۔ مگدھ کے اور اس کے آس پاس کی زبان
(۲) **سورسینی**:۔ سورسین اور متھرا کے قرب وجوار کی۔
(۳) **مہاراشٹری**:۔ مہاراشٹری یعنی دہٹہ کی بولی۔
(۴) **پیشاچی**:۔ کشمیر اور ہندوستان کے مغربی و شمالی کنارے کی زبان تھی۔
(۵) **اونتک** اونتی یعنی مالوہ کی عام زبان تھی یہ اجین اور مندسور میں مروج تھی۔
(۶) **اپ بھرنش**:۔ اس زبان کا رواج مارواڑ۔ جنوبی پنجاب۔ راجپوتانہ، اجین اور مندرسور وغیرہ مقامات میں تھا، دراصل یہ کوئی زبان نہ تھی بلکہ ماگدھی وغیرہ پراکرت بھاشاؤں سے ملی ہوئی بھاشا تھی قدیم ہندی بیشتر اسی سے نکلی ہے

جنوبی ہند کی بھاشائیں ان کے علاوہ ہیں۔

تامل:۔ جنوبی ہند کی زبانوں میں سب سے قدیم اور فائق ہے۔
ملیالم:۔ ملیبار کی زبان ہے۔
تلینگو:۔ اندھرا صوبہ میں مروج تھی۔
کنٹری:۔ اس زبان کی پرداخت جینیوں کے ہاتھ سے ہوئی۔

مسلمان آریوں کے بعد مسلمان ہندوستان میں ان سے بھی زیادہ دوا سے داخل ہوئے اور یہاں کی زبان میں عربی فارسی اور ترکی کے الفاظ کے بکثرت داخل ہونے سے ہر خطہ کی ایک زبان مخلوط زبان بن گئی۔

مسلمانوں کے ابتدائی عہد میں ہندوستانی زبانوں کی فہرست امیر خسرو نے یہ لکھی ہے۔

(۱) سندھی (۲) لاہوری (۳) کشمیری (۴) بنگالی (۵) گوڑی۔ گوڑ بنگال کا ایک حصہ (۶) گجراتی (۷) تلنگی (۸) معبری کرناٹکی جس کو کنٹری بھی کہتے ہیں (۹) دھور سمندری۔ کارومنڈل کا پایہ تخت (۱۰) اودھی (۱۱) دہلوی۔

ابوالفضل نے امیر خسرو کے تین سو برس بعد ہندوستانی زبانوں کی یہ فہرست لکھی ہے۔

(۱) دہلوی (۲) بنگالی (۳) ملتانی (۴) گجراتی (۵) مرہٹی (۶) تلنگی یعنی تلیگو (۷) سندھی (۸) کرناٹکی (۹) افغانی (۱۰) بلوچستانی (۱۱) کشمیری۔

اس میں کچھ نام چھوٹ بھی گئے ہیں لیکن یہ ظاہر ہوگیا کہ اس زمانے میں ہندوستان کے ہر حصہ کی زبان الگ تھی، اور عربی فارسی ترکی کی آمیزش سے پہلے کی زبان کے مقابلے میں ایک نئی زبان بن گئی تھی۔ ان میں جو سب سے زیادہ صاف اور شستہ بنی وہ اردو تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس خطہ کی زبان تھی جہاں دنیا کے بڑے بڑے علما اور صاحبانِ ذوق موجود تھے اور وہاں کی مقامی بولی بہ نسبت دوسری زبانوں کے اردو بننے کی زیادہ صلاحیت رکھتی تھی۔

کرۂ زمین کی ایک تعمیر جو چاند سے دیکھی جا سکتی ہے

نیاز فتحپوری

اس وقت تو خیر علوم و فنون کی ترقی نے ساری دنیا کو عجائب زار بنا رکھا ہے، لیکن اس سے قبل بھی جبکہ انسان نے زیادہ ترقی نہ کی تھی۔ بعض ایسی عجیب و غریب چیزیں انسان نے بنائی تھیں جن کی نظیر عہد ماضی کیا عہد حاضر بھی پیش نہیں کر سکتا پھر اس عہد ماضی سے مراد صرف پچھلی دو چار صدی نہیں بلکہ پورے دو ہزار تین سو سال قبل کا زمانہ میرے سامنے ہے جب کہ حضرت عیسیٰ کی ولادت کو بھی ڈھائی سو سال کا زمانہ درکار تھا اور انسانی تمدن کی کوئی قابلِ ذکر داغ بیل کرۂ زمین پر نہ پڑی تھی۔

آپ نے سات عجائب عالم کا ذکر تو اکثر سنا ہوگا۔ لیکن غالباً یہ بات آپ کے علم میں نہ ہوگی کہ ان میں سب سے زیادہ عجیب چیز کیا ہے آپ نے اس سلسلہ میں اہرام مصر کا ذکر سنکر غالباً یہ سمجھا ہوگا کہ انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب تعمیری یادگار یہی ہے حالانکہ یہ فخر اگر کسی تعمیر کو ہو سکتا ہے تو وہ صرف دیوار چین ہے۔ یہ اتنی بڑی اور حیرت انگیز تعمیر ہے کہ نہ اس کی نظیر زمانہ ماضی پیش کر سکتا ہے۔ اور نہ آئندہ اس کا امکان ہے حسب بیان بلیک کلارک مندرجہ رسالہ ٹرگستی وریڈرز ڈائجسٹ (امریکی)، اس کی عظمت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے۔ کہ کرۂ زمین کی یہی ایک تعمیر ایسی ہے کہ جس کو بغیر دوربین کی مدد سے سطح قمر پر جاکر دیکھا جا سکتا ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ اگر ہم اسکو توڑ کر اس کے پتھروں سے کام لینا چاہیں تو ان سے آٹھ فٹ اونچی اور تین فٹ چوڑی دیوار کرۂ زمین کے چاروں طرف تعمیر کر سکتے ہیں۔

۱۷۹۰ء میں ایک سائنسداں انجینئر نے اندازہ لگایا تھا۔ کہ جتنی اینٹیں یا پتھر پورے انگلینڈ، اسکاٹ لینڈ، آئرلینڈ اور ویلس کی جملہ عمارتوں میں لگے ہیں ان سے کہیں زیادہ دیوار چین کی تعمیر میں صرف ہوئے ہیں ایک اور انجینئر (ULYSSES S. GRANT) کا بیان ہے کہ جتنے مزدوروں نے اس دیوار کی تعمیر میں حصہ لیا ہے وہ ہماری تمام ریلوں، نہروں، سڑکوں اور بڑے بڑے شہروں کی تعمیر کے لئے کافی سے زیادہ ثابت ہوتے اس دیوار کی تعمیر سمندر کی سطح آب سے بہت نیچے سے شروع ہوتی ہے اور تبت کے اس بلند ترین پہاڑ تک پہنچ جاتی ہے جسے دنیا کی چھت کہا جاتا ہے اگر اس کے نقطۂ آغاز سے نقطۂ انجام تک ایک خطِ مستقیم کھینچا جائے۔ تو اس کی لمبائی ۱۵۰۰ میل سے زیادہ نہیں لیکن چونکہ اس کی تعمیر پیچ در پیچ راستوں سے ہوئی ہے اس لئے اس کی پیمائش پوری ۲۵۰۰ میل ہوگی ہے

۲۴۹ ق م کی بات ہے کہ چین کے صوبہ قمسی میں ایک نوعمر شہزادہ جین شی ہوانگ تخت نشین ہوتا ہے جس کی عمر صرف ۱۳ سال کی ہے یہ ایک رقاصہ کا لڑکا تھا اور اس کا باپ اپنی حسن پرستی اور عیاشیوں کے لئے خاص شہرت رکھتا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب خاندان چاؤ کی ۸۰۰ سالہ حکومت ختم ہو چکی تھی۔ کنفوشس و دیگر مصلحین قوم بھی باقی نہ رہے تھے اور سارا ملک طوائف الملوکی کا شکار تھا۔ اسی زمانہ میں چین نے اپنی پامردی و فراست سے سات سال کی کوشش کے بعد ایک بڑی سلطنت قائم کر لی۔ اور اسی کے عہد کی بڑی یادگار دیوار چین ہے معلوم ہوتا ہے کہ تعمیر کا غیر معمولی شوق وہ فطرت کی طرف سے لیکر آیا تھا چنانچہ اس نے سب سے پہلے یہ کام کیا کہ اس نے ملک کے تمام امراء کو جن کی تعداد ایک لاکھ بیس ہزار تھی جبراً اپنے پایۂ تخت میں آباد کیا اور بیس مربع میل میں بڑے

بڑے مکان ان کے قیام کے لئے تعمیر کراتے ۔ اسی کے ساتھ ایک عظیم الشان قصر اپنے لئے بھی تعمیر کر دیا جس کی عظمت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے دربار ہال میں بیک وقت دس ہزار آدمی آرام سے بیٹھ سکتے تھے اس قصر میں ہزار اسعل کرے تھے ۔ اور اتنے ہی مکان بیگموں کے لئے جن کی تعداد اتنی تھی کہ ۴۶ سال میں صرف ایک بار وہ کسی ایک کے پاس پہنچ سکتا تھا ۔

جب وہ اپنی سلطنت مستحکم کر چکا تو کسی کاہن نے پیشین گوئی کی کہ اس حکومت کے زوال کا سبب یہ ہوگا کہ وحشی سواروں کی ایک جماعت شمال کی طرف سے آئے گی ۔ اور سارے ملک کو تباہ کر دے گی ۔ اور اس پیشین گوئی سے ڈر کر چن نے وہ دیوار تعمیر کرائی جو دیوار چین کے نام سے مشہور ہے ۔

یہ دیوار کیونکر تعمیر ہوئی یہ داستان بڑی دردناک ہے ظاہر ہے کہ یہ کام نہ ایک دن کا، نہ چند مزدوروں کا ۔ اس لئے پہلے تو اس نے ان قیدیوں کو مامور کیا جو لاکھوں کی تعداد میں اس وقت پائے جاتے تھے اور جب یہ بھی ناکافی ثابت ہوئے ۔ تو تمام اہل علم، اہل قلم اور اہل صرفہ کو بھی جو بیشتر چینی دیگر اس کام پر لگا دیا گیا ۔ ان کو کوئی اجرت اس محنت کی نہ ملتی بلکہ غذا و لباس کی فراہمی بھی خود انھیں کے ذمے ۔ انجینیر اور سپاہی کوڑے مار مار کر ان سے کام لیتے تھے اور جو شخص بیمار یا فتہ و مضمحل ہو کر بیکار ہو جاتا تھا اسے وہیں زندہ گاڑ دیتے تھے اور اس طرح یہ دیوار ایک مسلسل قبرستان پر بنتی چلی جا رہی تھی۔ ان مظلوم، جفاکش قیدی مزدوروں کی بیویاں خدا جانے کتنی مصیبتیں جھیلنے کے بعد اپنے مجروح شوہروں، بیٹوں اور باپوں تک گھسٹتی رگڑتی کھانے پینے کا سامان لے کر جاتی تھیں ۔ اور سنگلاخ راستے طے نہ کر سکنے کی وجہ سے تھک کر گر پڑتی تھیں چنانچہ چاول کے ۲۰۰ تھیلوں میں بمشکل ایک تھیلہ مزدوروں تک پہنچ پاتا تھا ۔

یہ دیوار پچیس ۲۵ فٹ چوڑی ہے لیکن ٹھوس نہیں بلکہ علیحدہ علیحدہ ۲۰ فٹ کے فاصلہ پر دو دیواریں تعمیر کر کے درمیانی خلا کو پتھروں سے بھر دیا گیا ہے ۔ یہ دیوار سطح زمین پر تعمیر نہیں ہوئی بلکہ بے شمار نشیب و فراز سے گزرتی ہوئی آگے بڑھی ہے، یہاں تک کہ بعض مقام کی سطح ایک میل اونچی ہے اور ظاہر ہے کہ اتنی بلندی تک اینٹ پتھر اور گارا لے جانے کیلئے مزدوروں کو کن دشواریوں سے گذرنا پڑا ہوگا اور انجینیروں کے کوڑوں سے کتنے انسانوں کی پیٹھ لہولہان ہوئی ہوگی ۔

اس دیوار پر ۲۰۰ گز کے بعد ایک ایک برج تعمیر کر دیا گیا ۔ جہاں ۳۰ لاکھ تیرانداز ہر وقت موجود رہتے تھے ۔ اور اس طرح آخر کار وہ مقصد پورا ہو گیا جس کے پیش نظر اس دیوار کی تعمیر عمل میں آئی تھی یعنی کامل ۴۰۰ سال تک شمال کے حملہ آوروں سے ملک محفوظ رہا اور جب تیرھویں صدی عیسوی میں چنگیز خاں نے حملہ کیا تو وہ بھی کوئی مستقل حکومت یہاں قائم نہ کر سکا ۔ اس کے کئی صدی بعد جب ۱۶۴۴ء میں منچوس نے حملہ کیا تو کامل تیس سال تک محاصرہ قائم رکھنے کے بعد بمشکل کامیاب ہو سکا ۔

یہ دیوار کتنے عرصے میں مکمل ہوئی اس کا صحیح اندازہ مشکل ہے تاہم یہ بات بالکل یقینی ہے کہ چن کا سارا زمانہ حکومت (۲۶ سال) اسی دیوار کی تعمیر میں صرف ہو گیا ۔

حسب بیان شہہ جی (مورخ چین) چن کا انتقال ۲۱۰ ق ۔ م میں ہوا اور اسی مقبرہ میں دفن ہوا جسے اس نے اپنی زندگی ہی میں تعمیر کرایا تھا ۔ اس مقبرہ کی تمام دیواروں پر پیتل کی چادریں جڑی ہوئی تھیں ۔ چھت پر کواکب آسمانی منقوش تھے ۔ اور فرش پر مملکت چین کا پورا نقشہ ۔

جب چن دفن کیا گیا تو اسی کے ساتھ اس کی بہت سی لونڈیاں بیویاں بھی دفن کر دی گئیں اور مزدوروں کی بھی ایک کثیر تعداد تاکہ اس مقبرہ کی تعمیر کا راز کسی پر ظاہر نہ ہو ۔

اس وقت جو دیوار موجود ہے وہ بالکل وہی نہیں ہے جو چن نے تعمیر کرائی تھی منگ (Ming) خاندان (۱۳۸۰ تا ۱۶۴۴) کے زمانہ میں اس دیوار کی مرمت بھی ہوئی، اس میں کچھ اضافہ بھی ہوا لیکن ہے یہ دراصل یادگار اسی چن کی جس نے دشمنوں کے حملہ کے خوف سے خود اپنے ملک کے لاکھوں انسانوں کی جان لینے میں تامل نہ کیا۔ [illegible]

شہادتِ عظمےٰ

اسلام کا دورِ ثانی

محمد سلیمان اخگر شاہ آبادی

جناب سلیمان اخگر شاہ آبادی کا یہ مقالہ عرصے سے میرے پاس محفوظ ہے۔ جس کے متعلق ان کا یہ دعوےٰ ہے کہ اس موضوع پر انھوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ یکسر حشو وزوائد سے پاک ہے اور اس کی ترتیب میں صرف انھیں ماخذوں سے کام لیا گیا ہے جن کی صحت کسی طرح مشتبہ نہیں ۔ میں نے اس کی اشاعت کو اس وقت تک صرف اس لئے ملتوی رکھا کہ اس واقعہ کے جزئیت کو میں نے ہمیشہ مشکوک سمجھا اور ان کی صراحت کو ایک حد تک غیر ضروری بھی سمجھتا ہوں ۔ خیال تھا کہ جب اس کو شائع کروں گا تو ایک تنقیدی نوٹ بھی شامل کردوں گا ۔ لیکن افسوس ہے کہ اس کی فرصت مجھے تا ایندم نصیب نہیں ہوئی۔ اس لئے اب میں اس مقالہ کو بجنسہ شائع کر رہا ہوں تاکہ فاضل مضمون نگار کی محنت رائگاں نہ جائے اور اسی کے ساتھ ان حضرات کو جن کا مطالعہ اس موضوع پر وسیع ہے متوجہ کرنا چاہتا ہوں کہ وہ اپنے خیالات پوری آزادی سے ظاہر فرمائیں کیونکہ اس کا تعلق کسی مذہب سے نہیں بلکہ صرف تاریخ سے ہے ۔ ممکن ہے میں بھی اخیر میں کچھ کہنے کی جرأت کرسکوں ۔

نیاز

حضرت حسین کی شہادتِ عظمیٰ کا واقعہ تاریخ اسلام میں ہمیشہ خون آلود حرفوں میں لکھا گیا اور اشکبار آنکھوں سے پڑھا گیا لیکن جن بصائر و عبر کے حصول کے لئے شہادت واقع ہوئی افسوس کہ اس طرف نسبتاً کم توجہ کی جاتی ہے ۔ عام وقائع کے قطع نظر خاص طور پر ان حالات اور واقعات کو روشنی میں لانے کی ضرورت ہے جو بصیرت افروز اور عبرت آموز ہیں چونکہ اس دردانگیز واقعہ کے اندر مسلمانوں کے لئے جہاں بیشمار سبق پوشیدہ ہیں وہاں ہزاروں نمونے بھی مخفی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ واقعہ ہائلہ شہادت کا شریعت اسلامیہ کی روشنی میں مطالعہ کیا جائے ۔ کیونکہ حضرت حسین علیہ السلام کی شہادت پر ماتم کرنے کا بھی ایک نتیجہ خیز طریقہ ہے۔ اپنے بزرگوں کی یاد منانا دنیا میں ہر قوم کا اور ہمیشہ کا طریقہ رہا ہے ۔ اور ہر قوم اپنے بزرگوں کی یاد مختلف طریقوں سے منائی رہتی ہے ۔ تاکہ اُن کا عمل آنے والی نسلوں کے لئے عبرت اور سبق آموز ہو ۔ مگر سب طریقوں میں جو طریقہ زیادہ مقبول ہوا اور پسند

کیا گیا۔ وہ وہی تھا جو بت پرستی کی تعلیم دیتا ہے۔ اور اصل میں بت پرستی کی ابتدا اسی طرح ہوئی کہ لوگ اپنے بزرگوں اور ملک و قوم کے خدمت گذاروں کے مجسمے بناتے اور ان کو اس لئے نصب کرتے کہ ان کے ذریعہ قوم کو ان کی یاد دلائی جائے اور ان کے نقش قدم پر چلنے کی ہدایت ہو۔

ہرچند طریقۂ اسلاف پرستی نہایت قدیم تھا اور حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے تک اس قسم کے مجسمے قایم ہو چکے تھے اور انکی علانیہ پرستش کی جاتی تھی۔ لیکن یونان اور مصر والوں نے ان مجسموں پر تہذیب و تمدن کا رنگ چڑھایا۔ آج یورپ بھی تہذیب کے بانیوں کی نمائش مجسموں کی شکل میں کر رہا ہے۔ وہ یونان ہی کا اثر ہے۔ اور ہندوؤں کی بت پرستی کی اصل بھی یہی اسلاف پرستی ہے۔

لیکن اس کے بالعکس اسلام ایک خالص دین ہے جو خالص توحید قائم کرنا چاہتا ہے۔ اسی لئے اسلام نے ہر عمل کی حقیقت اور روح اور مناسب جسم و صورت کو لے لیا اور غیر مناسب اجزا کو نظر انداز کر دیا۔ گمرہی نے جس روشنی کو تاریک پردوں میں چھپا دیا تھا اسلام نے اسے چاک کر دیا تاکہ حقیقت آفتاب کی طرح بے پردہ ہو کر ہر انسان کو نظر آنے لگے۔ جس واقعہ نے اسلام کی دینی، سیاسی اور اجتماعی تاریخ پر سب سے زیادہ گہرا اثر ڈالا ہے۔ وہ یہ ہے۔

علی کی شہادت کے بعد عراقیوں نے ان کے بڑے فرزند حضرت حسن کی خلافت کا اعلان کر دیا اور معاویہ کے خلاف اپنے والد کی مہموں کو جاری رکھنے پر اصرار کیا۔ لیکن حضرت حسن چونکہ فطرتاً بڑے صلح پسند تھے اس لئے وہ امن و سکون کی زندگی گزارنا چاہتے تھے۔ اسی خیال کے ماتحت انھوں نے امیر معاویہ سے صلح کرنا زیادہ مناسب سمجھا اور اس غرض سے اپنے دو سفیر (عمرو بن سلمہ۔ محمد بن الاشعث) شرائط معاہدہ طے کرنے کے لئے امیر معاویہ کے پاس بھیجے تاکہ سلطنت کے لئے مسلمانوں میں خانہ جنگی نہ ہو۔ امیر معاویہ نے تمام شرائط تسلیم کرتے ہوئے حسن کو لکھ بھیجا کہ میرے بعد خلافت تمھاری طرف منتقل ہوگی۔ بیت المال سے ہر سال دس لاکھ درہم تم کو ملتے رہیں گے۔ اور ایران کے دو ضلعوں کا خراج بھی تم اپنے عمال کے ذریعہ وصول کرتے رہو گے۔

اسی معاہدہ کے بعد لوگوں کے کہنے پر حسن کو خیال آیا کہ یہ تو سب کچھ ہو گیا لیکن ان علوئین کے تحفظ کا مسئلہ رہ گیا جنھوں نے معاویہ سے جنگ کی تھی۔ اس لئے اب انھوں نے حارث بن نوفل کو امیر معاویہ کے پاس یہ کہلوا بھیجا کہ اگر تم علوئین کے تحفظ جان کا معاہدہ کرو تو میں بیعت کے لئے تیار ہوں۔ امیر معاویہ نے اس کے جواب میں ایک سادہ کاغذ پر اپنی مہر لگا کر بھیجدیا جو شرائط چاہو لکھدو مجھے سب منظور ہیں۔ حسن اب بالکل مطمئن ہو گئے لیکن اپنی ولی عہدی کی جگہ یہ لکھ دیا کہ معاویہ اپنی زندگی میں کسی کو ولی عہد نامزد نہ کریں گے، بلکہ اس مسئلہ کو شوریٰ پر چھوڑ دیں گے۔ اس معاہدہ کے بعد حسن آٹھ نو سال زندہ رہے اور ۴۹ھ میں انتقال کر گئے۔

حضرت امام حسن کی وفات کے بعد امیر معاویہ کے دل کو اطمینان ہوا اور وہ بلا شرکتِ غیرے امامت کے سردار بن گئے۔ یہ ایک سوء اتفاق تھا کہ اس زمانے میں عرب کے سب نامور دماغ ان کے مشیر کار تھے۔ یعنی عمرو بن العاص، مغیرہ بن شعبہ اور زیاد بن ابیہ۔ اول الذکر فاتح مصر۔ اور ثانی الذکر والی کوفہ تھے۔ یہ دونوں اپنے عہد کے مشاہیر تھے اور ایک زمانہ میں نمایاں اسلامی خدمات انجام دے چکے تھے مگر افسوس کہ ان کا طریقہ کار اس موقع پر نہایت نازیبا تھا۔ حسن بصری کا قول ہے کہ "امت کے کام کو دو شخصوں نے بگاڑا ایک عمرو بن عاص نے نیزوں پر قرآن بلند کرا کے اور تحکیم یعنی فیصلۂ ثالثی میں چال اور جعلسازی کر کے۔ اور دوسرے مغیرہ بن شعبہ نے معاویہ کو یزید کی ولی عہدی کا مشورہ دے کر" وفات حسن کے معاً بعد ہی امیر معاویہ نے شام میں یزید کی خلافت کی بیعت لینی شروع کرا دی اور تمام اطراف و جوانب میں اس کی خبر بھی کرا دی اور حاکم مدینہ (مروان بن حکم) کو بھی اہل مدینہ سے

بیعت لینے کے لئے کہا۔

مدینہ منورہ میں کئی افراد ایسے بھی تھے جو خود صحابی اور صحابی زادے تھے اور اپنے علم و فضل اور زہد و تقویٰ کے اعتبار سے امت میں خاص احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ اور بالخصوص حضرت حسین بن علی مرتضیٰ۔ دوسرے عبداللہ بن عمر فاروق تیسرے عبدالرحمٰن بن ابی بکر صدیق چوتھے عبداللہ بن زبیر پانچویں عبداللہ بن عباس۔ امیر معاویہ ان حضرات سے فرداً فرداً ملے اور اپنا مافی الضمیر کہا۔ لیکن ہر ایک نے ان کی تجویز سے اختلاف کیا۔ مختصر یہ کہ کسی نے کہا یزید کو کیا حق پہنچتا ہے جب کہ اس سے بہتر افراد موجود ہیں۔ کسی نے ٹوکا "باپ کے بعد بیٹے کا تقرر قیصر و کسریٰ کی سنت ہے"۔ کسی نے بتایا کہ آپ شیخین کے طریق پر عمل کیجئے۔ کسی نے رائے دی کہ آپ پہلے دست بردار ہو جایئے پھر یزید کی جانشینی کا نام لیجئے۔ اس کے بعد امیر معاویہ نے یزید کی جانشینی کے متعلق جو وہ سب کچھ کیا جو اسلامی اصولوں کے بالکل مغائر تھا۔ رشوت کی بھرمار، تشدد کی تلوار غرضکہ جائز و ناجائز طریقہ پر لوگوں کو ہموار کر کے اپنی ذہنی آسودگی کا سامان پیدا کیا۔ اس معاملہ کو تین سال گزرنے نہ پائے تھے کہ رجب ۶۰ھ معاویہ کو وہ سفر درپیش ہوا جس سے بڑے بڑے زمانہ ساز مدبر کو بھی مفر نہیں۔ انتقال سے پہلے انھوں نے یزید کو وصیت کی "میں نے تری راہ کے تمام کانٹے صاف کر دئے ہیں اب صرف دو شخصوں سے خطرہ ہے۔ حسین بن علی اور عبداللہ بن زبیر۔ میرا خیال ہے کہ حسین کو اہل عراق کے اکسانے پر ضرور تیرے خلاف اقدام کریں گے۔ اگر تجھے ان پر قابو حاصل ہو تو ان سے حسن سلوک کرنا کیونکہ ہماری ان سے قرابت ہے رہے ابن زبیر اس پر تری دسترس ہو تو ٹکڑے اڑا دینا۔"

یزید نے تخت نشیں ہونے کے بعد سب سے پہلا کام یہ کیا کہ اپنے والیٔ مدینہ (ولید بن عقبہ) کے نام تاکیدی حکم بھیجا کہ ان لوگوں سے مری بیعت لو اور اگر تامل کریں تو ان پر سختی کرو۔

یوں تو شروع ہی سے حضرت حسین علیہ السلام امیر معاویہ اور بنی امیہ کی روش کا مطالعہ کر رہے تھے اور خصوصاً معاویہ کا جو ناروا سلوک ان کے پدر بزرگوار اور برادر گرامی حسن کے ساتھ رہا اس کا ان کو بخوبی علم تھا۔

ایک تو یزید کی تخت نشینی عہدنامہ کے خلاف تھی اور دوسرا یہ کہ اسلام کا وہ جمہوری نظام ٹوٹ جاتا جس کے ماتحت حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ، اور عثمان غنیؓ اور حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ تعالےٰ عنہم چاروں کے چاروں مسلمانوں کی عام رائے سے منتخب ہوئے اور جمہور مسلمانوں نے انھیں اپنا خلیفہ تسلیم کر لیا۔ اور تیسری بات یہ تھی کہ یزید علانیہ شراب پیتا تھا اور طرح طرح کے فسق و فجور میں مبتلا تھا۔ اس کے باوجود بھی اگر حسین۔ یزید کی اطاعت قبول کر لیتے تو اسلام کا سب سے اعلیٰ جمہوری انتخاب کا مسئلہ زیر و زبر ہو کر رہ جاتا اور ایک طرف دنیا کہتی کہ پیغمبر اسلام حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے نے وراثت کی خلافت اور بادشاہت کو مان لیا۔ اور دوسری طرف جمہوری انتخاب اسلامی مسئلہ نہ رہتا چونکہ اسلامی دستور کی بنیاد شوریٰ ہے قرآن میں وَاَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ کا ارشاد آیا ہے۔ یہ تھا وہ نقشہ جو دستور کے متعلق حضرت امام عالیمقام نے دیکھا کہ قائم ہو رہا تھا اگر معاملہ اشخاص کا ہوتا تو خیر توقف بھی کیا جا سکتا تھا کیونکہ اشخاص کی عمر بہر حال تھوڑی ہی ہوتی ہے۔ مگر وہ دیکھ رہے تھے کہ یہ نظام ہی بدل رہا ہے۔ اور اگر ایک مرتبہ یہ غلط نظام قائم ہو گیا تو پھر اس کا بدلنا ناممکن ہو جائے گا اور حقیقت ہمیشہ کے لئے گم ہو کر رہ جائے گی اور یہ بھی ایک سند ہو جائے گی کہ رسول اقدس کے نواسے نے ایک فاسق و فاجر کی بیعت کر لی۔ انھیں واقعات کے پیش نظر امام حسین نے محض اسلامی دستور کی حفاظت کی خاطر یزید کی بیعت و اطاعت سے انکار کر دیا۔ خدانخواستہ حسین اگر یزید کی بیعت کو قبول کر لیتے تو یہ ایک طرح کی مذہبی خودکشی تھی۔

اگر حسین نے خلافت تسلیم نہیں کی تو یہ ان کے ضمیر کی صداقت و جرأت تھی اور یزید کے خلاف ان کا خروج اسلامی فرض تھا۔

جسے انھوں نے نبھایا اور اس طرح پورا کیا کہ اسکی دوسری مثال تاریخ اسلام میں ہم کو نہیں ملتی۔

کوفہ اور بصرہ دو فوجی چھاؤنیاں تھیں۔ کوفہ کی چھاؤنی میں امام حسین کے والد علی مرتضیٰ نے اپنا دارالخلافہ بنایا تھا اس وجہ سے ہزار ہا کوفی علی کے طرفدار و بہی خواہ تھے۔ اہل کوفہ کو جب یہ معلوم ہوا کہ حسین نے یزید کی اطاعت سے انکار کر دیا ہے تو انھوں نے حضرت حسین کو مدینہ منورہ میں خط بھیجا کہ آپ کوفہ آئیے۔ ہم آپ کی حفاظت کریں گے اور یزید آپ کو کچھ نقصان نہ پہنچا سکے گا۔ مزید برآں اہل عراق نے بیعت کے لئے تین موقعوں پر خطوط لکھے۔ ایک دفعہ حضرت امام حسن کی وفات کے بعد دوسری دفعہ جبکہ حجر بن عدی قتل کئے گئے۔ تیسری مرتبہ جب امیر معاویہ کی وفات ہوئی اور تیسری دفعہ جو خطوط لکھے گئے ان میں یزید کی بیعت سے انکار اور اس کی بجائے حضرت امام حسین کی بیعت کا پختہ وعدہ اور یزید کی چیرہ دستیوں اور ستم رانیوں سے بچانے کی درخواست کی گئی تھی جس میں خدا اور اس کے رسول کا واسطہ دیا گیا تھا۔ علاوہ ازیں خطوط لکھنے والوں میں وہاں کے رئیس، دولتمند، اہل تقویٰ اور بڑے بڑے نامور لوگ تھے جو آپ کے والد کے رفقاء میں سے تھے جیسے سلیمان بن صرد وغیرہ۔

قیام مکہ میں اہل کوفہ کے بکثرت خطوط آئے تھے کہ ہم یزید اور اس کے عمال سے تنگ آ چکے ہیں۔ آپ آئیے اور ہماری رہنمائی کیجئے ورنہ خدا کے یہاں آپ اس کے ذمہ دار ہوں گے۔

ایک بات یہ بھی تھی وہ یہ کہ دنیاوی طاغوتی حکومتیں ہمیشہ وہی کرتی رہی ہیں جو یزید نے کیا۔ لیکن جادو تو وہ جو سر چڑھ کر بولے کی مصداق یزید کو دنیاوی نہیں۔ مذہبی پیشوا ہونے کا دعوےٰ تھا۔ چنانچہ اب تک اس کے حامی یہی باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں

مختصر یہ کہ اہل عراق کے اصرار پر حضرت امام عالیمقام نے یزید کے خلاف خروج کا ارادہ کیا۔ لیکن قبل اس کے کہ وہ کوئی عملی قدم اٹھاتے۔ انھوں نے اپنے چچا زاد بھائی مسلم بن عقیل کو اپنا قائم مقام بنا کر کوفہ بھیجا تاکہ وہاں جا کر حالات کا بچشم خود مطالعہ کریں اور خود بھی سفر کی تیاری کرنے لگے۔ ہزار ہا کوفیوں نے جناب مسلم کے ہاتھ پر حضرت امام حسین علیہ السلام کی اطاعت کا عہد کیا اور کہا کہ امام حسین کو بلایئے۔ تو جناب مسلم نے حضرت حسین کو اطلاع دی کہ اب تک اٹھارہ ہزار کوفی میرے ہاتھ پر آپ کی اطاعت کا عہد کر چکے ہیں۔ آپ کو خود یہاں آ جانا چاہئے۔ چنانچہ حضرت امام حسین نے کوفیوں کی امداد پر بھروسہ کر کے ذی الحجہ سنہ ۶۰ھ میں حج سے فارغ ہو کر اپنے خاندان و اہل و عیال (جو بہتر افراد پر مشتمل تھے) کو لے کر مدینے سے کوفہ کی طرف روانہ ہوئے۔ مقام صفاح پر مشہور شاعر اہلبیت سے ملاقات ہوئی، حضرت حسینؑ نے پوچھا کہ تیرے پیچھے کوفہ کا کیا حال ہے۔ تو اس نے کہا کہ اہل کوفہ کے دل بے شک آپ کی طرف ہیں مگر تلواریں بنی امیہ کی طرف۔ یہ خبر یزید کو پہنچی۔ عبید اللہ بن زیاد کو کوفہ کا گورنر بنا کر بھیجا جس نے نہایت سفاکی اور بے دردی سے حکومت کے انتظامات شروع کئے۔ اور چند ہی روز میں تمام کوفی جناب مسلم سے برگشتہ ہو کر ابن زیاد کے ہموار ہو گئے بالآخر ابن زیاد نے مسلم کو گرفتار کر کے شہید کر دیا۔

مقام زرود پر جب آپ پہنچے تو معلوم ہوا کہ آپ کے نائب مسلم بن عقیل کو شہید کر دیا گیا۔ بعض ساتھیوں نے واپسی کا مشورہ دیا۔ چونکہ حضرت حسین بخوبی جانتے تھے کہ بالفرض یزید کی بیعت بھی کر لی جائے تو بھی وہ اور اس کے عمال آپ کے وجود کو اپنی راہ کا کانٹا سمجھتے رہیں گے۔ جیسا کہ حضرت امام حسن کے ساتھ کیا گیا۔ چنانچہ آپ نے فرمایا کہ مجھے ڈر نہ صرف مکہ میں ہے نہ مدینہ میں بلکہ میرا وجود ہی　　خود یزید اور اس کے عمال کے لئے۔ ناقابل برداشت ہے۔ یہی ایک وہ وجہ تھی جس کے سبب آپ نے اپنے خیر خواہوں کے مشوروں پر عمل نہیں کیا۔ کیونکہ رائے دہندگان کی تمام پہلوؤں پر نظر نہ تھی۔ آگے بڑھے اور یہ سمجھ کر کہ ظالموں کے ساتھ زندہ رہنا بجائے خود ایک جرم ہے۔ اس کے بعد آپ نے خطبہ دیا　اور کوفہ والوں کی بے وفائی کے واقعات

سنا کر فرمایا جو ہمارا ساتھ چھوڑنا چاہتے ہوں چھوڑ دیں۔ تو ادھر اُدھر سے جو لوگ ساتھ ہوئے تھے یہ سن کر منتشر ہو گئے،
بالآخر وہ گنے ہوئے وہی لوگ حجونک سے چلے تھے۔

قادسیہ سے آگے بڑھتے ہی عبیداللہ بن زیاد کی طرف سے حر بن یزید ریاحی ایک کثیر فوج لے کر نمودار ہوا اور حضرت امام حسین پر نگراں رہا۔ کیونکہ اسے حکم تھا کہ حسین کو گھیر کر ابن زیاد کے پاس پہنچایا جائے۔ اس سے پہلے آپ قیس بن مسہر کو کوفہ بھیج چکے تھے اور اس قاصد کی واپسی کا انتظار تھا .... چار سوار آتے دکھائی دئے انھوں نے اطلاع دی کہ ابن زیاد نے قیس کو قتل کر ڈالا۔ دفعتاً آپ کی آنکھوں سے آنسو ٹپک پڑے۔ ان سواروں کے قاید طرح بن عدی نے حالات کے خطرناک ہونے کا اور واپس ہونے کی رائے دی اور کہا کہ میرے ہمراہ بنی طے کے علاقہ میں چلئے میں بیس ہزار بہادر مع اسلحہ کے آپ کی حمایت میں کھڑا ہو جاؤں گا۔ مگر آپ نے جواباً فرمایا کہ خدا تمھیں جزائے خیر دے۔ لیکن ہم نے جو عہد کر لیا ہے اس کو نہیں توڑ سکتے یعنی جو قدم اُٹھ چکے ہیں وہ ہرگز پیچھے نہیں ہوں گے۔

مقام قصر بنی مقاتل سے کوچ کرنے سے پہلے آپ کو ایک اونگھ آ گئی۔ آپ نے چونک کر تین بار انا للہ وانا الیہ راجعون اور الحمدللہ رب العالمین فرمایا۔ صاحبزادے علی اکبر نے عرض کی کہ کیا بات ہے تو فرمایا! جان پدر! خواب میں دیکھتا ہوں کہ ایک سوار یہ کہتے ہوئے آرہا ہے کہ لوگ چلتے ہیں اور موت بھی ان کے ہمراہ چلتی ہے میں سمجھ گیا کہ یہ ہماری موت کا پیغام ہے علی اکبر نے کہا خدا آپ کو یہ روز بد نہ دکھائے۔ کیا ہم حق پر نہیں ہیں؟ فرمایا بے شک ہم حق پر ہیں۔ علی اکبر نے کہا جب ہم حق پر ہیں تو موت کا کوئی خوف نہیں۔

بادی النظر میں حضرت ابراہیم نے بھی ایک خواب دیکھا تھا جو اسمٰعیل کے ذبح کی نسبت تھا۔ جس کو آپ نے وحی سمجھ کر اس کی تعمیل کرنی چاہی مگر روک دئے گئے۔ شاید اس دیرینہ خواب کی تعمیل دو ہزار برس بعد حضرت اسمٰعیل کی اولاد اور محمد رسول اللہ کے نواسے حسین کی تقدیر میں تھی جو پوری ہو کر رہی۔ حضرت حسین کو اپنی ہلاکت کا ہر چند یقین ہو چلا تھا اس لئے آپ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کیا۔ اور لوگوں کو حق کی حمایت کرنے اور جور و ستم کے مقابلے کی ترغیب دی۔ بنی طے کے وعدۂ امداد کے باوجود آپ نے اس کے علاقہ میں جانے سے انکار کیا اس لئے کہ دستور اسلامی کی حفاظت واجب، مقتولین کا بدلہ واجب، مقتولین کے ورثا سے جو وعدہ کیا تھا اس کا پورا کرنا واجب۔ غرضکہ آپ قضا و قدر کے تیار کئے ہوئے راستہ پر آگے بڑھتے ہی چلے۔ اگرچہ کم ہمت لوگوں کے نزدیک جانوں کا بچا لینا خواہ کیسا ہی قیمتی ہو مگر عالی ہمت راہِ حق میں جان دینا سب سے اہم فریضہ اور کامیابی سمجھتے ہیں۔

چونکہ حُر کے گھیرنے اور روکنے کی کشمکش جاری تھی۔ زہیر بن القین نے کہا کہ حضرت! ان لوگوں سے (جو موجود ہیں) مقابلہ کرنا آسان ہے۔ نسبتاً اس فوج گراں کے جو بعد آنے والی ہے۔ مگر آپ نے لڑائی میں پہل کرنے سے انکار کیا۔ پھر زہیر نے کہا کم از کم اس سامنے والے گاؤں میں جو دریائے فرات کے کنارے ہے چل کر قلعہ بند ہو جائیے۔ آپ نے گاؤں کا نام پوچھا تو معلوم ہوا کہ عقر (کاٹنا) ہے۔ آپ منقبض ہو گئے۔ اور فرمایا عقر سے خدا کی پناہ! آخر کار پانی سے دور سرزمین پر پہنچے اور پوچھا کہ اس کا کیا نام ہے۔ جواب ملا کربلا۔ یہ میدان ایک ہو کا میدان تھا دور دور تک ریت کے تودے پست و بلند پھیلے ہوئے تھے۔ اوپر سے جھلس دینے والی دھوپ اور نیچے سے تپتی ہوئی ریت۔ ریگستان کی گرمی۔ موسم کی سختی۔ بادِ سموم کا زور ذرات ریگ کی پرواز جو چنگاریوں کی طرح فضا میں اڑ رہے تھے۔ آپ نے یہیں پڑاؤ کیا۔

دوسرے دن عمرو بن سعد چار ہزار مزید فوج لے کر آپہونچا۔ ہر چند وہ اس مہم پر آنے سے ناراض تھا۔ مگر ابن زیاد کے جبر سے آگیا عمرو کی خواہش یہ تھی کہ کسی طرح اس امتحان سے بچ نکلے اور معاملہ رفع دفع ہو جائے۔ اسی لئے آتے ہی حضرت حسین کے پاس قاصد بھیجا اور دریافت کیا۔ آپ کیوں تشریف لائے ہیں آپ نے وہی جواب دیا جو حُر بن یزید کو دے چکے تھے کہ "میں از خود نہیں آیا تمھارے اس شہر کے لوگوں ہی نے مجھے بلایا ہے۔ اب اگر وہ مجھے ناپسند کرتے ہیں تو واپس جانے کے لئے تیار ہوں۔ عمرو بن سعد نے فوراً ابن زیاد کو لکھ بھیجا مگر اس ظالم نے کہا ہمارے پنجے میں پھنس جانے کے بعد نکلنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ حسین سے کہدو کہ پہلے اپنے ساتھیوں کے ساتھ یزید بن معاویہ کی بیعت کرلیں۔ اس کے بعد دیکھا جائے گا، اور لکھا کہ ایسا انتظام کیا جائے کہ محصورین کے پاس قطرہ پانی نہ پہنچنے پائے جس طرح عثمان بن عفان اس سے محروم کر دئے گئے تھے۔"

چنانچہ ۷ محرم ۶۱ھ سے اہل بیت پر دریائے فرات کا پانی بند ہو گیا۔ اور پہرے لگادئے گئے۔ حضرت امام عالیمقام نے کئی بار عمرو بن سعد سے فہمائش کی اور فرمایا یا تو مجھے وہیں جانے دو جہاں سے آیا ہوں، یا مجھے خود یزید کے پاس لے چلو یہ بھی نہ ہو سکے تو مجھے مسلمانوں کی سرحد پر کہیں جانے دو کہ وہاں کے مسلمانوں پر جو گذرے گی مجھ پر بھی گزرے۔ عمرو بن سعد نے یہ سب باتیں لکھ کر ابن زیاد کو کسی ایک پر راضی ہونے کی ترغیب دی۔ لیکن شمر بن ذی الجوشن کی مخالفت کی وجہ سے ابن زیاد راضی نہ ہو سکا اور قطعی حکم لکھ بھیجا کہ حسین اپنے آپ کو ہمارے حوالے کر دے تو بہتر ہے ورنہ لڑائی شروع کی جائے اور خود شمر کو نگرانی کے لئے میدان میں بھیج دیا۔

حضرت امام عالی مقام نے ۹ محرم کی لڑائی ٹال کر رات کو اپنے ساتھیوں اور جاں نثاروں میں خطبہ دیا۔ فرمایا خدا کی حمد و ستائش کرتا ہوں۔ رنج و راحت ہر حال میں اس کا شکر گزار ہوں۔ الٰہی تیرا شکر ہے کہ تو نے ہمارے گھرانے کو نبوت سے مشرف کیا۔ قرآن کا فہم عطا فرمایا۔ دین کی سمجھ بخشی اور ہمیں دیکھنے، سننے اور عبرت حاصل کرنے کی قوتوں سے سرفراز فرمایا۔ اما بعد! لوگو میں نہیں جانتا کہ آج روئے زمین پر میرے ساتھیوں سے افضل اور کوئی موجود ہیں یا میرے اہل بیت سے بڑھ کر ہمدرد اور غمگسار کسی کے اہل بیت ہیں۔ لوگو! اللہ تم کو جزائے خیر دے۔ میں سمجھتا ہوں کہ کل میدان کا فیصلہ ہو جائے گا۔ غور و فکر کے بعد میری رائے یہ ہے کہ تم سب خاموشی کے ساتھ نکل جاؤ رات کا وقت ہے میں تمھیں بخوشی رخصت کرتا ہوں۔ یہ دشمن صرف مجھ کو چاہتے ہیں، میری جان لے کر تم سے غافل ہو جائیں گے۔ یہ سن کر آپ کے اہل بیت بہت رنجیدہ ہوئے بلکہ حضرت عباس نے کہا۔ یہ کیوں؟ کیا اس لئے کہ ہم آپ کے بعد زندہ رہیں۔ خدا ہمیں وہ دن نہ دکھلائے۔

بہرحال اس رات حضرت امام عالیمقام عبادت الٰہی میں معروف ہو گئے۔ ایک مرتبہ آپ کے اشعار پڑھنے سے حضرت زینب بے قرار ہو گئیں تو حضرت امام نے فرمایا اے بہن! کہیں ایسا نہ ہو کہ نفس شیطان کی بے صبریاں ہمارے ایمان واستقامت پر غالب نہ آجائیں۔ فرمایا صبر کرو۔ مشیت کا یہی فیصلہ ہے۔ دنیا کی ہر شے فانی ہے۔ دیکھو ہمارے اور ہر مسلم کے لئے رسول اکرم صلعم کی زندگی خود اسوۂ حسنہ ہے اور یہ نمونہ ہمیں ہر حال میں صبر و توکل تسلیم و رضا کی تعلیم دیتا ہے۔ حضرت امام عالی مقام نے خندقوں میں آگ روشن کئے جانے اور صف بندی کا حکم دیا حسینی قافلہ صرف ۳۲ سوار اور ۴۰ پیدل کل بہتر افراد پر مشتمل تھا۔ میمنہ پر زہیر بن قین کو مقرر کیا۔ میسرہ حبیب بن مظاہر کے سپرد کیا۔ اور علم

اپنے بھائی عباس کے ہاتھ میں دیا۔ آپ ناقہ پر سوار ہوئے سامنے قرآن رکھا اور صف دشمن کے سامنے ہو کر بلند آواز سے خطبہ دیا ظالمو! اگر آج حضرت عیسیٰ کا گدھا بھی زندہ ہوتا تو عیسائی اس کی تعظیم کرتے۔ حضرت موسیٰ کی کوئی نشانی ہوتی تو یہودی اسے آنکھوں سے لگاتے مگر بتاؤ تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم اپنے رسول کے نواسے کے قتل پر تلے ہوئے ہو۔ یہ دنیا چند روزہ ہے آخر اک روز خدا کو منہ دکھانا ہے۔ لیکن نہ تمھیں خدا کا ڈر ہے اور نہ اس کے رسول کا پاس۔ مجھ پر نہ کسی کا قصاص ہے نہ قرض پھر میرا خون تم نے کیوں حلال سمجھ لیا ہے۔ مگر ان بدخصالوں پر اس کا کچھ اثر نہ ہوا۔ البتہ جب فوج دشمن حرکت میں آئی تو حر بن یزید نے ابن سعد سے پوچھا کہ خدا آپ کو نیک توفیق دے۔ کیا آپ واقعی لڑیں گے، آپ نے کہا ہاں! اس کے بعد کچھ گفتگو ہوئی۔ حر بن یزید کو اب تک یقین نہ تھا کہ حضرت امام عالی مقام کے ساتھ ایسا معاملہ ہوگا۔ وہ صرف دھمکیاں سمجھ رہا تھا۔ اب جبکہ اس کو یقین ہو گیا تو اس کے ایمان نے جوش کھایا۔ اپنی حرکات پر پچھتایا اور اس غلطی کا کفارہ یہی سمجھا کہ حضرت حسین کی حمایت میں لڑ کر جان دے دے۔ ادھر عمر و بن سعد نے بھی تیاری کی اور اپنے خاص لوگوں کو تعینات کیا۔ حضرت امام عالیمقام کے خیموں کی چاروں طرف جب دشمن کے سپاہیوں نے چکر لگایا اور دیکھا کہ خیموں کے پیچھے خندق میں آگ روشن ہے تو شمر بن ذی الجوشن نے حضرت امام عالیمقام کو للکارا اور کہا کیا تو نے قیامت سے پہلے ہی دنیا میں آگ قبول کرلی، تو جواب میں حسین نے کہا کہ آگ تو تیری قسمت میں لکھی ہوئی ہے۔ شمر کی اس بدتمیزی پر مسلم بن عوسجہ اسدی کو بہت غصہ آیا اور انھوں نے کہا حضور اجازت دیں تو ابھی اس کمبخت پر تیر چلا دوں مگر حسین نے فرمایا نہیں جنگ کی ابتدا میری طرف سے نہیں ہونی چاہیئے۔

سب سے پہلے جو شخص لڑنے کے لئے بڑھا یسار نامی ابن زیاد کا ایک غلام تھا اور امام حسین کی طرف سے اس کے مقابلہ کے لئے عبداللہ بن عمر کلبی نے پیش قدمی کی۔ دسویں محرم کو جس روز معرکۂ کربلا وقوع پذیر ہوا دوپہر تک تو حضرت حسین کی طرف سے زبردست مقابلہ کیا گیا۔ نماز ظہر کا وقت ہو گیا تو امام عالی مقام نے نماز کی مہلت چاہی تو حصین بن نمیر نے کہا کہ "تری نماز قبول نہ ہوگی" بلکہ لڑائی اور بھی تیزی سے جاری رہی البتہ تھوڑی دیر میں نماز خوف پڑھی گئی اب علی اکبر کی باری آئی۔ رجز پڑھتے ہوئے بڑھے اور بہتوں کو تہہ تیغ کرتے ہوئے جام شہادت پیا۔ حضرت حسین نے لاش اٹھائی اور خیمہ کے سامنے لاکر رکھدی۔ پھر اور لوگ بنی ہاشم کے لڑتے اور کٹتے رہے۔ آخر ایک جوانِ رعنا نمودار ہوا۔ شیر کی طرح جھپٹا اور دشمن پر ٹوٹ پڑا ظالم نے اس کے سر پر تلوار ماری وہ پکارا یا عمی! اور زمین پر گر پڑا۔ حضرت حسین بھوکے باز کی طرح اس کے قاتل پر جھپٹے اور تلوار سے اس کا ہاتھ قلم کر دیا۔ گھبراہٹ میں اسی کی فوج نے اسے روند ڈالا۔ راوی کہتا ہے جب یہ غبار چھٹا تو میں دیکھتا ہوں کہ حضرت حسین اس لڑکے کے سرہانے کھڑے ہیں اور وہ ایڑیاں رگڑ رہا ہے۔ آپ فرماتے ہیں اُنکے لئے ہلاکت ہو جنھوں نے تجھے قتل کیا۔ قیامت کے دن یہ لوگ تیرے نانا کو کیا جواب دیں گے۔ واللہ تیرے چچا کے لئے یہ بڑا ہی حسرت کا مقام ہے کہ تو اسے پکارے مگر وہ جواب نہ دے یا اگر جواب دے بھی تو اسے نہ سن سکے۔ لاش اپنی گود میں اُٹھائی اور علی اکبر کی لاش کے پہلو میں لٹا دیا۔ یہ قاسم ابن حسن علیہ السلام تھے۔ امام عالیمقام پھر اپنی جگہ واپس آگئے تو ایسے میں آپ کا نومولود بچہ لایا گیا۔ آپ اس بچہ کے کان میں اذان دے رہے تھے کہ بنی اسد کے ایک شخص عقبہ بن بشیر نے ایک تیر مارا اور وہ علی اصغر کے حلق میں پیوست ہو گیا۔ رُوح اُسی وقت پرواز کر گئی۔ آپ نے تیر کھینچ کر فرمایا واللہ تو میرے نزدیک حضرت صالح کی اونٹنی سے زیادہ عزیز ہے اور محمد صلعم خدا کی نظر میں صالح سے زیادہ عزیز اور افضل ہیں۔ الٰہی

اگر تونے ہم سے نصرت روک لی تو وہی کر جس میں بہتری ہے۔

بالآخر حسینی لیسرہ کے سپہ سالار حبیب بن مظاہر کے قتل ہوتے ہی گویا فوج کی کمر ٹوٹ گئی۔ حضرت عباس کو جب دشمنوں نے گھیر لیا تو تن تنہا مقابلہ کرنے لگے جب وہ زخموں سے بہت چور اور گھائل ہو کر بے قابو ہو گئے تو یزید بن ورقاء اور حکیم بن طفیل سبی نے انہیں شہید کر دیا۔ غرض بنی ہاشم ایک ایک کر کے جنت سدھارے۔ اب حضرت امام عالیمقام ہر طرف سے نرغے میں تھے۔ ہر طرف سے تیر و تلوار برس رہے تھے آپ جس طرف رخ فرماتے تھے صفیں کی صفیں الٹ دیتے تھے۔

عبداللہ بن عماد ایک ظالم بیان کرتا ہے میں نیزہ سے حضرت پر حملہ کرنے کے لئے قریب پہنچا اگر چاہتا تو قتل کر سکتا تھا مگر گھبراہٹ کر گیا دیکھا کہ ہر طرف سے آپ پر حملے ہو رہے ہیں واللہ! میں نے کبھی کسی شکستہ دل کو جس کا گھر کا گھر خود اس کے سامنے تاراج کیا جا کر قتل کیا ہو ایسا شجیع، ثابت قدم، مطمئن اور جری نہیں دیکھا۔ حالت یہ تھی ہر طرف دشمن اس طرح بھاگ جاتے تھے جس طرح شیر کو دیکھ کر بکریاں بھاگ نکلتی ہیں۔ دیر تک یہی حالت تھی اس دوران میں آپ کی بہن زینب خیمہ سے باہر نکلیں ان کے کان میں بالیاں پڑی تھیں وہ چلاتی تھیں کہ کاش! آسمان زمین پر لوٹ پڑے۔ عمرو بن سعد پاس ہی کھڑا تھا پکار کر کہا اے عمر کیا حضرت حسین تمہاری آنکھوں کے سامنے قتل ہو جائیں گے۔ یہ سنکر عمرو نے مارے ندامت کے منہ پھیر لیا مگر اس کے رخسار اور داڑھی پر آنسو بہنے لگے۔ حضرت حسین دشمنوں کو بھگاتے ہوئے پیاس کی شدت سے بےچین ہو کر فرات پر پہنچ گئے ابھی پانی بھی پینے نہ پایا تھا کہ ایک تیر آپ کے حلقوم میں پیوست ہو گیا۔ آپ نے تیر کھینچ لیا۔ اور ہاتھ منہ کی طرف اٹھائے۔ تو دونوں چلو خون سے بھر گئے خون آسمان کی طرف اچھالا اور کہا۔

سیفی میری زبان پہ نادِ علی کی ہے کیا بد دعا کروں مجھے خاطر نبی کی ہے

الٰہی تیرا شکوہ تجھی سے ہے دیکھ تیرے رسول کے نواسے سے کیا برتاؤ ہو رہا ہے۔ پھر آپ خیمہ کی طرف آئے۔ حضرت کو محسوس ہوا کہ بے غیرت دشمن زنانہ خیمہ کو لوٹنا چاہتے ہیں تو فرمایا! اگر تم میں دین نہیں ہے۔ اور آخرت سے نہیں ڈرتے تو کم از کم دنیاوی شرافت پر قائم رہو میرے خیمہ کو اپنے جاہلوں اور اوباشوں سے محفوظ رکھو۔ شمر نے کہا اچھا ایسا ہی کیا جائیگا۔

پھر ہر طرف سے بوچھاڑ ہونے لگی۔ نیزے کے ۳۳ اور تلوار کے ۳۴ زخم کھانے کے بعد آپ بہت نڈھال ہو گئے۔ زرعہ بن شریک تمیمی نے آپ کے بائیں ہاتھ کو زخمی کیا۔ پھر شانے پر تلوار ماری۔ آپ کمزوری سے لڑکھڑا گئے۔ عین اسی وقت سنان بن انس نے کھینچ کر ایسا نیزہ مارا کہ وہ عرش کا تارہ زمین پر لوٹ کر گرا مشہور روایت کے لحاظ سے شمر بدخصال نے اور زیادہ صحیح روایات کی بناء پر اسی سنان بن انس نے وہ سر مبارک جسے تاجدار مدینہ بوسہ دیا کرتے تھے تنِ اقدس سے جدا کر لیا۔ اناللہ وانا الیہ راجعون ؕ

سر تسلیم ہوتا ہے یہاں مثل حسینؓ لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلماں ہونا

عمرو بن سعد کو حکم تھا کہ حسین کی لاش کو گھوڑوں کی ٹاپوں سے روند ڈالا جائے۔ اب اس کا وقت آیا تو اس نے پکار کر کہا اس کام کے لئے کون تیار ہے تو دس آدمی تیار ہو گئے۔ آخر امام تشنہ کام کو شہید کرنے کے بعد سنگدل اور وحشی شامیوں نے اس جسم اقدس کو جسے سرورِ کائنات نے اپنے جسد مبارک کا ٹکڑا کہا تھا گھوڑوں کی ٹاپوں سے پامال کیا گیا یہاں تک کہ ساری ہڈیاں ریزہ ریزہ ہو گئیں۔ شہادت کے بعد اسی دن عمرو بن سعد نے سر حسین خولی بن یزید اصبحی اور حمید بن مسلم ازدی کی معرفت ابن زیاد کے پاس بھیجا۔ پھر دوسرے شہداء کے سر قلم کر کے شمر بن ذی الجوشن، قیس بن اشعث، عمرو بن حجاج اور عروہ بن قیس کی معرفت عبیداللہ بن زیاد کے یہاں روانہ کیا۔

محض مسلمانوں کا واقعہ ۔ اسلام ہی کا نہیں بلکہ دنیا کا ایک بہت بڑا اہم ترین واقعہ ہے اور مسلمانوں کیلئے تو ایک درسِ عبرت ہے۔ حسینؓ کا نام اور پیام صرف مسلمانوں ہی کے لئے نہیں بلکہ ان تمام انسانوں کے لئے ایک نشانِ راہ کی حیثیت رکھتا ہے جو حق و انصاف کی حمایت کا دعوےٰ کرتے ہیں۔ چنانچہ ابوالنصر بن نباتہ کہتا ہے ؎

والحسین الذی رای الموت فی العز　　حیاۃ والعیش فی الذل قتلا

(حضرت حسینؓ وہ ہیں جن کے نزدیک عزت کی موت زندگی اور ذلت کی زندگی موت ہے ۔)　　(باقی)

باب الانتقاد

الطلاق مرتان

نیاز فتحپوری

تصنیف ہے جناب مولانا تمنا عمادی کی جسے خود انہوں نے ڈھاکہ سے شائع کیا ہے۔ اور مسئلہ طلاق کے باب میں غالباً سب سے پہلی تصنیف ہے جس میں خالص قرآنی نقطہ نظر سے اس مسئلہ کی مذہبی حیثیت کو پیش کیا گیا ہے۔

طلاق کے متعلق بربنائے کتب فقہ عموماً یہ خیال قائم ہوگیا ہے کہ اس کی تین صورتیں ہیں۔ رجعی۔ بائنہ۔ مغلظہ رجعی طلاق تو وہ جسے شوہر ہر وقت منسوخ کر سکتا ہے، دوسری بائنہ وہ جس کو منسوخ کرنے کی صورت میں دوبارہ رسم نکاح ادا کرنا ہوگی۔ اور تیسری (مغلظہ) جس کے بعد مطلقہ بیوی سے صرف اس شرط پر دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے کہ اس کی شادی کسی اور سے ہو جائے اور خلوت صحیحہ کے بعد وہ اس سے طلاق حاصل کرے۔

اسی کے ساتھ عام طور پر یہ خیال بھی قائم ہوگیا ہے کہ اگر ایک ہی وقت میں تین بار طلاق دیدی جائے تو وہ طلاق مغلظہ سمجھی جائے گی۔ اسی طرح مسئلہ عدت اور خلع وغیرہ کے باب میں بھی بعض مخصوص خیالات ذہن نشین ہوگئے ہیں اور اس کتاب میں انہیں تمام مسائل پر گفتگو کی گئی ہے اور ان دلائل کی بنا پر جو یکسر کلام مجید سے ماخوذ ہیں ثابت کیا ہے کہ خدا نے صرف دو طلاقوں کا ذکر کیا ہے اور تیسری طلاق غلط تعبیر ہے آیات قرآنی کی۔ اسی سلسلے میں انہوں نے عدت و خلع وغیرہ کے بھی تمام مسائل پر مفصل گفتگو کی ہے اور فقہ کی مروجہ کتابوں میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان کا بھی ضمناً ذکر کیا ہے۔

مولانا تمنا کا شمار ان علماء میں نہیں ہے جو صرف رسم دستار بندی کی بنا پر عالم کہلاتے ہیں بلکہ وہ ان اکابر علم و فضل میں سے ہیں جنہوں نے اپنی ساری عمر مطالعہ و تحقیق میں بسر کردی ہے اور تقلید محض کبھی اپنا شعار نہیں بنایا اس لئے انہوں نے اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا ہے وہ صرف ان کی ذاتی تحقیق کا نتیجہ ہے اور اگر ان کی تصریحات و توجیہات کو سامنے رکھا جائے جن کا تعلق سیاق و سباق قرآنی کے علاوہ عربی نحو سے بھی ہے تو یقیناً ان سے اختلاف مشکل ہے۔

اس میں شک نہیں "الطلاق مرتان" کی پہ بند صراحت سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ طلاق صرف دو ہی بار دی جا سکتی ہے اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس سے قبل جو تین یا اس سے زیادہ طلاقیں دینے کا دستور تھا ان کو ممنوع قرار دینے ہی کے لئے یہ انداز بیان اختیار کیا گیا ہے اور میں اس باب میں مولانا تمنا سے بالکل متفق ہوں۔ ہمارے فقہا نے تیسری طلاق کا مفہوم "تسریح باحسان" سے پیدا کیا جو قطعاً قیاس مع الفارق ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں ایک اور بڑا اہم سوال سامنے آتا ہے وہ یہ کہ اگر طلاق قطعی کے بعد ایک شخص پھر اپنی مطلقہ بیوی سے نکاح کرنا چاہے تو اس کی صورت کیا ہو سکتی ہے۔ فقہاء کا فتویٰ یہ ہے کہ اس کی صورت صرف ایک ہی ہے یعنی وہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کرے اور وہ اسے طلاق دیدے۔ لیکن مولانا تمنا کا خیال یہ ہے کہ یہ حکم عام نہیں ہے بلکہ ان عورتوں کے لئے ہے جنہوں نے خود اپنے اصرار سے اپنے

بعض حقوق کی قربانی دے کر چھٹکارا حاصل کیا ہے اور میں بھی اس سے متفق ہوں کیونکہ دیکھنا صرف یہ ہے کہ "فان طلقها فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ" میں طلقہا کی ضمیر واحد تانیث کا مرجع کیا ہے ظاہر ہے کہ مرجع کو ضمیر سے قریب تر ہونا چاہیئے اور وہ مرجع وہی ہے جو "فیما افتدت" میں پوشیدہ ہے یعنی وہ عورت جس نے فدیہ دیکر طلاق حاصل کی ہے۔ اگر اس سے مراد ہر وہ عورت ہوتی جو "تسریح باحسان" (یا بقول فقہا۔ طلاق ثلاثہ یا مغلظہ) کے بعد آزاد ہوجاتی ہے تو پھر "فان طلقها" والی آیت اس کے بعد ہی آنا چاہیئے تھی۔ تاکہ یہ حکم عام ہوجاتا اور "فیما افتدت بہ" کی ضرورت نہ ہوتی۔

لیکن اس مخصوص بحث سے ہٹ کر اب میں مولانا تمنا سے یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ اگر یہ حکم عام نہیں ہے تو وہ عورتیں (جو حصول طلاق کے لئے اپنے حقوق سے دستبردار نہیں ہوتیں) قطعی طلاق کے نفاذ کے بعد، اپنے طلاق دینے والے شوہر سے دوبارہ نکاح کرسکتی ہیں یا نہیں اور اگر کرسکتی ہیں تو اس کی کیا صورت ہے؟ — اگر (حسب خیال مولانا تمنا) ان کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ دوسرے شخص سے شادی کر کے طلاق حاصل کریں تو قرآن نے اس کی صراحت کیوں نہیں کی۔ جب کہ یہ رسم (حلالہ) جو قبل از اسلام عربوں کے یہاں بکثرت رائج تھی، خود رسول اللہ کو بھی پسند نہ تھی۔ کلام مجید میں طلاق کا ذکر سورۃ بقر کے علاوہ دوسری سورتوں میں بھی پایا جاتا ہے لیکن طلاق کی تعیین پوری وضاحت کے ساتھ سورۂ بقر کی انہیں آیات میں کی گئی ہے جن پر مولانا نے گفتگو کی ہے، اسلئے ضرورت تھی کہ رسم حلالہ کی مخالفت پوری صراحت کے ساتھ اسی جگہ کردی جاتی اور اس کی اجازت کسی صورت میں نہ دی جاتی خواہ عورت نے خود ہی کچھ لے دے کر خلع یا طلاق کیوں نہ حاصل کی ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ سزا ہے اس عورت کی جس نے از خود طلاق حاصل کی ہے تو پھر اس مرد کی سزا کیا ہوگی جس نے اپنی بیوی کو تکلیفیں پہنچا کر اس حد تک مجبور کردیا کہ وہ طلاق حاصل کرنے کے لئے اپنے حقوق سے بھی دستبردار ہونے پر راضی ہوگئی — غالباً کچھ نہیں —!

اگر اس استثناء کے سلسلہ میں وللرجال علیھن درجۃ کی آیت پیش کردی جائے جس میں مردوں کا تفوق عورتوں پر ظاہر کیا گیا ہے تو اور بات ہے۔!

اس میں شک نہیں کہ مسئلہ طلاق اسلام کا بڑا الجھا ہوا مسئلہ ہے اور اس الجھن کا بڑا سبب وہ احادیث ہیں جن کے پیش نظر ہم کسی قطعی نتیجہ تک نہ پہنچنے پر مجبور ہیں۔

مولانا کا یہ ارشاد بالکل درست ہے کہ ایک یہ کیا تمام مسائل شرعیہ میں موضوع احادیث کے انبار نے نہ صرف فقہ اسلامی بلکہ تمام عقاید اسلامی کو مجروح کر کے رکھ دیا ہے اور ان کو سامنے رکھ کر ہم یقیناً کوئی حتمی فیصلہ نہیں کرسکتے، لیکن ان سے مفر کی بھی کوئی صورت نظر نہیں آتی، کیونکہ قرآن مجید تمام فقہی مسائل کو محیط نہیں ہے اور فقہاء کو مجبوراً احادیث ہی کا سہارا لینا پڑتا ہے جن میں صحیح و غیر صحیح بھی شامل ہیں۔ مثلاً اسی مسئلہ طلاق کو لیجیے کہ قرآن میں اس کی رسمی صورت تو متعین کردی گئی ہے لیکن جذباتی حیثیت سے جس کی بہت سی صورتیں ہوسکتی ہیں کوئی گفتگو نہیں کی گئی — اگر یہ کہا جائے کہ آیات قرآنی طلاق و خلع کی تمام امکانی صورتوں کو بھی محیط ہیں تو پھر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ انہیں کیوں ایسی زبان میں پیش نہیں کیا گیا کہ باہمی اختلافات کی گنجائش باقی نہ رہتی۔

بات یہ ہے کہ قرآن کی تشریعی حیثیت صرف اصول تک محدود ہے اور فروعی مسائل میں سنت نبوی یا عمل صحابہ سے استناد ضروری ہوجاتا ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں پھر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ اگر اس باب میں بربنائے اختلاف احادیث یا عمل صحابہ ہم کسی قطعی نتیجہ تک نہ پہنچ سکیں تو ہمیں کیا کرنا چاہیئے۔ اس کا جواب صرف یہی ہوسکتا ہے کہ اس صورت میں خود ہم کو اجتہاد سے کام لینا ہوگا جو قیاس، رائے اور اجماع سے بھی زیادہ بلند چیز ہے اور جس کو قرآن پاک علم و حکمت کہتا ہے

یہ کتاب دو روپیہ میں، عزیزیہ آرٹ پریس ۲۰۷ لال باغ روڈ ڈھاکہ سے حاصل کی جاسکتی ہے۔

باب الاستفسار

تقویم ساکا و بکرماجیت۔ دینار و درہم وغیرہ

(سید علی مرتضیٰ صاحب۔ کالیادیہ۔ اجین)

سنہ عیسوی و سنہ ہجری کا تطابق تو بعض کتابوں سے معلوم ہو جاتا ہے لیکن تقویم ساکا اور تقویم بکرماجیت کا تطابق اگر سنہ عیسوی سے مقصود ہو تو کیا کیا جائے۔ اسی طرح دینار و درہم وغیرہ مختلف قدیم سکوں اور پیمانوں کا بھی صحیح حال مطلوب ہے۔

اُردو میں ایک لفظ حبّہ بھی رائج ہے جیسے "ایک حبّہ نہ دوں گا" وغیرہ سو مطلع فرمایئے کہ اس سے کیا مراد ہے؟

(نگار) قدیم ہندوستان میں (تصانیف سنسکرت کے مطابق) زمانہ یا عہد کی تقسیم جگوں پر کی جاتی تھی اور ہر چار ہزار سال کا زمانہ ایک جگ کہلاتا ہے۔ موجودہ عہد کو وہ کل جگ کہتے ہیں جس کی مدت بھی چار ہزار سال ہونا چاہئے۔ لیکن اس بات پر سب متفق نہیں ہیں۔ چنانچہ بعض کا خیال ہے کہ کرشن جی کے بعد ہی (جو ۳۱۰۲ ق۔م میں پائے جاتے تھے) اخلاقی زوال اور کل جگ شروع ہو گیا۔ لیکن یہ تقسیم وہ نہیں ہے جس کا تعلق سال یا مہینوں کے تعین سے ہے۔ ہندوستان ہمیشہ سے مختلف رجواڑوں میں بٹا رہا ہے اور سب نے اپنی اپنی جگہ مختلف جنتریاں بنا رکھی تھیں۔ لیکن کبھی کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ ان راجاؤں میں کسی ایک راجہ نے زیادہ اہمیت اختیار کر لی اور اسی کے زمانہ سے جنتری کا شمار ہونے لگا، مثلاً پہلی صدی قبل مسیح میں جب Scy Thiaua نے ہندوستان پر حملہ کیا اور شمال و مغرب کے علاقہ پر قابض ہو گئے تو یہ زمانہ حکومت سکا یا ساکا کہلایا جانے لگا جو گجرات میں چوتھی صدی عیسوی تک قائم رہا۔ اس کے مورث اعلیٰ کا نام سالیواہن بتایا جاتا ہے اور اس کے زمانہ کی تقویم کو تقویم ساکا یا سالیواہن کہتے ہیں جس کا آغاز ۷۸ء عیسوی میں ہوا۔ اس لئے اگر آپ اس کا تطابق سن عیسوی کرنا چاہیں گے تو ۷۸ سال تین ماہ کا اضافہ کرنا پڑے گا اور ۱۹۶۴ء عیسوی، ۱۸۸۶ء ساکا کے مطابق ہوگا۔

دوسری تقویم جو زیادہ مقبول ہوئی وہ تقویم سمبت ہے جس کا آغاز وکرماجیت فرمانروائے اجین (یعنی ۵۷ ق م) سے ہوتا ہے۔ اس لئے سمبت سال معلوم کرنے کے لئے عیسوی سن میں ۵۷ کا اضافہ کرنا پڑے گا اور ۱۹۶۴ء برابر ہوگا ۔۔۔

۱۶۱۳ سمبت سال کے ۔ شہنشاہ اکبر نے بھی سن الٰہی جاری کیا تھا جس کا آغاز اس کے سال تخت نشینی (۹۶۳ھ ہجری یا ۱۵۵۶ء عیسوی) سے ہوا تھا ۔

(دینار) یہ اصل میں طلائی سکہ تھا بازنطینی عہد کا جسے Denarius کہتے تھے۔ آغاز عہد اسلام میں (مروان اموی کے زمانہ تک) ایرانی اور رومی دونوں سکے رائج تھے ۔ اس لئے اس رومی سکے کو بھی انھوں نے لے لیا اور اسے دینار کہنے لگے۔ تیرھویں صدی عیسوی میں اس کا رواج ختم ہوگیا۔ لیکن عراق میں وہ پھر رائج ہوا اور اب تک اس کا چلن باقی ہے ۔ اس کی قیمت انگریزی سکہ کے حساب سے ایک پونڈ اسٹرلنگ ہے ۔ اس کا وزن ۶۰ گرین کا ہوتا ہے ۔ وزن کی حیثیت سے اس کو ایک مثقال کے برابر سمجھنا چاہئے ۔

(درھم) چاندی کا سکہ ایران کی ساسانی حکومت کا جسے عربوں نے بھی اپنے ہاں رائج رکھا یونان میں اسے Drachme کہتے تھے اس کا وزن قریب قریب تیس گرین کے ہوتا تھا۔ اور دینار و درہم کے وزن میں ۷ اور ۱۰ کی نسبت پائی جاتی تھی ۔

(قیراط) . وزن ہے دینار ۲۴ ویں حصہ کے برابر ۔

(ریال) چاندی کا بڑا یوروپی سکہ جو اٹھارویں، انیسویں صدی میں ممالک اسلامی میں رائج ہوا۔ موجودہ ایران میں اسکی قیمت ڈیڑھ پنس کے برابر ہے ۔

(دانق) جسے دانگ بھی کہتے ہیں۔ درہم کا ۱/۶ ہوتا تھا ۔

(تنکہ) چاندی کا چھوٹا سکہ۔ عہد مغلیہ کا ہندوستان میں سولہویں صدی تک رائج رہا اور ایران میں انیسویں صدی تک ۔ اس کا وزن ۵۰ گرین تھا ۔

(حبّہ) عربی زبان میں دانہ کو کہتے ہیں جو بہ لحاظ وزن درہم کا ۱/۴۸ تصور کیا جاتا تھا۔

اسی سلسلہ میں اوقیہ ، قفیز ، مد ، صاع ، قنطار ، رطل وغیرہ مختلف اوزان و پیمانے اور بھی ہیں اور ان میں رطل بہت مشہور ہے جو ایک پونڈ یا نصف سیر کے برابر ہوتا ہے ۔

شفقت کاظمی ڈیرہ غازی خاں

ہمارے حال پہ کس دن جفا نہیں کرتے — یہ اور بات ہے وہ برملا نہیں کرتے
یہ رنگ و نور کی دنیا نظر نواز سہی — ترے فقیر مگر اعتنا نہیں کرتے
ضرور کوئی خطا ہم سے بھی ہوئی ہوگی — وہ بے سبب تو کسی پر جفا نہیں کرتے
کبھی تو ان کو ہمارا خیال آئے گا — ہم اِس امید پہ ترکِ وفا نہیں کرتے
انہی سے ہم کو محبت کی داد ہے مطلوب — وہی جو پاسِ محبت ذرا نہیں کرتے

درِ حبیب پہ جاتے ہیں بارہا شفقت
درِ حبیب پہ لیکن صدا نہیں کرتے

الطاف شاہد

ہر سعیِ رائیگاں ہے مگر جی رہے ہیں ہم — دل خود سے بدگماں ہے مگر جی رہے ہیں ہم
کھایا ہے ہر فریب بہاروں کے نام پر — ہر زخم جاوداں ہے مگر جی رہے ہیں ہم
شاہد ہمارے عزمِ تمنّا کی داد دو — خود زیست سرگراں ہے مگر جی رہے ہیں ہم

بے خودی جاتی رہے گی بے دلی رہ جائے گی — ساقیا اک جام، ورنہ تشنگی رہ جائے گی
میری آشفتہ سری کا ذکر گر شامل نہ ہو — داستانِ زندگی بے کیف سی رہ جائے گی

کسے حدیثِ الم سنائیں، نہ راز داں ہیں نہ ہم زباں ہیں — بساطِ عیش و طرب جو اُلٹی، تو ہمنشینوں نے ساتھ چھوڑا
یہ راز موجِ فنا ہی اُٹھ کر بتا سکے تو بتائے شاید — کہاں پہ نیند آئی ناخدا کو کہاں سفینوں نے ساتھ چھوڑا
چلے تو ہم بتکدے سے لیکن مگر ذرا یہ بتاؤ شاہد — خدا نکردہ اگر کسی دن حرم نشینوں نے ساتھ چھوڑا

اکرم دھولپوری

قدم لرزیدہ بزمِ عشق میں اہلِ نظر آئے
یہ ایسی جرأت یہ اربابِ خرد کیا سوچ کر آئے
ہماری لاش پر خاموش کیوں ہے اسقدر ساحل
یہ کیا کم ہے کہ طوفانوں کا قصہ ختم کر آئے
ہر اک داغ کہن میں تازگی محسوس کرتا ہوں
بہار آنے سے پہلے ہی نہ دل کی چوٹ ابھر آئے
خرام موج گل سے جان اب اُڑنے لگی اپنی
قفس سے چھوٹ کر ہم کس قدر بے بال و پر آئے
کسی سے آج پھر کہنے چلا ہوں ہوش کی باتیں
مقابل میں نہ پھر اکرم دلِ شوریدہ سر آئے

جائزہ لیں بھی تو اربابِ گلستاں کس کا
موسمِ گل میں سلامت ہے گریباں کس کا
ہم تو ساقی ترے کہنے سے چلے جائینگے
یہ بتا میکدہ ہو جائے گا ویراں کس کا
کہیں دنیائے وفا میں نہ اندھیرا چھا جائے
دل بجھاتی ہے تو اے شدتِ حرماں کس کا
فیض اُٹھاتے نہیں جو اہلِ صفا سے اکرم
ان سے کیوں پوچھے کوئی اس میں ہے نقصاں کس کا

منظر صدیقی اکبرآبادی

حسن کا بھی عجیب عالم ہے
گاہ شعلہ ہے، گاہ شبنم ہے
اپنے غم کا بنا دیا محرم
یہ نوازش بھی ان کی کیا کم ہے
عشق سلجھا رہا ہے صدیوں سے
کتنا پُر پیچ زلف کا خم ہے
حسن اور عشق کے مراتب میں
فرق تو ہے۔ مگر بہت کم ہے
جلوہ فرما ہیں وہ ہر اک شے میں
اپنی ہی وسعتِ نظر کم ہے

انجم صدیقی اعظمی

شادکامی کی جب سے بات ہوئی
زندگی نذرِ حادثات ہوئی
غمزہ و نازِ حسن سے چل کر
رقصِ بسمل پہ ختم بات ہوئی
جس کو انجم نہ کر سکے روشن
میری مونس وہ غم کی رات ہوئی

مطبوعاتِ موصولہ

اوراقِ مصوّر اُردو کے ممتاز شاعر سکندر علی وجد کا مجموعہ کلام ہے جسے مکتبہ جامعہ دہلی نے سفید پائیدار کاغذ پر خوبصورت ٹائپ میں دیدہ زیب سرورق کے ساتھ شائع کیا ہے۔

وجد گزشتہ ۴۵ سال سے شعر کہہ رہے ہیں اور اپنے مخصوص انداز فکر و اسلوب سخن کے سبب وہ کسی تعارف کے محتاج نہیں رہے اور شاید یہی وجہ ہے کہ رسم عام کی تقلید میں انھوں نے اپنے کلام پر کسی سے تعارف یا پیش لفظ لکھانا پسند نہیں کیا، اس سے پہلے بھی ان کے دو مجموعے "لہو ترنگ" اور "آفتاب تازہ" منظر عام پر آچکے تھے۔ 'اوراقِ مصوّر' دراصل ان دونوں کی از سر نو ترتیب و تزئین کا دوسرا نام ہے۔ اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ وجد کو گرد و پیش کی نیرنگیوں زندگی کی اخلاقی قدروں اور شعر و ادب کی کلاسیکل روایتوں کا شدید احساس و پاس ہے اور حقیقتاً یہی احساس اُن کے انداز سخن میں دلکشی اور انفرادیت کا رنگ بھرتا ہے۔

یوں تو اس مجموعہ کی غزلیں بھی خوب ہیں لیکن حصۂ نظم پر خوبتر کا اطلاق ہوتا ہے۔ گہوارہ مسیح۔ ایلورا۔ موسیقی۔ مزدور دل کا پیغام۔ رقاصہ اور کاروانِ زندگی وغیرہ ایسی پاکیزہ نظمیں ہیں، جو نظم جدید کے سرمایہ میں اضافے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ لیکن جس نظم کو "وجد" کا شاہکار کہہ سکتے ہیں وہ "نقش و نگار" ہے،

کتاب مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵ سے سات روپیہ میں مل سکتی ہے۔

آبِ خضر شعرائے اُڑیسہ کا تذکرہ ہے جسے کرامت علی کرامت نے مرتب کیا ہے۔ تذکرہ نگاری کا رواج و مذاق اب مٹتا جا رہا ہے۔ لیکن اگر شعر و ادب کی جزوی اور تفصیلی تاریخ مرتب کرنا ہے تو پھر اس سلسلے کو کسی نہ کسی طور پر باقی رہنا چاہیے۔ تذکروں سے عصری رجحانات اور تہذیبی روایات کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے اور تاریخ نگار و نقاد دونوں کو ایسا مستند ماخذ و مواد ہاتھ آجاتا ہے جو کسی اور طرح میسر نہیں آسکتا۔ شاید مؤلف نے اسی افادیت کے پیش نظر یہ تذکرہ ترتیب دیا ہے۔

لیکن اس تذکرے کا انداز قدیم تذکروں سے بہت مختلف ہے اور یہ ہونا بھی چاہیے تھا۔ پہلے انھوں نے اُڑیسہ کے شعرا پر ایک عمومی تبصرہ کیا ہے۔ اس کے بعد ہر شاعر کا انتخاب کلام دے کر آخری صفحات میں ان کے مختصر حالات زندگی درج کر دیے ہیں۔ گویا اس میں تنقید، انتخاب اور سوانح، تینوں کی خصوصیات شامل ہیں۔

اڑیسہ میں، اڑیا، بنگالی۔ تیلگو۔ اور اُردو۔ سبھی زبانیں بولی جاتی ہیں۔ لیکن اُڑیا کے سوا کسی اور زبان کا حلقہ اثر کچھ زیادہ وسیع نہیں ہے۔ پھر بھی یہاں کا اردو خواں طبقہ زبان و ادب کی خدمت سے غافل نہیں رہا۔

کرامت علی صاحب نے اس تذکرے کے ذریعہ اس خدمت کو سراہا ہے اور شعرائے اڑلیسہ کی ادبی کاوشوں کا ریکارڈ ہمیشہ کے لئے محفوظ کر دیا ہے۔

تذکرہ ۱۷۵ صفحات پر مشتمل ہے اور تین روپے میں اڑلیسہ اُردو پبلشرز دیوان بازار، کٹک ۱ سے حاصل کی جا سکتی ہے۔

سیپ (سہ ماہی)

ناشر:۔ حلقۂ فکر نو کراچی ۱۸
مدیر:۔ نسیم درّانی

صفحات:۔ ۲۷۲ قیمت:۔ تین روپے

"سیپ" کا افتتاحی شمارہ جس آب و تاب کے ساتھ سامنے آیا ہے وہ صرف یہی نہیں جناب نسیم درانی کی ادارتی صلاحیتوں کا مظہر ہے بلکہ مسلسل موتی رولنے کے امکانات کو بھی روشن کرتا ہے۔

زیرِ نظر شمارے میں مقالات۔ افسانے۔ غزلیں۔ تبصرے۔ مذاکرے۔ دوہے۔ گیت اور ترجمے، سب کی نمائندگی موجود ہے۔ یہ نمائندگی محض ظاہری یا سطحی نہیں بلکہ انفرادی و معیاری ہے۔ اور اس بنا پر کسی ایک حصّے کو دوسرے حصّے پر ترجیح دینا آسان نہیں رہتا۔ پھر بھی مضامین کے حصّے کو "سیپ" کا سب سے قیمتی موتی کہہ سکتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اس معیار کی دوسری چیزیں تو بعض دوسرے پرچوں میں بھی دیکھنے کو مل جاتی ہیں لیکن اسدرجہ متنوع اور معیاری مقالات کہیں ایک جگہ ذرا مشکل سے نظر آتے ہیں۔ سارے مقالات صرف یہی نہیں کہ گہری علمی و فنی واقفیت کے حامل ہیں بلکہ فکر انگیز اور نتیجہ خیز بھی ہیں۔ ڈاکٹر ابو اللیث صدیقی۔ شان الحق حقی۔ جمیل جالبی اور شمیم احمد کے مقالات بالخصوص اس لئے قابلِ توجہ ہیں کہ وہ اپنے پڑھنے والوں کو صرف جھنجھوڑتے نہیں ہیں بلکہ مقالہ نگاری کی ہمنوائی کرنے پر مجبور بھی کر دیتے ہیں۔ ترجمے کے حصے میں اگر علمی و فنی تحریروں کے ترجمے بھی شامل کر لئے جاتے تو یہ حصہ اور بھی وزنی ہو جاتا۔

دیوانِ درد

مرتبہ:۔ ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی۔
ناشر:۔ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی
ضخامت:۔ ۲۰۴ صفحات۔ کتابت و طباعت پسندیدہ۔ کاغذ سفید۔
قیمت:۔ تین روپے پچاس پیسے۔

شعرائے دہلی میں میر درد ہی کی ایک ذات ایسی ہے جن کے تقدس کا بلا استثنا سب نے اعتراف کیا ہے یہاں تک کہ میر تقی بھی انہیں "سر سلسلہ خدا پرستاں" اور "خضر قافلۂ اہل عرفاں" کہنے پر مجبور ہوگئے۔ ان کی خود اعتمادی کا یہ عالم تھا کہ نادر شاہی ہنگامہ میں تمام اکابر دہلی اوراق پریشاں کی طرح ادھر ادھر منتشر ہو گئے۔ لیکن یہ اپنی جگہ سے نہ ہلے اور شاعر ہونے کی حیثیت سے وہ اس درجہ مقبول ہوئے کہ اساتذہ سخن کی سرِ فہرست میں میرؔ اور دردؔ دونوں کا نام ایک ساتھ نظر آتا ہے۔

دردؔ کو صوفی شعراء کا امام سمجھا جاتا ہے لیکن اس لئے نہیں کہ وہ ایک درویش باپ کے جانشین تھے بلکہ اس بنا پر کہ وہ خود بھی بڑے صاحبِ دل درویش تھے۔

ان کے کلام کا بیشتر حصّہ وحدت الوجود کے جذبات پر مشتمل ہے اور اس انداز سے کہ ہم اسے بہ آسانی، عشق مجازی پر محمول کر سکتے ہیں۔ حقیقت کو مجاز کے پیرائے میں بیان کرنے اور مشاہدہ حق کو بادہ و ساغر کے رنگ میں پیش کرنے کا یہی اسلوب دراصل ان کے کلام میں دلکشی کا سامان پیدا کرتا ہے۔

افسوس ہے کہ درد پر ابھی کچھ زیادہ کام نہیں ہوا۔ چند مضامین اور ایک دو مقدموں کے سوا اور کچھ نہیں ملتا۔ حتیٰ کہ متن کے مکمل صحت کے ساتھ ان کے دیوان کا نسخہ بھی دستیاب نہ تھا۔ ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی نے آخر الذکر ادبی خلا کو بڑی خوش اسلوبی سے پُر کر دیا چونکہ انھوں نے متعدد قدیم مخطوطوں کے تقابلی مطالعہ سے زیر نظر دیوانِ درد کا متن درست کیا ہے۔ اس لئے اب تک جتنے نسخے دیوانِ درد کے شائع ہوئے ہیں ان میں اسے سب سے بہتر خیال کرنا چاہئے۔

مقدمہ میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے تصوّف کی وجہ تسمیہ، اس کے اہم مسائل اور درد کے شرع محمدی کی وضاحت کے ساتھ ساتھ درد کی شخصیت اور شاعری پر بھی نہایت پاکیزہ بحث کی ہے۔ یقین ہے کہ ان کی یہ کاوش حلقۂ علم و ادب میں بہ نظر استحسان دیکھی جائے گی۔

مسلمانوں کی ایجاد | از۔ محمد حفیظ اللہ پھلواری
صفحات ۴۸ ۔ قیمت ۸ ر

ملنے کا پتہ:۔ محمود عالم۔ اے ۲۵ سعود آباد کراچی ۲۷

اس کتابچہ میں مولف نے متعدد تاریخی حوالوں کی مدد سے یہ بتایا ہے کہ سائنس اور دوسرے علوم فنون کی بہت سی ایجادات مثلاً گھڑی۔ پنڈولم۔ محکمۂ ڈاک۔ دقیق پیمائش۔ جہازی بیڑا۔ طیارہ سازی۔ دوربین اور مصنوعی چاند وغیرہ جنھیں آج مغربی اقوام کے افراد سے منسوب کر دیا گیا ہے حقیقتاً مسلمانوں کی ایجادات ہیں۔

یقین ہے کہ یہ کتابچہ ان نوجوانوں اور طالب علموں کو احساس کمتری سے نجات دلائے گا جو اپنے اسلاف کے کارناموں سے ناواقف ہونے کے سبب، مغرب ہی کو ساری ایجادات و تخلیقات کا سرچشمہ خیال کرتے ہیں۔

حجۃ السالکین مع زینت الکشوف (جلد اوّل)

ڈاکٹر عزیز احمد کے مکشوفات و الہامات کا مجموعہ ہے جو دفتر بین الاقوامی روحانی کانفرنس سری نگر کشمیر سے شائع ہوا ہے۔ اس میں مصنف نے اپنی ۲۷ سالہ روحانی زندگی کے تجربات بنام رویائے صادقہ درج کئے ہیں۔ بقول مصنف۔ احقر کی روحانی ڈائری جس میں خوابات و کشوف وغیرہ درج ہیں، کا دیباچہ ابھی بالاقساط شائع ہو رہا تھا کہ ہاتف کی جانب سے اطلاع ملی کہ عنوان بجائے زینت الکشوف کے حجۃ السالکین رکھا جائے۔ چنانچہ اس روحانی ڈائری کا نام بجائے زینت الکشوف کے حجۃ السالکین رکھا جاتا ہے۔"

ابتدائی حصہ جس میں مصنف نے "بشارت کے درجات، الہام و کشف۔ دیدار و کلام۔ مکالمہ و مخاطبہ۔ انوار و تجلیات الٰہیہ۔ اور اس طرح کے متعدد روحانی مباحث پر قلم اٹھایا ہے۔ زینت الکشوف کے تحت آتا ہے۔

حجۃ السالکین میں مصنف نے اپنے مکشوفات و الہامات کی تفصیل دی ہے۔ بقول مصنف انھیں قوت روحانی شاہ عبدالقادر جیلانیؒ کے سلسلہ سے اور فکر جدید مرزا غلام احمد قادیانی سے ملی ہے۔ مصنف نے یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ وہ جس روحانی نظام سے تعلق رکھتے ہیں وہ خالص اسلامی ہے اور اس کی برتری وہ دنیا کے سارے روحانی نظاموں پر بذریعہ مناظرہ و مکاشفہ ثابت کر سکتے ہیں۔

کتاب پر قیمت درج نہیں ہے۔

فردوس گوش

حضرت جوش ملسیانی کا مجموعہ کلام ہے۔ اس میں قطعات، رباعیات، غزلیں، نظمیں، قطعات تاریخی، تضمینی قطعے، اور مزاحیہ اشعار سب ہی کچھ شامل ہے اور اس لحاظ سے یہ ایک " مائدہ لذت درد" ہے جس میں بقدر لب و دنداں ہر صاحب دل کی وابستگی کا سامان موجود ہے۔

بنیادی طور پر جوش ملسیانی غزل کے شاعر ہیں اور شاید اسی لئے اس مجموعہ میں غزلوں کی تعداد، دوسرے اصناف کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے۔ ان غزلوں میں زبان و بیان کی صفائی، خیال کی پاکیزگی اور اسلوب کی پختگی کے ایسے آثار ملتے ہیں کہ جو شاعر کے استاد فن ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ چند اشعار دیکھئے۔

دامن کے چاک ہوتے ہی اُبھرے ہیں دل کے داغ
چونکے ہیں یہ بھی صبح کے آثار دیکھ کر

دیکھو تو رحمتِ باری کے کرشمے ساقی
رند میخانے میں آئے تو گھٹا بھی آئی

محفل عیش میسر ہے جنوں میں بھی مجھے
رقص کرتے ہیں بگولے مرے ویرانے میں

مری رسوائی کا حال اے داورِ محشر نہ پوچھ
میں بھری محفل میں یہ قصہ سنا سکتا نہیں

پھول، اسے آئے نہ آئے یہ مقدر کی ہے بات
چھاؤں تو نخلِ تمنا کی گھنی ہوتی ہے

اس قسم کے پاکیزہ اشعار کی اس مجموعہ میں کمی نہیں ہے۔ لیکن بحیثیت مجموعی جوش ملسیانی کی غزلوں میں وہ مرکز کشش نظر نہیں آتا جسے "روحِ تغزل" کا نام دیا جاتا ہے۔ اسکی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ جوش نے زیادہ تر طرحی مصرعوں اور قدیم اساتذہ کی زمینوں میں طبع آزمائی کی ہے۔ اس میں شک نہیں ریاضتِ فن کے لئے ایک خاص عمر تک یہ طرز سخن گوئی مفید ثابت ہوتا ہے اور اس کے بغیر کلام میں سنجیدگی و پختگی نہیں آتی، لیکن آخر آخر شعر و سخن کے باب میں ہمیں اس بات کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے کہ

بھلا تر دبے جاسے اُن میں کیا حاصل
اُٹھا چکے ہیں زمیندار جن زمینوں کو

اس مجموعہ کی نظموں میں "بسنت" "برسات" "کالی داس" "جنوبی افریقہ اور برسات آگئی ہے" خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ "رباعیات" کا حصہ اس سے بھی بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس میں غزل و نظم دونوں کی خصوصیات سمٹ آئی ہیں۔ کتاب چھ روپیہ میں مرکز تصنیف و تالیف نیکودر سے دستیاب ہوسکتی ہے۔

ڈیو
ٹائلٹ صابن
لطیف اور مُعطّر
ٹائلٹ صابن کی بھینی بھینی مسحور کن خوشبو نے بیشتر خواتین و حضرات
گرویدہ بنالیا ہے۔ اسکے لطیف اور چکنے جھاگ آپکی جلد کو
کی طرح ملائم اور صاف ستھرا رکھنے کے علاوہ دیرپا تازگی اور فرحت
ہیں۔ آپ بھی ڈیو ٹائلٹ صابن آزمائیے۔
DEW
TOILET SOAP
ت ۶۰ پیسے
صابن کی تازگی کو برقرار رکھنے کے لئے
چمکدار پنی میں سربند کیا گیا ہے!
یروز سنز
بیارٹیریز لمیٹڈ
ہرہ، مغربی پاکستان

AKTA

ا... نیشنل پریس میکلوڈ روڈ ۔ کراچی

مارچ ۱۹۶۴ء

مدیر اعلیٰ :- نیاز فتحپوری

سالانہ چندہ
دس روپے

قیمت فی کاپی
پچھتر پیسے

نگار پاکستان کا خاص شمارہ

نظیر نمبر

مرتبہ:- نیاز فتحپوری

جس میں نظیر اکبرآبادی کا مسلک، اس کا فارسی و اُردو کلام میں عارفانہ رنگ، اس کی قدرت بیان وزبان، اس کا معیاری تغزل، ادبیات اردو میں اس کا فنی اور لسانی درجہ، اس کے امتیازات اور محاسن شعری، اس کا شاعری میں مقام، صناع و طباع شعرا کا فرق، معاصرین کی رائیں، مستند ادبا کی موافقت و مخالفت میں تنقیدیں اور اسکی خصوصیات و انداز شاعری پر سیر حاصل تبصرہ ہے۔

اس خاص نمبر کے ترتیب میں بڑی دماغ سوزی، جگر کا دی اور قابل قدر تحقیق و تدقیق سے کام لیا گیا ہے اور نظیر اکبرآبادی کے موافقین و مخالفین کی رایوں پر فاضلانہ اور بے لاگ تبصرے کئے گئے ہیں۔ اسی طرح یہ خاص نمبر اپنی جامعیت اور افادیت کے اعتبار سے ریسرچ کے طلبا اور شائقین ادب کے لئے بیحد مفید اور لائق مطالعہ ہے۔

قیمت:- فی کاپی تین روپے۔

ادارہ ادب عالیہ کراچی ۱۸

ہنسی خوشی کھیلتا ہے.... آرام سے سوتا ہے!

[illegible] خوش ہونے والے بچے تندرست [illegible] ہوتے ہیں۔ آپ بھی اپنے بچے کو
گلیکسو دیجئے۔ گلیکسو ایک خالص اطمینان بخش اور آزمودہ دودھ ہے جو [illegible]
[illegible] اعتماد کیساتھ دیا جاتا ہے۔ اس میں وٹامن ڈی اور فولاد شامل ہیں تاکہ
[illegible] کی ہڈیاں اور دانت مضبوط ہوں اور وہ خون کی کمی (انیمیا) سے محفوظ رہ سکیں
اگر آپ صحیح طور پر اپنے بچے کو دودھ نہیں پلا سکتیں تو گلیکسو پر اعتماد کیجئے۔ آپ خوش ہونگی
کہ آپ نے گلیکسو تجویز کرکے اپنے بچے کیلئے ایک صحیح خوراک کا انتخاب کیا۔

گلیکسو لیباریٹریز (پاکستان) لیمیٹڈ۔ کراچی۔ لاہور۔ چٹاگانگ۔ ڈھاکہ

CRAWFORDS

ٹیلیفون نمبر ۷۷۶۹۳

رجسٹرڈ نمبر ایس ۲۲۷۲

مارچ ۱۹۶۴ء

نگار پاکستان

مدیر اعلیٰ

نیاز فتحپوری

نائب مدیران

فرمان فتحپوری	عارف نیازی

زر سالانہ
دس روپے

قیمت فی پرچہ
پچھتر پیسے

نگار پاکستان۔ ۳۲ گارڈن مارکیٹ۔ کراچی نمبر ۳

منظور شدہ برائے مدارس کراچی۔ بموجب سرکلر نمبر ڈی رائیٹ یو۔ پی۔ بی ۹۶۶۳ – ۶۸ محکمہ تعلیم کراچی

پرنٹر پبلشر۔ عارف نیازی نے انٹرنیشنل پریس کراچی سے چھپوا کر ادارہ ادب عالیہ سے شائع کیا۔ کتابت۔ عالم [illegible]

ماہنامہ
پاکستان
نگار
کراچی

داہنی طرف کا صلیبی نشان اس بات کی علامت ہے کہ آپ کا چندہ اس شمارے کے ساتھ ختم ہوگیا

فہرست

۴۳ واں سال | فہرست مضامین مارچ ۱۹۶۴ء | شمارہ (۳)

ملاحظات

کانگرس اور گاندھی جی میری نگاہ میں اب سے ۲۵ سال قبل جب میں ہندوستان میں تھا

ایک جماعت کی تنظیم کے دو پہلو ہوا کرتے ہیں ایک اس کا نظریہ، دوسرے اس کا عمل، یعنی پہلے ہم یہ تعین کر لیتے ہیں کہ ہمارا مقصود کیا ہے اور پھر اس کے بعد اس کے حصول کے لئے تگ و دو شروع کرتے ہیں۔ گویا بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ اصول و عمل دو چیزیں ہیں جن پر حصول مدعا کا انحصار سمجھا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اصول بالکل بیکار چیز ہے اگر ان پر عمل نہ کیا جائے اور اسی لئے دنیا میں جب کوئی انقلاب رونما ہوا تو وہ اصول کا نہیں بلکہ شخصیتوں کا مرہون منت تھا اور جب وہ شخصیتیں نہ رہیں تو اصول بھی بیکار ہو گئے۔

اس کی کھلی ہوئی مثالیں ہم کو تاریخ مذاہب میں ملتی ہیں۔ اسلام کے اصول آج بھی وہی ہیں جو تقریباً چودہ سو سال پہلے پائے جاتے تھے لیکن چونکہ شخصیتیں وہ نہیں ہیں اس لئے وہ اصول بالکل بے روح ہو کر رہ گئے ہیں۔ الغرض ہر اجتماعی ادارہ میں ہمیشہ انھیں دو پہلوؤں کو سامنے رکھ کر تبصرہ کیا جاتا ہے۔ اب آیئے اس کلیہ کو پیش نظر رکھ کر ہم کانگرس کا بھی تجزیہ کریں۔

کانگرس نے ہمیشہ اس کا اعلان کیا کہ وہ ہندوستان کے مکمل آزادی چاہتی ہے اور یہ ایسا اعلان ہے کہ اخلاقی و اصولی حیثیت سے دشمن کو بھی اس کی مخالفت نہیں ہو سکتی، لیکن اس وقت تک جتنی شخصیتیں اس مقصود کے لئے اٹھیں، ان میں سوا دو چار کے سب وہی تھیں، جن کی حلق سے تو یقیناً آزادی کی آواز نکلتی تھی، لیکن دل میں ان کے کچھ اور تھا جسے وہ ظاہر نہ کرتی تھیں ـــــ وہ کچھ اور کیا تھا؟ ـــــ اس کو میں آگے چل کر بیان کروں گا۔ سب سے پہلے ہم کو یہ سمجھنا چاہئے کہ "مکمل آزادی" کا صحیح مفہوم کیا ہو سکتا ہے۔

سیاسیات کا ہر طالب علم واقف ہے کہ اب دورِ ملوکیت آخری سانسیں لے رہا ہے اور اس کی جگہ ڈماکریسی نے لے لی ہے لیکن ڈماکریسی سے میری مراد وہ ڈماکریسی نہیں جس کے سامنے ارسٹاکریسی کی عیش پرستیاں اور عیاشیاں بھی شرما جاتی ہیں۔ بلکہ وہ حقیقی ڈماکریسی جو ملک کے تمام افراد کو انسانیت کی ایک ہی سطح پر دیکھنا چاہتی ہے۔ اس کا نام آپ چاہے جمہوریت رکھئے یا اشتراکیت۔ نوضویت رکھئے یا عدمیت۔

نوع انسان کی غلامی کا ذمہ دار صرف یہ جذبہ ہے کہ ایک جماعت اپنے آپ کو دوسری جماعت سے بلند سمجھے اور اس جذبہ کی پرورش سب سے زیادہ دو چیزوں نے کی۔ ایک مذہب اور دوسری دولت، اس لئے اگر دنیا میں کوئی حکومت ایسی ہے جس میں مذہب و سرمایہ داری دونوں کی رعایت کی جاتی ہے تو چاہے وہ اپنی ہی حکومت کیوں نہ ہو، لیکن ہے غلامی کی حکومت اور ہم کبھی اس کو آزاد حکومت نہیں کہہ سکتے۔ پھر جس وقت کانگرس کی طرف سے "پورنا سوراج" کا اعلان ہوا تو میں نے غور کیا کہ کیا واقعی وہ مذہب

دولت کی دنیا سے علیحدہ صرف "انسانیت" کے اصول پر عمل کرے گی اور کیا ممکن ہے کہ "یہ خاکدانِ ہند" کسی وقت حکومت کے اس فردوسی تخیل کو بروئے کار لا سکے۔ لیکن قبل اس کے کہ میں کس نتیجہ پر پہنچتا، خود کانگریس ہی کے طرزِ عمل نے بتا دیا کہ اتنی بلند چیز سے اس کو نسبت دینا درست نہیں اور وہ قوم جو صدیوں سے غلامی کی زندگی بسر کرتی چلی آرہی ہے اس کی بلند ترین آزادی کا تصور بھی غلامی کی بُو سے پاک نہیں ہو سکتا۔

میں اس وقت کانگریس کی ابتدائی یا درمیانی تاریخ سے بحث کرنا نہیں چاہتا اور نہ یہ ذکر مناسب ہے کیونکہ یہ زمانہ محض "جدوجہد" کا تھا۔ بلکہ اس دور کو لیتا ہوں جب کوشش کے بعد نتائج پیدا ہونے لگتے ہیں اور آپ بھی میرے ساتھ غور کیجئے کہ کیا کانگریس واقعی "مکمل آزادی" کی طلبگار رہے۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ اس وقت ہندوستان میں صرف ایک ہی شخصیت ہے جو کانگریس کے عروق میں خون کی طرح دوڑ رہی ہے اور جسے عرصہ سے ڈکٹیٹر کی حیثیت حاصل ہے پہلے کانگریس چاہے جو کچھ رہی ہو، لیکن اب وہ بالکل اسی کی آواز ہے اسی کی نگاہ ہے اور اسی کی مرضی پر اس کی کارگاہ قائم ہے۔ اسی لئے اگر ہم کو گاندھی جی کی ذہنیت کا اندازہ ہو جائے تو کانگریس کا اصول کار آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے۔

"پورنا سوراج" غالباً گاندھی جی کا وضع کیا ہوا لفظ ہے اور اس کی جو تفسیر انھوں نے بیان کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ترجمہ "آزادیِ کامل" ہی ہو سکتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ لفظ پورنا کی جو عملی صورت گاندھی جی کے ذہن میں ہے، وہ یا تو اتنی ناقص ہے کہ ہم اس کا ترجمہ "کامل" کہہ ہی نہیں سکتے یا پھر وہ اتنی انتہا پسند ہے جسے ہم صرف عصبیت کہہ سکتے ہیں یا زیادہ واضح الفاظ میں "ہندوراج"۔

میں پہلے ظاہر کر چکا ہوں کہ ایک ملک کی کامل آزادی ایک کامل ڈماکریسی چاہتی ہے اور صحیح ڈماکریسی میں "مذہب و دولت" دونوں کا گزر نہیں لیکن گاندھی جی بذات خود نہایت شدید قسم کے بت پرست انسان ہیں اور مذہب کا کوئی ایسا بلند نظریہ ان کے سامنے نہیں ہے جو ملتوں کے اختلاف کو نظر انداز کر دے۔ اسی کے ساتھ وہ سرمایہ دار طبقہ کے بھی حامی ہیں۔ ہر چند ان کی زندگی رشیوں کی سی زندگی ہے جس میں دنیاوی تعلقات سے کنارہ کشی اختیار کر لی جاتی ہے، لیکن بسا اوقات دنیا سے احتراز کرنا ہی شدید دنیاوی تعلق بن جاتا ہے اور اس طرح جو اقتدار انسان کو حاصل ہو جاتا ہے اس پر قیصر و کسریٰ کی حکومتیں بھی قربان ہیں۔ دولت کا مقصود بھی یہی ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ سے زیادہ سے زیادہ انسانوں کو اپنا فرمانبردار بنایا جا سکے اس لئے جب دولت سے احتراز اس مقصود کو پورا کرنے والا ثابت ہوتا ہے تو پھر فریب نفس کے لئے کسی اور دولت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ اس صورت میں خالص ذاتی اغراض متعلق نہیں ہوتیں لیکن ان کی جگہ اجتماعی اغراض لے لیتی ہیں اور عصبیت کی وہ صورت پیدا ہو جاتی ہے جس میں فرد کا مقابلہ فرد سے نہیں بلکہ ایک جماعت کا دوسری جماعت سے ہوتا ہے۔ الغرض گاندھی جی کا ضمیر کیسا ہی پاک و صاف ہو لیکن جو راہ انھوں نے کانگریس کے لئے متعین کی ہے اس میں ضرور ایسی آلودگیاں نظر آتی ہیں جو صحیح ڈیماکریسی کے لئے ناقابل برداشت ہیں۔

گاندھی جی کے ڈپلومیٹ ہونے میں شک نہیں، لیکن ان کی ڈپلومیسی میں وہ بلندی نہیں پائی جاتی جو خالص انسانیت پرست انسان کی راہ عمل میں پائی جانا چاہئے۔ ان کے عزائم میں ایک شیر کا سا ولولہ نہیں ہے بلکہ گھات میں لگے رہنے کا سا انداز ہے تاکہ کم سے کم خطرہ میں پڑ کر زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا جائے۔ ان کی ستیا گرہ، ان کا چرخا اور ان کا کھدر

الغرض اُن کی ہر اسکیم میں، مطالبہ کا وہی انداز ہے جو ایک دھرنا دے کر بیٹھ جانے والے سایل کا ہوا کرتا ہے ۔ ہر چند مقابلہ کی یہ صورت بہت سخت ہوا کرتی ہے اور دشمن ایک اخلاقی دباؤ محسوس کر کے پریشان ہو جاتا ہے، لیکن اس کامیابی کا ردِ عمل ہمیشہ تنگ نظری ہوا کرتا ہے ۔ اور یہی وجہ ہے کہ گاندھی جی کی ڈکٹیٹر شپ نے کانگریس کی طرف سے ملک کے بعض طبقوں کو ظنین کر دیا ہے اور کانگرسی حکومت میں انھیں وہ صاف باطنی نظر نہیں آتی جو مختلف الخیال جماعتوں میں اعتماد پیدا کر کے مرکزیت پیدا کر دیتی ہے۔ یہ درست ہے کہ ملک کی اصلاح کے لئے گاندھی جی نے بہت کوشش کی لیکن یہ اصلاح بھی صرف اسی طبقہ تک محدود رہی جس سے وہ وابستہ ہیں، انھوں نے ہریجن تحریک سے ہندو جماعت کی اکثریت کو قوی کر کے کوئی فائدہ پہنچایا ہو تو پہنچایا ہو لیکن اس سے ملک کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا ۔ اگر بجائے گاندھی جی کے کوئی ایسا شخص لیڈر رہوتا جو مذہب و سرمایہ داری سے متاثر نہ ہوتا، تو سب سے پہلے وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی تفریق کو دور کرتا جو ہریجن تحریک سے زیادہ ضروری تھا۔ لیکن چونکہ گاندھی جی سخت قسم کے ہندو ہونے کی بنا پر خود بھی مسلمانوں کے ساتھ کھانے پینے کو اچھا نہیں سمجھتے اور سرمایہ دار ہندوؤں سے بگاڑنا بھی مناسب نہیں جانتے اس لئے انھوں نے ذات پات مٹانے کی تحریک اسی جماعت میں شروع کی جو بہر نوع ہندو تھی یا ہندویت سے قریب تر اور مسلمانو کو بدستور ملکش رہنے دیا ۔ الغرض گاندھی جی نے پورنا سوراج کا تو اعلان کر دیا لیکن اس کے حصول کے لئے جو راہِ عمل انھوں نے متعین کی وہ مستعمراتی آزادی کی منزل سے آگے نہیں جاتی، اور حقیقت یہ ہے کہ ہندو جماعت جس کا ذہن آزادی کامل کے تصور سے بالکل خالی ہے۔ اس سے زیادہ کی تمنا کر بھی نہیں سکتی ۔

اب دیکھئے کہ قبول وزارت کے بعد کیا ہوا اور کانگرسی حکومت سے پبلک کو کیا فائدہ پہنچا ۔ دنیا کی اور چیزوں کی طرح حکومت کے بھی دو پہلو ہوا کرتے ہیں، داخلی و خارجی ۔ خارجی پہلو کے متعلق تو خیر کچھ کہنا ہی فضول ہے ۔ کیونکہ صفائی و پاکیزگی کا جو مفہوم ہندو قوم نے متعین کیا ہے وہ بالکل علیحدہ ہے اور اس لئے اگر ہم کو کانگرسی حکومت کے دفاتر میں ظاہری بدترتیبی، گندگی اور پھوہڑ پن نظر آتا ہے تو حیرت نہ کرنا چاہئے، لیکن افسوس تو یہ ہے کہ اس کا داخلی پہلو بھی قابل تعریف نہیں اور یہی وہ چیز ہے جو ہمیں یہ سمجھنے میں مدد دیتی ہے کہ ہندوؤں کا واقعی منشاء کیا ہے اور گاندھی جی کی رہنمائی میں کونسی ذہنیت نشوونما پا رہی ہے ۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ ان صوبوں میں جہاں کانگرس کی حکومت ہے، ہندوؤں کے حوصلے بہت بڑھ گئے ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ اگر مسلمانوں کو انھوں نے ستایا تو حکومت ان کی مدد کرے گی ۔ یقیناً کانگرس حکومت نے کبھی سرکاری طور پر اس کا اعلان نہیں کیا کہ وہ دوسری قوموں کے مقابلہ میں ہندوؤں کا ساتھ دے گی لیکن اس کے عمل سے یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے ۔ اس باب میں سب سے بڑا الزام جو کانگرس حکومتوں پر قائم کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ان کی پیدا کی ہوئی ذہنیت مسلمانوں کے ساتھ اتحاد کے بجائے اور زیادہ افتراق کی صورتیں پیدا کرتی چلی جا رہی ہے ۔ یہ ہم اس سے پہلے بھی کئی بار لکھ چکے ہیں اور اب پھر اس کا اعادہ کرتے ہیں کہ مسلمانوں کی تہذیب و معاشرت ہندوؤں سے بالکل مختلف ہے اور ہندوؤں نے اگر ان کی خصوصیات قومی کو ملحوظ نہ رکھا تو اتحاد ناممکن ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ اہم مسئلہ زبان کا ہے لیکن بدقسمتی سے اسکو بہت معمولی سمجھا جاتا ہے ۔ آل انڈیا کانگرس کمیٹی اعلان کرتی ہے کہ وہ ایک مشترک زبان "ہندوستانی" کے نام سے رائج کرنا چاہتی ہے جو اردو و ہندی رسم الخط دونوں میں لکھی جائے گی۔ لیکن کانگرس حکومتوں کو جو مطلب اس کا بتایا جاتا ہے وہ کچھ اور ہے ۔ چنانچہ ہمارے صوبہ کی حکومت کا طرز عمل ملاحظہ ہو کہ جب کسی مضمون یا قانون کا ترجمہ انگریزی سے ہندوستانی میں کیا جاتا ہے تو اردو میں علیحدہ او

ہندی میں علیحدہ، یعنی ان دونوں ترجموں میں صرف رسم الخط کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ الفاظ کا بھی ہوتا ہے اور ایسا نمایاں اختلاف کہ دونوں ترجمے دو مختلف زبانوں کے معلوم ہوتے ہیں۔ کیا مشترک زبان پیدا کرنے کی یہی صورت ہوا کرتی ہے۔

ہندوستانی مشترک زبان کی خصوصیت صرف یہ ہونی چاہئے کہ ہر شخص اس کے الفاظ کا مفہوم آسانی سے سمجھ سکے خواہ وہ الفاظ عربی فارسی کے ہوں یا انگریزی و سنسکرت کے۔ لیکن ہمارے صوبہ کی کانگرسی حکومت نے ہندوستانی "زبان" کا معیار یہ قرار دیا ہے کہ ہر لفظ جو فارسی یا عربی الاصل ہے خارج کردینے کے قابل ہے خواہ وہ کتنا ہی عام فہم کیوں نہ ہو۔ اس سے بحث نہیں کہ ان کے تجویز کئے ہوئے ترجمے مقبول ہوئے یا نہیں، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ وہ کیا ذہنیت تھی جس نے انھیں اس گل افشانی پر مجبور کیا۔

یہ حال ہے ارکانِ وزارت اور اکابر کانگرس کے تعصب کا جو کونسل چیمبر کے ہال میں دن دہاڑے برتا جارہا ہے اور اسی سے آپ کو اندازہ ہوسکتا ہے کہ دفاتر میں جو پہلے ہی سے مسلمانوں کے خلاف ریشہ دوانیوں کا مرکز بنے ہوئے ہیں کیا کچھ نہ ہوتا ہوگا۔ کانگرس کی وزارت سے پہلے جب کسی مسئلہ میں مجسٹریٹ ضلع کی رپورٹ استناداً پیش کی جاتی تھی تو کہا جاتا تھا کہ اس رپورٹ کا کیا اعتبار، لیکن آج جب بدامنی یا ہندو مظالم چھپانے کی ضرورت ہوتی ہے تو اسی مجسٹریٹ کی رپورٹ کو بطور سند پیش کیا جاتا ہے اور معترض کو مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اس کا یقین کرے۔

میں نے بہت غور کیا کہ ایسا کیوں ہے تو اس کا سبب سوا اس کے کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ مسلمانوں سے بالکل علیحدہ ہوکر اپنی حکومت قائم کرنا چاہتے ہیں اور ہندوستان میں اسی کو زندہ رہنے کا مستحق سمجھتے ہیں جو گاتیری کی جاپ کرسکتا ہے اور گائے کی پوجا ـــــ ہندو مہا سبھا اور اس جماعت میں اگر کوئی فرق ہے تو صرف یہ کہ وہ علی الاعلان مسلمانوں کی مخالف ہے اور یہ گھات سے کام لے رہی ہے۔

ـــــــــــ کانگرس بظاہر وفاق کی مخالف ہے، لیکن جب وقت آئے گا تو وہ ضرور اس میں شریک ہوجائے گی۔ گاندھی جی اور لارڈ لنتھگو کی ملاقات کا بھی یہی مقصود تھا اور اب مسٹر جینا سے جو گفتگو ہورہی ہے وہ بھی اسی غرض کی تکمیل کے لئے ہے۔ پھر ہوسکتا ہے کہ اس وقت مسلمانوں کو بعض مخصوص رعایتوں کا سبز باغ دکھا کر وفاق کے لئے راضی کرلیا جائے، لیکن اس سے مسلمانوں کو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہندوؤں کا زاویۂ نظر حکومت کے باب میں بدل گیا ہے۔ وہ اگر مستعمراتی آزادی پر راضی ہیں تو اس لئے کہ برطانیۂ عظمیٰ کی "کامن ویلتھ" سے متعلق ہوئے بغیر وہ یہاں اپنے ہندو راج کے خواب کو پورا ہوتے نہیں دیکھ سکتے اور وہ اس وقت کچھ کھونے کے بعد بھی یہ سودا کرنے کے لئے تیار ہوجائیں گے۔

تاریخِ اِسلام میں کنیزوں کا اثر و اقتدار

نیاز فتحپوری

ایک انسان کا دوسرے انسان کو غلام بنا کر رکھنا تاریخ انسانی کی نہایت قدیم یادگار ہے، اور اس کی ابتداء کا سراغ اس وقت سے چلتا ہے جب دو افرادِ انسانی میں سے ایک نے اپنے آپ کو قوی اور دوسرے نے ضعیف محسوس کرنا شروع کیا۔ غلامی نام ہے صرف قوت کے اعتراف کا اور قوت کا محبوب ترین شغلہ یہی ہے کہ وہ مغلوب و کمزور پر حکومت کرے، اس کو ستائے اور خدمت و چاکری کی صورت میں برابر اپنی قوت کا اعتراف کراتا رہے۔

اس لئے دنیا میں غلامی کی ابتدا اسی وقت سے ہوئی جب اول اول انسان میں قبائلی زندگی کا آغاز ہوا اور سردارانِ قبیلہ نے جنگ و مقابلہ کے بعد نتیجہ و نصرت کا خراج انسانی خدمت کو قرار دیا۔ پھر چونکہ تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ حرب و جنگ بھی ترقی کرتی رہی، اس لئے دنیا میں اسی نسبت سے غلامی کا رواج بھی وسیع ہوتا گیا۔ اول اول اسیرانِ جنگ کو غلام نہیں بناتے تھے بلکہ قتل کر ڈالتے تھے البتہ عورتیں محفوظ رکھی جاتی تھیں اور ان سے ہر طرح کی خدمت لی جاتی تھی۔ بعد کو یہ رواج اس قدر وسیع ہوا کہ زمانۂ امن و صلح میں بھی لوگ غلام بنائے جانے لگے اور دنیا کا کوئی ملک ایسا نہیں تھا جہاں یہ رسم قائم نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ قدیم مصریوں، اہل اشوریہ، ہندوؤں، چینیوں، یہودیوں، یونانیوں اور رومیوں وغیرہ تمام اقوام مشرق و مغرب نے مستقل بازار بردہ فروشی کے قائم کئے، جہاں دوسری اجناس کی طرح انسان کی خرید و فروخت بھی ہوتی تھی۔

اہل عرب عہد جاہلیت میں اسیرانِ جنگ کو بھی غلام بناتے تھے۔ اور ان کو بھی جنھیں وہ پڑوس کی قوموں سے خریدتے تھے۔ چنانچہ غلاموں کے تاجر حبش وغیرہ کی طرف سے لونڈی غلاموں کی ایک جماعت ہر موسم میں عرب لے جاتے تھے اور وہاں کے بازاروں میں فروخت کرتے تھے۔

قریش اس باب میں زیادہ مشہور تھے اور غلاموں کی تجارت وہ اسی طرح کرتے تھے جیسی دوسری چیزوں کی، چنانچہ اس قبیلہ کا سردار عبد اللہ بن جدعان عہد جاہلیت میں نہایت مشہور تاجر غلاموں کا مانا جاتا تھا۔ (المسعودی صفحہ ۲۸۲ جلد ۱)

وہاں غلام بطور ہدیہ کے بھی دیئے جاتے تھے اور دوسری ملکیت کی طرح وراثت میں بھی منتقل ہوتے تھے۔ جب کوئی شخص غلام خریدتا تھا تو اس کی گردن میں جانور کی طرح رسی ڈال کر گھر کو لے جاتا تھا۔ (المعارف لابن قتیبہ ص ۱۱۲)

قماربازی کے سلسلہ میں بھی بعض لوگ غلام بنائے جاتے تھے۔ چنانچہ ایک بار ابولہب اور عاصی ابن ہشام نے آپس میں جوا کھیلا اور شرط یہ قرار پائی کہ جو ہارے گا وہ دوسرے کا غلام ہو جائے گا۔ چنانچہ ابولہب جیتا اور اس نے عاصی بن ہشام کو غلام بنا کر اونٹ چرانے کی خدمت اس سے لی (الاغانی ص ۱۰۰ ج ۱)

جب اسلام کا آغاز ہوا تو بردہ فروشی کا عرب میں انتہائی عروج تھا اور دنیا کی تمام دوسری قوموں کی طرح یہ بھی پوری طرح اس لعنت میں مبتلا تھے۔ ظاہر ہے کہ کسی قوم کا رسم و رواج جو صدیوں سے چلا آ رہا ہے دفعتہً نہیں مٹایا جا سکتا۔ بلکہ آہستہ آہستہ رفتہ رفتہ اس میں اصلاح ہوتی ہے۔ اس لئے اسلام فوراً اس کو نہ بند کر سکتا تھا لیکن اس نے بعض اصول و قوانین ایسے پیش کئے کہ جن پر عمل کرنے سے اس مذموم رواج کا کم ہو جانا اور غلاموں کی حالت میں اصلاح کا رونما ہونا لازم تھا۔ چنانچہ بردہ فروشی کے دائرے کو تنگ کرنے کے لئے اسلام نے صرف انھیں لوگوں کو غلام بنانے کی اجازت دی جو اسیرانِ جنگ کی حیثیت سے ہاتھ آئیں اور جو نہ مسلمان ہوں نہ جزیہ ادا کریں۔ ہر چند یہ صورت بردہ فروشی

کی وسعت کو کم کرنے والی تھی۔ لیکن پھر بھی مسلمانوں کی فتوحات کے ساتھ ساتھ اس کو وسیع ہونا تھا، اور ہوئی چنانچہ بعض جنگوں میں ایک ایک سپاہی کو سو سو غلام اور سو سو کنیزیں تقسیم ہوئیں اور امراء و سرداران کو ہزار ہزار۔ خلیفۂ ثالث حضرت عثمان ہزار غلاموں کے مالک تھے واقعۂ حرہ کے بعد ایک ایک درہم میں لونڈی غلاموں کو فروخت کیا گیا۔ غلاموں کی کثرت کا ایک سبب عہد اسلام میں یہ بھی تھا کہ بربر کے بعض ذمی جزیہ کے عوض غلاموں ہی کو پیش کرتے تھے۔

اسلام نے ایک طرف غلامی کا دائرہ تنگ کرنے کی کوشش کی تو دوسری طرف ان کی تعلیم و تہذیب کی ہدایت کر کے سوسائٹی میں ان کے مرتبہ کو بلند کرنا چاہا۔ چنانچہ رسول اللہ کا ارشاد ہے:۔

من کانت لہا جاریۃ فعلمہا و احسن الیہا و تزوجہا

کان لہا اجران .... اجرا بالزواج و التعلیم و اجر

بالعتق۔

(یعنی اگر کوئی شخص اپنی کنیز کو تعلیم دے گا، اس کے ساتھ اچھا سلوک کرے گا اور شادی کرلے گا تو اس کے لئے دو اجر ہیں ایک اجر نکاح و تعلیم کے عوض میں، دوسرا آزاد کرنے کے صلہ میں)

چنانچہ اسی تعلیم کا اثر تھا کہ غلاموں کو بلاد اسلامیہ میں وہی حقوق حاصل تھے جن سے آزاد لوگ متمتع ہوتے تھے اور معاملات میں اتنی رعایت ملحوظ تھی کہ ایک غلام کو بہ نسبت آزاد کے نصف سزا ملتی تھی۔

لونڈیوں کے ساتھ نکاح کرنے اور ان کو آزاد کر دینے کی ہدایت کرنا، اسلام کی بڑی زبردست حکمت تھی اور عربوں کے حالات افتاد طبیعت کو دیکھتے ہوئے اس سے بہتر طریقہ اس رسم قبیح کے انسداد کا کوئی اور ہو ہی نہ سکتا تھا، چنانچہ تاریخ اسلام میں کثرت سے ایسے واقعات ملیں گے کہ لونڈیوں سے نکاح کرنے کے بعد ان کی اولاد نے سوسائٹی میں کتنا عظیم مرتبہ حاصل کیا اور لوگوں نے کس قدر کثرت کے ساتھ غلاموں کو آزاد کیا۔

جہاں تک اسلام کی تعلیم کا تعلق ہے، کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس نے اس رسم کے دور کرنے کی پوری کوشش نہیں کی۔ البتہ سلطنت اسلامی نے اس ہدایت کی غایت کو نظر انداز کیا اور بردہ فروشی کا سلسلہ امارت و سیادت کی اور بہت سی ناجائز خواہشات کی طرح بدستور قائم رہا۔ تاہم اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ باوجود اس رسم کے قیام کے اس کی نوعیت بہت کچھ بدل گئی اور کنیز جو عہد اسلام سے قبل ایک جنس ناکارہ سمجھی جاتی تھی اس کی ذہنی و دماغی و معاشرتی ترقی کس حد تک پہنچ گئی

گذشتہ بیان سے معلوم ہوا ہوگا کہ عربوں میں بعد آغاز اسلام کنیزوں کی کثرت کا سبب فتوحات کی وسعت تھی کہ باوجود ہزاروں کی تعداد میں آزاد کر دینے کے بھی ایک کثیر تعداد ان کے پاس رہتی تھی۔ جب امارت و حکومت کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے تمدن و معاشرت کی تہذیب، جاہ و حشمت، شوکت و جلال میں ترقی ہوئی تو امراء و خلفاء کے حضور میں کنیزوں کے پیش کئے جانے کا دستور قائم ہو گیا گویا وہ بھی زر و جواہر کی طرح ایک چیز ہدیہ کے قابل سمجھی جاتی تھی۔ اگر معلوم ہوتا تھا کہ کس امیر کو صناعت کی طرف توجہ ہے تو اس کے سامنے صناع کنیز پیش کی جاتی تھی اور اگر جمال و غنا کی طرف کوئی خلیفہ مائل ہوتا تھا تو انھیں خصوصیات کی حامل کنیز ڈھونڈی جاتی۔ رفتہ رفتہ یہ دستور بہت وسیع و عام ہو گیا اور عہد بنی عباس میں تو اس کے تمام جمالیاتی پہلو کھل کر رہ گئے۔

کنیزوں کے ساتھ جب خلفاء نکاح کر لیتے تھے تو انھیں آزاد کر دیتے تھے اور پھر ان کا مرتبہ بلند ہو جاتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ متوکل کے پاس ۴۰۰۰ کنیزیں تھیں (المسعودی ص ۲۷۹ ج ۲) اور ہارون الرشید کے پاس ۲۰۰۰، جن میں سے ۳۰۰ ارباب

نشاط میں شامل تھیں۔ ساز وگانے بجانے کی ماہر تھیں۔ الاغانی ص ۸۸ ج ۲) محض زینت وآرائش اور نمائش جاہ وجلال کے لئے بھی کنیزوں کو رکھا جاتا تھا چنانچہ زبیدہ اور اُم جعفر برمکی کے پاس ہزاروں کنیزیں صرف اس لئے تھیں کہ ان سے شان وشوکت کا اظہار ہو۔

جب فتوحات کا سلسلہ محدود ہوگیا اور لڑائیاں بند ہوئیں تو کنیزوں کی فراہمی بھی کم ہونے لگی۔ لیکن چونکہ لوگ ان کے رکھنے کے عادی ہوگئے تھے اس لئے ایک جماعت بردہ فروشوں کی پیدا ہوگئی جو بلاد ترک وصقالبہ، ہند، آرمینیا، روم، اور افریقہ وغیرہ سے نوجوان لڑکیاں کسی نہ کسی طرح لاتے تھے اور یہاں فروخت کرتے تھے۔

اس تجارت کے لئے یہاں بڑے بڑے بازار قائم تھے جہاں کنیزوں کی خرید وفروخت نہایت کثرت سے ہوتی تھی۔ بغداد کا بازار اس باب میں خاص اہمیت رکھتا تھا۔ یہ بہت کھلے ہوئے میدان میں تھا اور اس کا نام "سوق الرقیق" یا "سوق النخاسین" تھا۔ اس میں متعدد مکان، دوکانیں اور احاطے تھے جہاں مختلف ملکوں کی کنیزیں، عمر ورنگ، زبان ولباس، تہذیب وعلم کے لحاظ سے علیحدہ علیحدہ رکھی جاتی تھیں۔ یوں تو یہاں سرکیشیا، روم، جارجیا، صقلبیہ، ایران، ارمنیا اور حبش وغیرہ تمام اطراف ملک کی کنیزیں آتی تھیں، لیکن سب سے زیادہ قیمتی وہ کنیزیں ہوتی تھیں جو مدینہ، طائف، بصرہ، کوفہ، بغداد ومصر سے حاصل کی جاتی تھیں، کیونکہ یہ نہایت ہی شیریں کلام اور حاضر جواب ہوتی تھیں۔

اس بازار کا ایک حصہ صرف ان کنیزوں کے لئے وقف تھا جو بالکل تازہ وارد ہوتی تھیں اور غیر تربیت یافتہ حالت میں فروخت کردی جاتی تھیں۔ بالکل عریاں حالت میں لائی جاتی تھیں۔ اس حال میں کہ ان کے بال کھلے ہوتے تھے اور زینت وآرائش کا کہیں نام نہ ہوتا تھا۔ اس سے مقصود یہ تھا کہ ان کا طبعی حسن جو صنعت آرائش سے علیحدہ ہو، ہر شخص کو معلوم ہوسکے۔ بڑے بڑے تاجران کی شکل وصورت، رعنائی ودلکشی کا اندازہ کرکے مختلف داموں میں خرید لیتے تھے۔ چنانچہ عہد اسلام کی بہت سی مشہور ماہر موسیقی، صاحب علم وفضل اور سیاست داں عورتیں انھیں کنیزوں سے تعلق رکھتی تھیں۔

اول اول جب یہ بازار میں آتی تھیں تو ان کی وحشت وخشونت کا وہی عالم ہوتا تھا جو ایک نوگرفتار ہرنی کے اضطراب کا لیکن جب تعلیم وتربیت کے بعد، مکلف لباس سے آراستہ، اور فن دلربائی کی گھاتوں سے واقف ہوکر ہاتھ میں رباب، زبان پہ نغمۂ شیریں[1] نگاہوں میں دلربایانہ افسوں اور جسم میں حرکات رقصیہ کا لوچ لئے ہوئے نکلتیں تو طبقۂ امراء میں تہلکہ مچ جاتا اور وہی کنیزیں جو چند درہموں میں خریدی گئی تھیں لاکھوں میں فروخت ہوتی تھیں۔

اگر نفس بردہ فروشی کی کراہت سے قطع نظر کرکے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اہل عرب کنیزوں کے ساتھ جو سلوک کرتے تھے وہ ان کے قوائے ذہنیہ کو تباہ کرنے والا نہ تھا بلکہ ان کو مہذب وشائستہ بنانے والا تھا۔ اس سلسلے میں جس قدر وحشی وناتراشیدہ عورتیں زیور علم وفضل سے آراستہ کی گئیں ان کا شمار مشکل ہے اور انھیں کنیزوں میں جیسی جیسی صاحب علم وفضل عورتیں ہوئیں اور خود ان کے بطن سے جیسے جیسے خلفاء عظام اور علماء کرام پیدا ہوئے ان کے حالات سے تاریخ عرب کے صفحات مالامال ہیں۔

---

[1] ان کے تغزل وغنا کا صحیح رنگ کیا تھا اس کا اندازہ اس وقت کے گیتوں سے ہوسکتا ہے۔ صاحب آغانی نے جا بجا ان گیتوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے دو نہایت مشہور ومحبوب وہ تھے جن کی ابتدا ان فقروں سے ہوتی ہے "من کان لنا، لنا لہ"، (یعنی جو ہمارا ہے ہم اس کے ہیں) "وضع الخد للھوی عز" (فرط محبت سے گال پہ گال رکھ دینا کس قدر پیاری بات ہے)

ان بازاروں میں کنیزیں علی العموم نیلام کی صورت سے فروخت کی جاتی تھیں یعنی جب کنیزوں کے خریدار خواہ وہ امراء ہوں یا تجار جمع ہو جاتے اور بازار مختلف ممالک کی کنیزوں سے بھر جاتا تو کنیزیں فروخت کرنے والے کھڑے ہو جاتے اور نہایت بلند آواز سے اپنی کنیزوں کی تعریف ان الفاظ میں کرتے:-

یا تجار، یا ارباب الاموال، ما کل مدورة جوزة و
کل مستطیلة موزة ولا کل حمراء لحمة ولا کل بیضاء
شحمة ولا کل صہباء خمرة ولا کل سمراء تمرة یا تجار
ھذہ الدرة الیتیمة التی لا تفی الاموال لھا بقیمة بکم
تفتحون باب الثمن"

(اے تاجرو، اے دولتمندو، نہ ہر گول چیز اخروٹ ہوتی ہے، نہ ہر مستطیل چیز کیلا۔
ہر وہ چیز جو سرخ ہے گوشت نہیں کہلاتی اور نہ ہر سپید چیز چربی۔ اس طرح نہ ہر صہبا شراب
ہوتی ہے اور نہ ہر زرد چیز کھجور۔ اے تاجرو، یہ ایک بے بہا موتی ہے کہ زر خطیر بھی اس کی قیمت
نہیں ہو سکتا۔ پھر بتاؤ کہ تم کیا قیمت اس کی لگاتے ہو)

اس آواز پر لوگ چاروں طرف سے گھیر لیتے اور بولی شروع ہو جاتی۔ کوئی چار ہزار دینار کہتا تو کوئی پانچ ہزار، کسی طرف سے چھ ہزار کی آواز آتی اور کہیں آٹھ ہزار کی الغرض اخیر میں سب سے زیادہ قیمت لگانے والا وہ دُر بے بہا پا جاتا اور اپنے گھر کو چلا جاتا۔

یہ بھی قاعدہ تھا کہ (قدیم اہل رومہ کی طرح) غلاموں اور کنیزوں کو کسی بلند جگہ پر کھڑا کر دیتے اور لوگ آ آ کر انھیں دیکھتے اور ہاتھوں سے چھوتے۔ چونکہ یہ لوگ لونڈی غلاموں کے عیوب کو بالکل اسی طرح چھپاتے تھے، جیسے گھوڑوں کے عیوب چھپائے جاتے ہیں اس لئے خریدار کو یہ حق بھی حاصل ہوتا تھا کہ وہ ان کو بالکل عریاں حالت میں دیکھ سکے۔

اہل عرب نے مختلف ممالک کی کنیزوں کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات متعین کر کے اس موضوع پر متعدد کتابیں لکھی ہیں چنانچہ وہ کہا کرتے تھے کہ اگر نجابت کی جستجو ہے تو فارس کی لونڈیاں لی جائیں۔ اگر خدمت مقصود ہے تو رومہ کی کنیزیں تلاش کی جائیں۔ اسی طرح کھانا پکانے کے لئے حبش کی کنیزیں اور بچوں کی تربیت و رضاعت کے لئے آرمینیا کی لونڈیاں مخصوص سمجھی جاتی تھیں۔ حسن ظاہری کے لحاظ سے چہرہ ترکی کا، جسم روم کا، آنکھیں حجاز کی، کمر یمن کی پسند کرتے تھے۔

حال ہی کی بات ہے کہ بردہ فروشی کے انسداد سے قبل آستانہ، دمشق، قاہرہ وغیرہ کے بازاروں میں سرکیشیا کی کنیزیں عام طور پر بالکل عریاں حالت میں فروخت کی جاتی تھیں۔ بعد کو جب ایک بین الاقوامی قانون اس تجارت کے خلاف ہر جگہ نافذ ہو گیا تو لوگ خفیہ طور پر اپنے گھروں میں اس تجارت کو جاری رکھا۔

قدیم زمانے میں بھی کوئی قوم بردہ فروشوں کو اچھی نگاہ سے نہ دیکھتی تھی۔ لیکن اسلام نے جس قدر اس پیشہ کی حقارت کی ہے شاید کسی نے نہیں کی۔ رسول اللہ کا ارشاد تھا کہ التجارة فی الرقیق محقة" (یعنی بردہ فروشی قوم کو تباہ کرنے والی ہے) کتاب الولید میں بردہ فروش اور شیطان کو ایک مرتبہ میں رکھا ہے۔ اسی لئے عساکر اسلامیہ کے ساتھ ان تاجروں کے رہنے کی سخت ممانعت تھی تاکہ وہ دشمن کے بچوں کو پکڑ کر غلام نہ بنائیں اور ان کی عورتوں کو اہل لشکر کے سامنے پیش نہ کر سکیں جیسا کہ اہل ہمہ

کا دستور تھا۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ بغداد اس تجارت کا بہت بڑا مرکز تھا اور جمیل ترین کنیزیں یہیں کے بازار میں آتی تھیں اور بہایت گراں قیمت میں فروخت ہوتی تھیں۔ ان کنیزوں کی تعلیم و تربیت کا بڑا اہتمام کیا جاتا تھا۔ تاجر اور خصوصیت کے ساتھ اس عہد کے مشہور مغنی کسی کنیز کو اس کا ذہین قیافہ دیکھ کر خرید لیتے، پھر اس کو قرآن حفظ کراتے ادب و نحو کی تعلیم دیتے، منزلی تہذیب سکھاتے، اشعار یاد کراتے، موسیقی کا ماہر بناتے اور پھر بازار میں لاکر سوکے ہزار وصول کرتے۔ خوبصورت کنیزوں کو موسیقی کی تعلیم دینے کا بہت رواج تھا کیونکہ وہ کنیزیں جن میں ان دونوں کا اجتماع ہوتا۔ بیش بہا چیز سمجھی جاتی تھیں علی الخصوص مولدات (یعنی مکہ و طائف وغیرہ کی کنیزیں) کہ ان کی گرانی کی تو کوئی انتہا نہ تھی۔

ایک مرتبہ ہارون الرشید نے ایک کنیز کی قیمت ایک لاکھ دینار ادا کی (ابن خلکان ص ۲۰۶ ج ۱) اسی طرح سلیمان بن عبدالملک کے بھائی سعید نے اپنی مشہور کنیز ذلفاء کی قیمت ستر ہزار دینار ادا کی۔ (الطبری ص ۴۳ ج ۲) جعفر برمکی نے ایک کنیز ۴۰ ہزار دینار میں خریدی (العقد الفرید ص ۳۰۲ ج ۳) ہارون الرشید نے عنان خلافت ہاتھ میں لینے کے بعد سب سے پہلا حکم یہ نافذ کیا کہ فلاں کنیز ایک لاکھ دینار میں خرید کر لی جائے۔ اس کے وزیر یحییٰ بن خالد نے عذر کیا، رشید اس پر برہم ہوا تو یحییٰ نے بیت المال کی تمام چیزوں کو فروخت کرکے ۱۵ لاکھ درہم کی صورت میں اس کمرہ کے اندر رکھوا دیا جہاں سے خلیفہ گذرا کرتا تھا۔ اس ترکیب سے خلیفہ کو معلوم ہوا کہ اس نے کنیز کے خریدنے میں کتنا بے جا صرف کیا تھا۔

ایک بار امین نے جعفر بن ہادی کو حکم دیا کہ ایک کنیز جس کا نام بذل تھا خرید لیا جائے۔ جعفر نے انکار کیا تو امین نے برہم ہوکر دوسرا حکم دیا کہ سونے کے برابر اس کو وزن کرکے قیمت ادا کی جائے۔ چنانچہ اس کی تعمیل ہوئی اور دو کرور درہم ادا کئے گئے۔

عہد بنی امیہ و بنی عباس میں کنیزوں کا مرتبہ اس قدر بلند ہوگیا تھا اور اتنا زبردست اثر ان کا خلفاء پر قائم تھا کہ حکومت و سلطنت گویا انھیں کے ہاتھ میں تھی۔

چنانچہ یزید بن عبدالملک کا عشق حبابہ کے ساتھ اور رشید کا ذات الخال کے ساتھ جیسی کچھ شہرت رکھتا ہے سب پر ظاہر ہے رشید کی ماں خیزران خود کنیز تھی۔ اسی طرح خلیفہ مقتدر کی ماں سیدۃ الترکیہ لونڈی تھی لیکن جو اثر ان کا سیاسیات وقت پر تھا وہ کسی سے مخفی نہیں۔

الغرض عہد اسلام میں کنیزوں کے اثر و نفوذ اور قوت و اقتدار کا یہ عالم تھا کہ ان کے متعلق یہ کہنا کہ وہ خلفاء کی لونڈیاں تھیں درست نہیں، بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ خلفاء ان کے غلام تھے۔

پاکستان کا موجودہ اخلاقی موقف

(پروفیسر) لطیف صدیقی

انسانی تاریخ کے جس دور سے ہم گزر رہے ہیں وہ بیک وقت انسانی تاریخ کا بہترین دور بھی ہے اور بدترین دور بھی۔ اس دور کی بیشتر برکتیں مغربی قوموں کے حصے میں آئی ہیں اور بیشتر لعنتیں مشرقی قوموں کے حصے ہیں۔ مشرق کی جو قومیں سیاسی اقتصادی اور تہذیبی نقطۂ نظر سے حد درجہ خستہ حال ہیں اس میں پاکستانی قوم بھی شمار کی جاسکتی ہے بشرطیکہ قومی وقار کا جھوٹا احساس مانع نہ آئے۔ پاکستان کو دنیا کی بعض غیر ترقی یافتہ اور پس ماندہ قوموں سے بہتر کہا جاسکتا ہے اور ثابت کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ موازنہ کچھ ایسا ہوگا جیسا کہ داغ کے اس شعر میں ہے ؎

حقیقت میں ہو تم دنیا سے اچھے
حقیقت میں مگر دنیا ہی کیا ہے

بدترین کے مقابلے میں اپنے آپ کو اچھا یا بہتر کہہ لینا خود اطمینانی کے تقاضوں کو پورا کرسکتا ہے لیکن حقیقت پسندی کے مطالبات کو ہرگز مطمئن نہیں کرسکتا۔ قومی اعتبار سے ہم پاکستانیوں کی سب سے بڑی کمزوری غالباً یہ ہے کہ ہم حقیقت پسند نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم میں سے جب کوئی شخص ملک کی بدحالی اور قوم کی سست رفتاری کا رونا روتا ہے تو اس بدحالی اور سست رفتاری کو قومی بدبختی اور کند ذہنی کا نتیجہ تسلیم کرنے کی بجائے یہ کہہ کر اپنے آپ کو جھوٹی تسلی دے لیتے ہیں کہ ابھی پاکستان کی پیدائش کو دن ہی کتنے ہوئے ہیں۔ پھر یہ کہ جب پاکستان کا قیام عمل میں آیا تھا تو ہمارے پاس کچھ بھی نہ تھا اب خدا کے فضل سے بہت کچھ ہے۔ شروع میں ہمارے پاس دفتروں کے لئے میزیں اور کرسیاں تک نہیں تھیں اب ہر شعبہ کا شاندار دفتر موجود ہے۔ جہاں پہلے کپڑے کی چار ملیں تھیں وہاں اب بیس ملیں ہیں وعلیٰ ہذالقیاس۔ لیکن ہم اس بات پر غور نہیں کرتے کہ ہماری طرح دنیا کی بعض اور قوموں نے بھی آج سے دس پندرہ سال پہلے از سر نو زندگی شروع کی تھی ان کے پاس بھی آج سے دس پندرہ سال پہلے کچھ نہیں تھا یا کچھ نہیں رہ گیا تھا۔ پھر بھی وہ کہاں ہیں اور ہم کہاں۔ مثلاً جرمنی، جاپان، روس اور چین کو لے لیجئے۔ فیلڈ مارشل مونٹ گومیری اپنی کتاب An approach to sanity میں لکھتے ہیں "ماسکو اب اس شہر سے بہت مختلف ہے جب میں وہاں جنوری ۱۹۴۷ء میں گیا تھا۔ ان دنوں پوری روسی قوم ہٹلری جنگ کی آزمائشوں اور مصیبتوں سے نکل رہی تھی۔ ۱۹۴۱ء کے جرمن حملے اور جنگ سے پیدا ہونے والی تباہی نمایاں تھی۔ لوگ نہایت معمولی کپڑے پہنے ہوئے تھے۔ خوراک کی بڑی قلت تھی۔ مکانوں کی صورت حال حد درجہ بری تھی اور یہ مسئلہ تقریباً لاینحل معلوم ہوتا تھا۔ لندن واپس آکر میں نے برطانوی حکومت کو اطلاع دی کہ روس پندرہ بیس سال سے پہلے کوئی ایسی بڑی جنگ نہیں چھیڑ سکتا جس میں اس کی کامیابی کا کوئی امکان ہو۔ وہ زمانہ اسٹالن کی حکومت کا تھا۔ لوگ دل شکستہ اور خوف زدہ نظر آتے تھے لیکن اب (متذکرہ کتاب ۱۹۵۹ء میں چھپی) حالات بدل چکے ہیں، اسٹالن

...ملوکیت ختم ہو چکی ہے۔ اشیائے خوردنی کثرت سے دستیاب ہیں۔ بچے خوش نظر آتے ہیں۔ مکانوں کے مسئلے کو بڑی مستعدی کے ...اتھ حل کیا گیا ہے۔ بڑے بڑے شہروں میں فلیٹس کے بڑے بڑے بلوکس ابھر آئے ہیں۔ لوگ پہلے کی بہ نسبت بہت اچھے ...پڑے پہننے لگے ہیں۔"

تو یہ اس روس کا حال ہے جو دوسری جنگ عظیم میں بالکل تباہ و برباد ہو گیا تھا۔ نہ صرف یہ کہ وہ دس بارہ سال کے اندر ...تصادی طور پر بحال ہو گیا بلکہ گزشتہ سترہ اٹھارہ سال کے اندر وہ دنیا کی دو عظیم ترین سیاسی اور فوجی قوتوں میں شمار ہونے لگا ...ہے۔ جرمنی جس کے حصے میں نہ صرف تباہی آئی تھی بلکہ شکست بھی اسی پندرہ سولہ سال کے اندر دنیا کا نہایت خوش حال ملک بن ...یا ہے۔ میں ڈھاکے کے جرمن کلچرل انسٹیوٹ کو دیکھتا ہوں تو ایسا لگتا ہے کہ جرمن امریکہ سے بھی زیادہ دولت مند ہے۔

چین جس کی سیاسی عمر پاکستان سے بھی کم ہے اور جس کی آبادی پاکستان سے سات گنی زیادہ ہے وہ اسی چودہ پندرہ سال ...کے اندر دنیا کی تیسری بڑی قوت بننے کی دھمکی دے رہا ہے۔ جاپان بھی دوسری جنگ عظیم کے ملبے سے نکل کر دنیا پر چھا جانے کی ...وشش میں مصروف ہے۔ یعنی جس طرح یہ تینوں ملک اپنے بنیادی مسائل کو کم سے کم عرصے میں حل کر کے جس قدر آرام و آسائش ...کی زندگی بسر کر رہے ہیں اس کا عشر عشیر بھی پاکستان کو حاصل نہیں۔ آخر اس کی وجہ ؟

ہماری محرومیوں کا بنیادی سبب یہ نہیں کہ ہمیں ہندوستان کے مقابلے میں امریکی امداد کم مل رہی ہے۔ غالباً ہماری ساری پستی کا راز یہ ہے کہ ہمارے اندر اجتماعی ترقی کا جذبہ ہی نہیں ہے۔ ہر شخص ذاتی ترقی، ذاتی خوش حالی اور ذاتی کامیابی کے لئے کوشاں ہے ...وگ انفرادی طور پر ترقی اور کامیابی کی لمبی لمبی جست ضرور لگا رہے ہیں۔ لیکن ملک میں اجتماعی ترقی اور اجتماعی خوش حالی نایاب ہے ...واقعہ یہ ہے کہ پاکستان جس قدر ابتری کے دور سے گذر رہا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ خواب دیکھنے والے اسی ملک میں خلافت ...راشدہ تک کے دور کو واپس لانے کا خواب دیکھ رہے ہیں لیکن جو لوگ خواب دیکھنے کی صلاحیت سے محروم ہیں انھیں ایسا ...محسوس ہو رہا ہے جیسے وہ کسی ملک میں نہیں جنگل میں رہ رہے ہیں کیونکہ یہاں کسی متمدن ملک سے زیادہ جنگل کے قوانین ...کارفرما ہیں۔ وہ کونسی برائی ہے جس کی روک تھام کے لئے پاکستان میں قانون موجود نہیں۔ لیکن وہ کونسی برائی ہے جو اس ...قانون کے باوجود کثرت کے ساتھ قومی پیمانے پر کہیں چھپ کر اور کہیں کھل کر عمل میں نہیں آ رہی ہے۔ یہ بات سننے میں تو اچھی ...معلوم نہیں ہوتی لیکن کہے بغیر چارہ بھی نہیں کہ ہم پاکستانی ایک غیر صالح قوم ہیں۔ قانون شکنی کی عادت ہم میں اس درجہ راسخ ...ہو چکی ہے کہ جب تک قانون ہمیں نہ توڑ دے ہم قانون کو توڑنے سے باز نہیں آ سکتے۔ ہم تہذیب و شائستگی کی اس سطح سے ...بہت دور ہیں جہاں آدمی کو انسان بنانے کے لئے تعلیم و تبلیغ کافی ثابت ہو سکتی ہے۔ اگر ہم کسی جرم سے توبہ کریں تو اس لئے ...نہیں کہ توبہ کرنے سے عام لوگوں کو فائدہ پہنچے گا بلکہ اس لئے کہ توبہ نہ کرنے سے ہمیں شدید نقصان پہنچنے کا احتمال ہے۔ ایسی ...صورت میں ضرورت اس بات کی ہے کہ پاکستانی سماج جن برائیوں میں مبتلا ہے ان کی سزائیں سخت سے سخت تر کی جائیں ...اور جرم و سزا کے درمیان وقت کے فاصلے کو کم سے کم کیا جائے۔

صحیح معنی میں مہذب قوم تو وہی ہے جو قوانین کی پابندی پولس کے خوف سے نہیں بلکہ سماجی شعور کے تقاضے سے کرتی ...ہے لیکن ابھی ہم اس سماجی شعور سے بہت دور ہیں۔ اجتماعی ذمہ داری کا احساس دو ہی طریقے سے پیدا کیا جا سکتا ہے۔ تعلیم ...کے ذریعے سے اور تعزیر کے ذریعے سے۔ ہمارے یہاں کہنے کو تعلیم و تعزیر دونوں موجود ہیں لیکن روزمرہ زندگی میں اثر ...نہ اس کا ہے نہ اس کا۔ سبب یہ ہے کہ تعلیم ناقص ہے اور تعزیر ناکافی۔

اسکولوں میں یا کجن اور کالجوں میں سیوکس پڑھنے کے باوجود طلبہ میں نہ ہائجنک سینس نظر آتا ہے نہ سیوک سنس۔ رات کے وقت بغیر لائٹ کے سائیکل چلانے والوں یا قانونی ہدایت کے برعکس غیر معمولی رفتار سے اسکوٹر، کار، ٹیکسی اور بس چلانے والوں کو سزا ملتی ہے لیکن ایسی کہ ان کی عادت میں کوئی فرق پیدا نہیں ہونے پاتا۔

انسان کی سب سے بڑی کمزوری عادت کی غلامی ہے۔ جب وہ کسی چیز کا عادی ہو جاتا ہے تو اپنی عادت کے نقصانات کو ترکِ عادت کے فوائد پر ترجیح دینے لگتا ہے ہم پاکستانیوں کو جرائم کی عادت پڑ گئی ہے۔ ہم پر وعظ و نصیحت اور تعلیم و ترغیب کا کوئی اثر نہیں ہو سکتا۔ نفسیاتی طریقے سے برائیوں کے علاج کا قایل تو میں ضرور ہوں لیکن جب پوری قوم مریض یا مریضہ کی حیثیت رکھتی ہو۔ تو اتنے وسیع پیمانے پر نفسیاتی طریق علاج کا استعمال انسانی طور پر ممکن ہی نہیں۔

ان حالات میں مجھے ایسا لگتا ہے کہ اگر ہم مجرمانہ عادتوں کو ترک کر سکتے ہیں تو صرف آئینی سختی کے ڈر اور سزا کے اثر سے، شروع شروع میں تو ہم قانون کی پابندی خوف سے کریں گے بعد میں یہ پابندی عادت بن جائے گی اور اس عادت کے فوایدہم پر روشن ہوتے جائیں گے۔ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ آج سے کئی سال پہلے ڈھاکے میں جب یہ حکم نافذ کیا گیا کہ بسوں پر سوار ہونے والے قطار بنا کے کھڑے ہوں تو لوگ اس حکم کی پابندی پر آمادہ نہیں تھے لیکن جب پولس نے اپنے ڈنڈے سے کام لینا شروع کیا تو لوگوں کو قطار میں کھڑا ہونا آ گیا۔ اب بس اسٹینڈ پر پولس کے نہ ہونے کے باوجود لوگ قطار میں اپنی جگہ پر آ کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ جب مارشل لا نافذ ہوا تو ایک حکم یہ صادر کیا گیا کہ جس شخص کے گھر کے سامنے گندگی دیکھی جائے گی اس سے وہ گندگی صاف کرائی جائے گی۔ اس حکم کا اثر یہ نظر آیا کہ مارشل لا کے ابتدائی دور میں ہر محلہ صاف ستھرا نظر آنے لگا۔ بعد میں چونکہ مارشل لا خود ڈھیلا پڑ گیا۔ اس لئے پرانی عادتیں واپس آ گئیں۔ لوگ بسوں میں مقررہ تعداد سے زیادہ سوار ہونے لگے۔ بسوں میں بیڑی سگریٹ پینے لگے۔ بسوں کی رفتار قانون کی ہدایت کی بجائے ڈرائیور کے موڈ کی پابند ہو گئی۔ رات کے وقت سائیکلیں بغیر لائٹ کے چلائی جانے لگیں۔ بازاروں میں کھانے پینے کی چیزیں بھنبھناتی مکھیوں کے سایے میں بکنے لگیں۔ دفتر جانے آنے میں اوقات کی پابندی ختم ہو گئی۔ غرض کہ وہ سب کچھ ہونے لگا جو ہوتا آیا تھا۔ لوگوں کو یقین ہو گیا کہ جب مارشل لا بھی ان کا کچھ نہ بگاڑ سکا تو پھر اور کوئی کیا بگاڑ سکتا ہے۔

پولس اور مارشل لا کے ذکر سے یہ نہ سمجھئے کہ میں پولس راج اور مارشل لا کا حامی ہوں۔ میرا مقصد صرف اس بات پر زور دینا ہے کہ ہم برائیوں میں اس حد تک ڈوبے ہوئے ہیں کہ بغیر کسی خوف و خطر کے اچھی عادتیں اختیار کر ہی نہیں سکتے آپ نے دیکھا ہوگا کہ پولس والے اچانک کبھی کبھی رات کے وقت لائٹ کے بغیر سائیکل چلانے والوں پر حملہ کر دیتے ہیں چونکہ یہ حملہ سال بھر میں مشکل سے دو تین مرتبہ ہوتا ہے اس لئے سائیکل چلانے والوں پر اس حملے کا کوئی اثر نہیں ہوتا، (خود میں ایک مرتبہ اس حملے کی زد میں آ چکا ہوں اور مجھ پر اس کا کوئی اثر نہیں ہے) میرا خیال ہے کہ جب تک ہر شہر میں اور ہر شہر کی ہر شاہراہ پر کم از کم چھ مہینے تک مسلسل سائیکل چلانے والوں کے خلاف پولس کی یہ مہم جاری نہ رہے گی انھیں لائٹ کے ساتھ سائیکل چلانے کی عادت نہ پڑے گی۔

جہاں ہماری عادتوں کو ترک کرانے کے لئے باقاعدگی کے ساتھ مروجہ قانون پر عمل درآمد کی ضرورت ہے وہاں بعض عادتوں کا خاتمہ کرنے کے لئے قانون کو سخت تر بنانے کی بھی ضرورت ہے۔

دورِ حاضر میں سزائے موت کے خلاف اکثر ملکوں میں تحریکیں چل رہی ہیں۔ سزائے موت کے خلاف جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں

ان میں سے بعض یقیناً بہت وزنی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات قانون کی موشگافی مجرم کی بجائے کسی معصوم کو سزائے موت دلوادیتی ہے۔ لیکن اس اتفاقی اور امکانی ناانصافی کے باوجود میں بعض وجوہ کے پیش نظر سزائے موت کو باقی رکھنے کا حامی ہوں بلکہ میرا یہاں تک خیال ہے کہ پاکستان جیسے غیر ترقی یافتہ ملک میں اگر حبس دوام یا طویل قید یا بھاری جرمانے کی جگہ سزائے موت دی جائے تو سنگین جرائم کی روک تھام موثر طریقے پر ہو سکے گی۔

تقریباً ایک دو سال ہوئے کسی اخبار میں یہ خبر نظر سے گذری تھی کہ ماسکو میں دو کاروباری آدمیوں کو جنہوں نے اشیائے خوردنی میں کچھ ملاوٹ کی تھی گولی سے اُڑا دیا گیا۔ قانون داں حضرات کہہ سکتے ہیں کہ یہ سزا جرم کے متناسب نہیں۔ بحث و مباحثے کے لئے اس اعتراض میں بڑی جان ہے مگر یہ بات واضح ہے کہ دو آدمیوں کو عبرت ناک سزا نے پوری سوسائٹی کو ایک طویل عرصے کے لئے اس قسم کے گندے اور مضر عناصر سے محفوظ کر دیا۔

سماج کو سماجی برائیوں سے محفوظ کرنے اور رکھنے کے لئے اگر بعض افراد کو ان کے جرائم سے زیادہ سزا مل جائے تو کوئی مضائقہ نہیں بلکہ ایسی صورت میں جبکہ متناسب سزا کارگر نہ ہو تو غیر متناسب سزا نہ صرف مناسب ہے بلکہ ضروری بھی۔

پاکستانی اخباروں میں آئے دن خبریں چھپتی رہتی ہیں کہ اشیائے خوردنی میں ملاوٹ کی وجہ سے اتنے افراد مفلوج ہو گئے۔ دو بس ڈرائیوروں کی دوڑ کے باعث دو بسوں میں تصادم ہو گیا اور بیسیوں مسافر مجروح یا ہلاک ہو گئے۔ فلاں فلاں شہر میں چھوٹے چھوٹے لڑکے لڑکیاں ہر روز اغوا کئے جا رہے ہیں۔ میں نے ان خبروں کے ساتھ یا ان خبروں کے بعد کبھی یہ نہیں پڑھا کہ ملاوٹ، مسابقت اور اغوا کے مجرموں کو پھانسی کی سزا سنا دی گئی۔ زیادہ سے زیادہ چار پانچ سال کی قید ہوتی ہے اور بس نتیجہ یہ ہے کہ ان جرائم کا سلسلہ ایک دن کے لئے بھی نہیں رکتا۔

پاکستان کی انتظامی مشین کی ایک بہت بڑی خرابی اس مشین کے چلانے والوں کی رشوت ستانی ہے۔ غالباً پاکستان کی پہلی دستور ساز اسمبلی میں تقریر کرتے ہوئے قائد اعظم نے پوری قوم کو نہایت پر زور الفاظ میں اس کمزوری سے بچنے کی تلقین کی تھی۔ جو قوم اپنے خدا کے احکام اور رسولؐ کے ارشادات سے منحرف ہو گئی وہ اپنے قومی رہنما کی نصیحت کیا یاد رکھے گی۔ لیکن آج پاکستان کا حشر دیکھنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ قائد اعظم نے پاکستانیوں کو ان کی قومی زندگی کے آغاز ہی میں اس کی برائی سے کیوں متنبہ کیا تھا۔ شروع میں قوم رشوت کھاتی ہے بعد میں رشوت قوم کو کھاتی ہے۔ اب ہم رشوت کے دوسرے دور میں داخل ہو چکے ہیں۔ اس مرحلے پر اس قومی کینسر کا اگر کوئی علاج ہے تو یہی کہ رشوت خور کلرکوں اور سپاہیوں کو نہیں بلکہ دس پانچ بڑے بڑے عہدے داروں کو سر میدان گولی مار دی جائے۔ رات بھر میں دولت مند بننے کی ہوس نے پاکستانیوں کے ہر طبقہ کو رشوت خور بنا دیا ہے۔ ہماری قومی زندگی میں جو افراد اور ادارے اس کمزوری سے بالا تر ہیں ان میں زیادہ تر وہی افراد ہیں جو رشوت لینے کا طریقہ نہیں جانتے اور وہی ادارے ہیں جہاں رشوت کی مطلق گنجایش نہیں ہے۔ میں سمجھتا تھا کہ کم از کم ارباب تعلیم و تدریس یقیناً اس عیب سے مبرا ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ میرے کانوں نے جو کچھ سنا ہے اس کے بعد مجھے اس فخر کا بھی حق باقی نہیں رہا۔

جو لوگ انسانیت یا انسانی ہمدردی کے نام پر بدکرداروں کے ساتھ نرم سلوک کا مشورہ دیتے ہیں وہ شاید نہیں جانتے کہ وہ اپنی انسانیت یا انسانی ہمدردی کو کتنے غلط موقع پر صرف کر رہے ہیں۔ ایسے لوگ قوم کا خون چوسنے والوں کو معاف کر کے غیر محسوس طریقے پر قوم کی موت کا باعث بنتے ہیں۔ ایسے لوگ رشوت خوروں کا مسرا دینے اور چوروں کا

ہاتھ کاٹ ڈالنے کو انتہائی غیر انسانی فعل قرار دیتے ہیں لیکن رشوت خوروں اور چوروں سے قوم اور افراد قوم کو جو تباہ کن نقصانات پہنچ رہے ہیں ان کو محسوس نہیں کر پاتے۔ ایسے لوگ خاندانی منصوبہ بندی کو پیدا ہونے والے بچے کے قتل کا مترادف قرار دے کر اس منصوبے کی مخالفت کرتے ہیں لیکن انھیں ان بچوں کا خیال کبھی نہیں ستاتا جو نادار ماں کے آغوش میں پیدا ہو کر مہذب زندگی کی ہر نعمت و عافیت سے محروم رہتے ہیں اور آخر کار نہ صرف اپنے والدین کے لئے بلکہ پوری سوسائٹی کے لئے وبال جان بن جاتے ہیں۔ ایسے لوگ یہ دیکھنا تو گوارا کر سکتے ہیں کہ خطرناک جنسی اور جلدی امراض میں مبتلا فقرا جاڑوں کی راتوں اور گرمیوں کی چلچلاتی دھوپ میں شہر کے فٹ پاتھ پر لیٹ کر یا بیٹھ کر بھیک مانگتے رہیں اور جن امراض میں خود مبتلا ہیں ان کے جراثیم راہ چلتے صحت مندوں میں پھیلاتے رہیں لیکن ایسے لوگوں کو یہ ہرگز گوارا نہ ہوگا کہ سوسائٹی کے ان لاعلاج بیکار، مضر اور کس مپرس عناصر کو سائنٹفک طریقے سے ختم کر کے ان کے اور سوسائٹی کے ایک مسئلے کو حل کر لیا جائے۔

میں نے اوپر کی سطروں میں کہا ہے کہ جرم و سزا کے درمیان وقت کے فاصلے کو کم سے کم کیا جائے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب محکمہ کوتوالی اور عدلیہ کے موجودہ نظام میں انقلابی تبدیلیاں پیدا کی جائیں۔ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ یہ دونوں شعبے جو معاشرتی زندگی کی تنظیم میں حد درجہ موثر آلے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انتہائی خراب و خستہ حال میں کیوں چھوڑ دئے گئے ہیں۔ انصاف کو ارزاں اور سہل الحصول بنائے بغیر ایک اچھی سوسائٹی کا قیام بالکل ناممکن ہے۔ جو مقدمات پیچیدہ ہیں ان کا ایک طویل عرصے تک چلتے رہنا ناگزیر ہے لیکن بہت سے معاملات ایسے بھی ہیں جن کا فیصلہ وقت کے وقت ہو سکتا ہے یا کم سے کم وقت میں ہو سکتا ہے۔

کس قدر افسوس ناک بات ہے کہ محکمۂ کوتوالی سے سماج کے شر پسند عناصر نہیں ڈرتے بلکہ شرفا ڈرتے ہیں۔ اگر کسی کے یہاں چوری ہو جائے اور چور پکڑا جائے تو محکمۂ کوتوالی اور عدلیہ کے ہاتھوں چور کو اتنی پریشانی نہیں ہوتی جتنی اس شخص کو جس کے یہاں چوری ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ چور کو خود سزا دے کر چھوڑ دیتے ہیں۔ قانون کو اپنے ہاتھ میں لینا یقیناً مناسب نہیں سمجھتے جب کوئی اپنے آپ کو قانون کے ہاتھ میں دے کر محفوظ نہ ہو تو کیا کرے۔ چوروں کے لئے چھ مہینے یا سال بھر کی قید بالکل ناکافی سزا ہے۔ یہ طبقہ اپنی کامیابی کی صورت میں کسی فرد یا خاندان کو جس حد تک تباہ کر ڈالتا ہے اس کے پیش نظر اس کا ایک ہاتھ کاٹ ڈالنا کوئی بڑی سزا نہیں۔ کچھ لوگ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسی وحشیانہ سزا ہے جسے کوئی مہذب ملک روا نہیں رکھ سکتا لیکن جس ملک کے پاس Psychiatrist رکھ کر چوروں کا نفسیاتی علاج کرانے کی استطاعت نہ ہو وہاں چوروں سے بچنے کے لئے اس سے بہتر صورت اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان کے لئے کچھ خوفناک سزائیں مقرر کر دی جائیں۔

ہمارے ملک کے انتظامی شعبوں کے طریق کار میں جو طوالت اور پیچیدگی ہے وہ یقیناً ہمارے کردار کی کمزوریوں کا نتیجہ ہے۔ لیکن اب ضرورت اس کی ہے کہ طریق کار کو سہل بنایا جائے اور اس سہولت سے ناجائز فائدہ اٹھانے والوں کے خلاف شدید کارروائی کی جائے۔ یہ ممکن نہیں کہ صدر ایوب (یا کوئی بھی صدر مملکت) ہر شعبے کی انتظامی تفصیلات مرتب کر کے راولپنڈی سے بھیجتے رہیں اور اگر وہ بھیجتے بھی رہیں تو کیا فائدہ جب تک متعلقہ افسر دیانتداری اور تن دہی کے ساتھ ان کی ہدایات پر عمل درآمد نہ کریں۔ مجھے ایک صاحب نے جن کی رائے میری نظر میں معتبر ہے بتایا کہ صدر ایوب نے سرکاری دفاتر میں سیکشن افیسر کی تخلیق جس نقطۂ نظر سے کی ہے وہ نہایت مفید ہے لیکن چونکہ افسروں اور کلرکوں میں کلی

ذہنی تبدیلی پیدا نہ ہو سکی اس لئے لوگوں کو اس نئے طریق کار سے خاطر خواہ فائدے نہیں پہنچ رہے ہیں۔ میں دیکھ رہا ہوں کہ قومی زندگی کے جن معاملات میں حکومت کوئی کوتاہی نہیں کرتی۔ وہاں بھی صورت حال جوں کی توں رہے ہے۔ اس کا سبب متعلقہ لوگوں کی ذہن ناشناسی اور بددیانتی کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ بہرحال متعلقہ حکام کو خود سوچنا چاہیئے کہ وہ اپنے شعبے کی مشینری کو کس طرح سادہ اور تیز رو بنا سکتے ہیں۔ مجھے مغربی پاکستان کے دفتروں کا حال معلوم نہیں لیکن مشرقی پاکستان کے دفتروں کو دیکھ کر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ کام کو انجام دینے کی بجائے اٹکائے رکھنے کے لئے وجود میں آئے ہیں۔ کسی دفتر سے کوئی معمولی سا کام بھی پڑ جائے تو بیس دفعہ دوڑے بغیر چارہ نہیں۔ بیس دفعہ دوڑانے میں کلرکوں کی کاہلی اور افسروں کی سہل انگاری دونوں کو دخل ہوتا ہے۔ یہاں کے دفتروں کا عملہ اپنی میز کو صاف رکھنے کا عادی ہی نہیں۔ ہر دفتر میں ایک غنودگی کی فضا پائی جاتی ہے۔ آپ کسی کلرک سے اپنا معاملہ بیان کریں، وہ بیزاری کے ساتھ آپ کے منہ کو دیکھے گا۔ اونگھتے ہوئے ہاتھوں سے فائلوں کو ٹٹولے گا اور یہ کہہ کر آپ سے پیچھا چھڑا لے گا کہ ایک دو روز کے بعد آئیے۔ اس میں شک نہیں کہ مشرقی پاکستان کی آب و ہوا بڑی خواب آور ہے۔ لیکن اس کی کیا وجہ ہے کہ یہاں بیرونی قوموں کے جو دفاتر ہیں ان کے عملے (جو بڑی حد تک پاکستانیوں ہی پر مشتمل ہیں) اوپر سے نیچے تک یہاں کی خواب آور آب و ہوا کے باوجود اپنے فرائض کی انجام دہی میں چاق چوبند نظر آتے ہیں؟

فیلڈ مارشل مونٹ گومیری نے خرشچیف کے بارے میں لکھا ہے کہ۔ "وہ زود فہم اور واضح دماغ کے مالک ہیں۔ ان سے کسی بات کو دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ وہ بڑے حقیقت پسند واقع ہوئے ہیں...... ان کے دفتر کی میز کو دیکھ کر مجھے بڑی مسرت ہوئی۔ اس پر فائل اور کاغذات نہیں تھے۔ ہر چیز صاف ستھری تھی"

مونٹ گومیری نے خرشچیف کی جو خوبیاں بیان کی ہیں وہ ایک غیر معمولی رہنما میں تو ہونی ہی چاہئیں لیکن مجھے ایسا لگتا ہے کہ جب تک یہ خوبیاں پاکستانی دفتروں کے افسروں اور کلرکوں میں بھی پیدا نہ ہوں گی ترقی کے راستے پر ہم ٹھیلے گاڑی ہی کی رفتار سے چلتے رہیں گے۔

جو لوگ یہ سوچ کر مسرور و مطمئن ہو جاتے ہیں کہ سولہ سال کی مدت کسی قوم کی زندگی میں کوئی بڑی مدت نہیں اُن کی حیثیت اُس ماں کی ہے جو اپنے لڑکے کی کوتاہیوں پر کم عمری کا پردہ ڈالتی رہتی ہے۔ اس خود فریبی یا خلق فریبی کا انجام معلوم۔

(نگار) جناب نظیر صدیقی کا یہ مضمون ان کے نہایت دردمندانہ خلوص کا نتیجہ ہے اور ہو سکتا ہے کہ یہی جذبات بعض دوسرے حضرات کے دلوں میں بھی پائے جاتے ہوں، لیکن اسے بے نتیجہ سی بات سمجھ کر وہ خاموش رہتے ہوں۔ اس لئے فاضل مقالہ نگار کی جرأت یقیناً قابل احترام ہے کہ انھوں نے وہی بات جسے دوسرے لوگ اپنے دلوں میں چھپائے ہوئے ہیں برملا ظاہر کر دی اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کا تعلق یکسر تعمیری جذبات سے ہے تو تدابیر اصلاح کے وہ پہلو جو بظاہر تخریبی نظر آتے ہیں بہت ضعیف اور ناقابل لحاظ ہو جاتے ہیں۔

اس مضمون کے تین حصے ہیں۔ ایک وہ جس میں انھوں نے پاکستان کی موجودہ ذہنی و اخلاقی پستی کا ذکر کیا ہے۔ دوسرا وہ جو یہاں کے عمال کی غیر ذمہ داریوں سے تعلق رکھتا ہے اور تیسرا وہ جس میں انھوں نے اصلاحی پہلو کے پیش نظر تعزیر کو سخت تر بنا دینے کا مشورہ دیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بحث کے یہ تینوں پہلو اپنی اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتے ہیں لیکن سچ پوچھئے تو

اصولی و بنیادی پہلو وہی ہے جو ذہن و اخلاق سے تعلق رکھتا ہے اور باقی دو تفریعی ہیں۔ کیونکہ جب کسی قوم کی اخلاقی پستی دور ہوجائے گی تو لازماً عمال حکومت کے اخلاق بھی بلند ہوجائیں گے اور عوام کی ذہنیت بھی اس سطح پر آجائے گی کہ تعزیری قوانین کی سخت گیری کا سوال ہی سامنے نہ آئے۔ بنا براں میرے نزدیک اصل سوال اصلاح اخلاق و معاشرہ کا ہے اور اسی پر انحصار ہے ایک ملک و قوم کی صحیح ترقی کا۔ لیکن یہ سوال ہے بڑا مشکل، کیونکہ اس سلسلے میں ہمیں سب سے پہلے یہ متعین کرنا پڑے گا کہ اخلاق سے کیا مراد ہے اور اس کی صحت و بندی کا صحیح معیار کیا ہوسکتا ہے۔

ظاہر ہے کہ انسان ابتدائے آفرینش سے اس وقت تک صرف ایک ہی حال پر قایم نہیں رہا بلکہ ذہنی ترقی کی نسبت سے اس کے تصورات و رجحانات، اس کے امیال و عواطف اور اس کے اصول کار میں بھی تغیر و تبدل ہوتا رہا ہے جو اس کی فطرت کا لازمی نتیجہ تھا۔ اس لئے قدرتاً معیار اصلاح کو بھی بدلتے رہنا چاہیئے۔ یہ ممکن نہیں کہ اب سے ہزار سال قبل انسانی معاشرہ کے پیش نظر جو معیار اخلاق و کردار قائم کیا گیا تھا وہی اب بھی معیاری سمجھا جائے، یا آج کے متعین کئے ہوئے اصول آیندہ ہزار سال کے رجحانات کے لئے بھی تسلی بخش ثابت ہوں۔ اسی لئے یہ سلسلۂ اصلاح جب وقت میں اکابر مذہب کی زبان سے "قرون اولیٰ" کے اتباع کا ذکر سنتا ہوں تو مجھے حیرت ہوتی ہے، کیونکہ قرون اُولیٰ کا انسان تو قرون اولیٰ ہی کے ساتھ ختم ہوگیا۔ وہ اب کہاں! اس وقت تو اسی انسان کو سامنے رکھنا ہوگا جو اس وقت کے ماحول میں زندگی بسر کر رہا ہے اور ماحول کو بدلنے کی کوشش کرنا قانون قدرت سے جنگ کرنا ہے جس میں کامیابی ممکن نہیں ——— آج اگر انسان موٹر پر سفر کرتا ہے تو آپ اس سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ پیادہ چلے یا بیل گاڑی پر سفر کرے۔ آج اگر وہ نفیس و خوشنما لباس پہنتا ہے تو اسے آپ لنگوٹی نہیں بندھوا سکتے۔ اگر آج وہ لذیذ و خوش مزہ غذائیں استعمال کرتا ہے تو آپ اسے "نان جویں" کی برکات کا یقین کبھی نہیں دلا سکتے۔ اگر آج فنون لطیفہ اس کے مشاغل تفریح میں شامل ہوگئے ہیں تو نقاشی و موسیقی کی حرمت کے وعظ سے کبھی اس کے موجودہ میلان کو نہیں بدل سکتے۔ (گویہ ترقیاں دراصل صرف انسان کی ہیں انسانیت کی نہیں) الغرض وہ چیز جسے ہم اصلاح و ترقی سے تعبیر کرتے ہیں اس کا کوئی خاص قاعدہ مقرر نہیں ہوسکتا۔ زمانہ کے رجحانات کے پیش نظر اس کا بدلتے رہنا ضروری ہے۔ پہلے انسان کے سامنے تنہا خود اس کی ذات تھی۔ اسکے بعد بیوی بچوں کا خیال بھی اس میں شامل ہوگیا۔ کچھ زمانے بعد عایلی تصور قائم ہوا اور اس کے بعد قومی و ملکی۔ مذاہب قدیمہ جن سے یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ روابط انسانی پر ملک و قوم کے محدود نقطۂ نظر سے ہٹ کر غور کریں گے وہ بھی اپنا دائرہ نظر وسیع نہ بنا سکے اور ایک زمانہ اسی حال میں گزر گیا تاآنکہ مذہب اسلام وجود میں آیا۔ اور اس نے سب سے پہلے ملک و قوم رنگ و نسل کی تفریق کو نظر انداز کرکے انسان کو ایک انسان کلی اور نظام عالم کو پورے مجتمع بشری کا نظام قرار دے کر بالکل نئے اصول ترقی دنیا کے سامنے پیش کئے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس ذہنی انقلاب کو استوار ہونے کا موقع نہ ملا اور نصف صدی کے اندر ہی اندر یہ کارگاہ انسانیت ختم ہوگئی۔ اس کے متبعین میں بھی تفریق عرب و عجم امتیاز نسل و قوم کا پھر وہی احساس رونما ہوگیا اور ہیئت اجتماعی کا وہ بلند تصور جو اسلام نے پیش کیا تھا ہمیشہ کے لئے ختم ہوگیا۔ اس کے بعد جو کچھ ہوا اسکی خونیں داستان سے ہر شخص واقف ہے۔ نہ جانے کتنے بیٹوں نے اپنے باپوں کا کتنے باپوں نے اپنے بیٹوں کا خون بہایا اور کتنے بھائیوں نے ایک دوسرے کا گلا کاٹا۔ الغرض انسان ہمیشہ درندہ رہا ہے اور درندہ رہے گا یہ اور بات ہے کہ اس کے اصول درندگی بدلتے رہے۔ چنانچہ آج آپ جن ممالک اور جن اقوام کی ترقی پر غبطہ کر رہے ہیں وہ بھی اپنی جگہ درندوں سے کم نہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اس کا نام دنیا کو دھوکا دینے کے لئے انھوں نے کچھ دوسرا رکھ دیا ہو۔ آپ نے جن ملکوں کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے پاکستان کی حالت پر اظہار افسوس کیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ بھی اسی فریب میں مبتلا ہوگئے۔

اس میں شک نہیں کہ آپ نے جن ممالک کا ذکر کیا ہے وہ بظاہر بہت ترقی یافتہ نظر آتے ہیں۔ یعنی جس حد تک تفریحی عیش و نشاط، جسمانی راحت و آسایش و علمی اختراعات کا تعلق ہے۔ وہ بہت کامیاب ہیں۔ لیکن آپ کو کیا خبر کہ ان آنکھوں کو خیرہ کر دینے والے مناظر کی تہہ میں کتنی ذہنی سوگواریاں در معاشرہ کی کتنی روح فرسا داستانیں چھپی ہوئی ہیں۔ اس لئے اگر ترقی نام ہے صرف "نفس مطمئنہ" کے چھن جانے کا تو اس میں کلام نہیں کہ یہ ممالک اس وقت ترقی کی بلند ترین منزل تک پہنچ گئے ہیں اور افسوس ہے کہ آپ انھیں ممالک کی تقلید میں، پاکستان کو بھی اسی منزل تک لے جانے کا خواب دیکھ رہے ہیں۔

آپ کو پاکستان سے یہ شکایت ہے کہ وہ ان ممالک کی تقلید کیوں نہیں کرتا اور مجھے یہ رونا ہے کہ پاکستان میں کیوں ان کی تقلید کا رجحان بڑھتا جا رہا ہے۔ یعنی آپ یہ چاہتے ہیں کہ وہ دوسری قوموں کے کیرکٹر کا اتباع کریں اور میں یہ کہتا ہوں کہ انھیں اپنا قومی کیرکٹر خود الگ بنانا چاہیئے۔

آپ نے یہاں کے عمال کی فرض ناشناسی اور سہل انکاری کا جو ذکر کیا ہے وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے۔ لیکن اس کا سبب بھی یہی ہے کہ یہاں اب تک کوئی قومی کیرکٹر متعین نہیں ہو سکا جس کا بڑا سبب یہ ہے کہ انگریزی تسلط نے اسے قصداً اپنی سیاسی مصالح کی بنا پر اس درجہ خراب کر دیا تھا کہ اس خرابی کا احساس بھی ختم ہو گیا اور اس کا احیاء ثانیہ آسان بات نہیں۔

آپ نے اس کی تدبیر یہ بتائی ہے کہ تعزیری قوانین کو سخت کر دیا جائے۔ لیکن میری رائے میں یہ تدبیر صحیح نہیں کیونکہ جس زمانے میں سارق کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا تھا اس وقت بھی چوریاں برابر ہوتی رہتی تھیں۔ جب زنا کی سزا سنگسار کرنا تھا اس وقت بھی اس کا انسداد نہ ہو سکا تھا۔ رہا سوال جان کا بدلہ جان سے لینے کا سو یہ دستور اب بھی جاری ہے لیکن واردات قتل میں کوئی کمی نظر نہیں آتی۔ جرائم کا سدباب تعزیر و سزا سے کبھی نہیں ہوا اور نہ ہو سکتا ہے۔ اس کے لئے ضرورت ہے صرف نفسیاتی تبدیلی کی، اخلاقی اصلاح کی اور یہ مقصد صرف صحیح تعلیم و تربیت ہی سے حاصل ہو سکتا ہے جس کا یقیناً یہاں کوئی انتظام نہیں۔

اِدھر اُدھر کی

رشید احمد صدیقی

ریل کے فرسٹ کلاس میں سفر کرنا خوش نصیبی ہے بشرطیکہ سفر خرچ دوسرے کے ذمہ ہو۔ اس کے علاوہ حلیہ سر لغون جیسا، لباس صاف ستھرا، جس میں سب نہیں تو ایک آدھ کا کپڑا ململ کا تیار کیا ہوا ضرور ہو۔ یہ اس لئے کہنا پڑتا ہے کہ بعض کپڑے حسب و نسب کے اعتبار سے تو عجیب الطرفین ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں خاصیت کچھ اس طرح کی ہوتی ہے کہ دھلے ہوئے ہونے پر بھی دھلے نہیں معلوم ہوتے ......
اور بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں۔ جن کے جسم پر صاف کپڑا بھی صاف نہیں نہیں معلوم ہوتا خدا کے ایسے بندے بھی پائے جاتے ہیں جن کے جسم پر میلا کپڑا بھی میلا نظر نہیں آتا! یہ کرشمے کپڑے کے ہوں یا پہننے والے کے کچھ نہیں کہا جا سکتا! ممکن ہے اس میں "غبار، دھند، جالا" وغیرہ کو دخل ہو جو فضا میں اکثر، میری آنکھ میں بیشتر اور سرمے کے اشتہارات میں ہمیشہ ملتے ہیں۔

ٹرین میں جیسا کھانا جن برتنوں اور جس شکل میں پیش کیا جاتا ہے اس سے بچنے کے لئے ستھرے ناشتہ دان میں گھر کا کھانا ہو۔ تھرمس یا صراحی میں پانی ہو۔ ہولڈال ایسا ہو جیسے اسی سفر کے لئے خریدا گیا ہو نہ یہ کہ بستر پرانی اُدوان یا میلی گرہ دار نوار کے ٹکڑے سے بندھا ہو ساتھی مسافر ایسے نہ ہوں جن کی بیویاں ہر اسٹیشن پر کورے گرد آلود آبخورے میں دودھ اور پتے میں دہی بڑے خرید کر شوہر کے لئے فراہم کرتی ہوں۔

اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ نوجوان خوبصورت خوش لباس اور خوش اطوار بیویاں یہ سارے کام انجام دینے پر مامور رہتی ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ گرمی یا برسات کا موسم ہوا تو بار بار ہولڈال سے تولیہ نکال کر شوہر نامدار کو مسلسل پسینہ پونچھتے رہنے کے لئے دیتی رہتی ہے اور شوہر صرف بنیان میں ملبوس تکیہ لے کر کبھی اوپر کی برتھ پر جا لیٹتا ہے کبھی فوراً ہی نیچے اتر کر غسل خانے میں داخل ہو جائے گا اور وہاں سے نکل کر نچلی برتھ پر دراز ہو جائے گا اس کی یہ اور دوسری اضطراری حرکتیں اس بات کی غمازی کرتی ہیں کہ فرسٹ کلاس میں اسے وہ چین یا فضا نہیں میسر ہے جس کا دراصل وہ عادی ہے۔ تندرست ہٹے کٹے شوہر کا سفر میں بیوی سے خادمہ کا کام لینا بڑی بدتمیزی ہے۔

ہمسفر کی سیرت کا اندازہ اس طرح بھی کرتے ہیں کہ وہ اپنی بیوی کے ساتھ کیا اور کیسا سلوک روا رکھتا ہے، نیز غسل خانہ استعمال کرنے کے طور طریقوں سے واقف ہے یا نہیں۔ ایسا تو نہیں کہ

فرسٹ کلاس کا کرایہ ادا کر کے وہ یہ سمجھنے لگتا ہو کہ فرسٹ کلاس میں سفر کرنے کے آداب سے بھی وہ بری ہو گیا۔ شریفوں کا شیوہ تو یہ ہے کہ وہ اوّل درجے ہی میں نہیں تھرڈ کلاس میں بھی فرسٹ کلاس میں سفر کرنے کے آداب ملحوظ رکھتے ہیں۔ ہر اسٹیشن پر مونگ پھلی، پکوڑے، دہی بڑے، کھیرا، ککڑی یا آم وغیرہ کھانے نہایت اور ان کو کمپارٹمنٹ میں ڈال دینے سے مجھے بڑی گھن آتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اس وحشی گنوار نے غسل خانہ اور کمپارٹمنٹ ایک کر دیا ہو۔

مجھے دولت پسند ہے۔ سب سے زیادہ اس لیے کہ اس سے میں دوسروں کو مستغنی الاحوال بنا سکتا ہوں لیکن ایسے نودولتوں کو چمٹے سے بھی چھونا پسند نہیں کرتا جو دولت کے زعم میں اقدار عالیہ کو نظر انداز کر دیتے ہوں۔ اقدار عالیہ جتنے ہوں، ہوا کریں بذات خود میں نے اس میں حفظ مراتب اور صفائی ستھرائی کو بھی شامل کر رکھا ہے۔

یہ ساری باتیں ناخواندہ مہمان کی طرح ذہن میں آگئیں۔ ظاہر ہے ایسے مہمان سے کسی نہ کسی طرح اور جلد سے جلد گلو خلاصی کرنے کی فکر دامنگیر ہوتی ہے اس کا ایک طریقہ ہے کہ اپنا بوجھ ہلکا کرنے کے لئے ناظرین کو بھی اس میں شریک کرے۔ دراصل جو واقعہ بیان کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ایک بار یونیورسٹی کے خرچ پر فرسٹ کلاس میں سفر کرنے کا اتفاق ہوا۔ ایک صاحب پہلے سے موجود تھے۔ کالے، کم رو، کم سخن، بشرے سے بڑے ذہین، اپنے سے مطمئن، دوسرے سے بے نیاز، عمر کے اس حصے میں جب وہ ہوتی تو ہے کسی قدر زیادہ لیکن کم کر کے بتانے کی خواہش ہوتی ہے۔ یہ اس لئے کہنا پڑا کہ ایسا وقت بھی آتا ہے جب اصل عمر سے زیادہ بتانے میں تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اپنے کو نہیں تو دوسروں کو!

کمپارٹمنٹ میں داخل ہوا تو کچھ ایسا محسوس ہوا جیسے موصوف کو میرا آنا پسند نہ آیا ہو۔ حلیہ شریف کا کوئی سوال نہ تھا، اس لئے کہ میری صورت دیکھ کر وہ کیا کوئی بھی احساس کمتری کا شکار نہیں ہو سکتا۔ میں نے نہایت شریفانہ لہجہ اور آداب کے ساتھ سلام کیا۔ اس کا جواب انھوں نے اس طرح دیا کہ میں ان سے آئندہ کسی قسم کی توقع نہ رکھوں۔ ان کے اس سلوک سے دل ہی دل میں بہت محظوظ ہوا۔ بددماغ سے بددماغی کا مظاہرہ ہو تو مجھے بڑا لطف آتا ہے جیسے وہ شخص اپنے ہی جوشاندہ میں جوش کھا رہا ہو۔ اس وقت مجھے وہ مثل یاد آئی جو کہیں پڑھ چکا تھا۔ یعنی اس بدصورت عورت سے زیادہ بددماغ اور مغرور کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا جس کی شادی ہو گئی ہو۔!

ان کی طرح میں یا میری طرح وہ ٹرین سے سفر کے تو قائل تھے لیکن ٹرین کے آب و دانہ کے نہ تھے اس لئے دونوں نے خورد و نوش کا انتظام پبلک سیکٹر کے بجائے پرائیویٹ سیکٹر سے کر رکھا تھا۔ ان کا ناشتہ دان تامچینی کا تھا۔ میرا المونیم کا جہاں تک اندازہ لگانے کا تعلق ہے، خوراک فرو کرنے کی جو صلاحیت بظاہر ان میں معلوم ہوتی تھی اس کی رو سے ان کا ناشتہ دان بڑا اور اسی اعتبار سے میرا چھوٹا تھا۔ اسی سے ناشتہ دانوں کی مشمولات و مقدار کا بھی حساب لگایا جا سکتا ہے، میرے پاس پانی کی صراحی اور گلاس تھا۔ انھوں نے اس کا انتظام بوتل میں کر رکھا تھا۔ میں گلاس میں پانی انڈیل کر پیتا تھا۔ وہ براہ راست بوتل سے پیتے تھے۔ ان کا بستر بالمجہر ہوتا میرا بالستر۔

میں دوپہر کا کھانا گھر سے کھا کر چلا تھا۔ یوں بھی ایک زمانے میں میں کھانے میں نہ وقت کا پابند تھا نہ بھوک کا۔ جب جتنا ملا کھا لیا۔ کبھی دو ایک وقت پیشگی سا بھی۔ یوں بھی کھانے کے فن کاروں نے بتایا ہے کہ کھانے کے سلسلے میں بھوک کو نہیں مواقع کو اہمیت دینی چاہیئے۔ اسی طرح اگر دو ایک وقت کھانا نہ ملے یا طبیعت کے مطابق میسر نہ آئے تو آمادۂ فساد نہ ہونا چاہیئے۔ شریف آدمی کو ٹھکانے کا کھانا بالضرور ——— مل کر رہتا ہے۔

گھر سے کھا کر چلنے میں ایک مصلحت یہ بھی ہوتی ہے۔ روکھا پھیکا روزمرہ کا کھانا تو حسب معمول گھر پر کھا لیا اس طرح اچھے ناشتے کی مقدار میں جو ہمسفر ہونے والا تھا کمی نہ آئی۔ دوسرے گھر والوں کا کہنا یہ تھا کہ سفر شروع نہ ہو چکا ہو تو سفر کے کھانے میں ہاتھ لگانا کیسا! پھر یہ بھی ممکن ہے راستے میں دوسروں کو بھی شریک دسترخوان کرنا پڑے تو کھانے کی کمی کی وجہ سے اس کی نوبت نہ آئے کہ ایک دوسرے سے تا اختتام سفر آنکھ نہ ملا سکیں! اس لئے میں سفر میں ناشتے کی مقدار ذرا زیادہ ہی رکھتا ہوں!

لنچ کا وقت آیا۔ ہمسفر نے ناشتہ دان کھولا۔ اللہ کا دیا سب کچھ موجود تھا۔ جسے انھوں نے اس رغبت سے اتنا جلد جلد اور اس مقدار میں کھانا شروع کیا جیسے وہ اپنا نہیں کسی دوسرے کا کھانا کھا رہے ہوں! میں اس کا منتظر تھا کہ رسماً یا اخلاقاً مجھے بھی شرکت کی دعوت دیں گے۔ چونکہ میرے پاس خود کھانے کا سامان موجود تھا اس لئے انھیں میری طرف سے کوئی خطرہ نہیں ہونا چاہیئے تھا۔ دعوت دینے کا بدلہ میں بھی کر سکتا تھا لیکن کچھ ایسا معلوم ہوا کہ کھانے کے معاملے وہ ہر شبہے کو یقین پر ترجیح دینا پسند کرتے ہیں۔

انھوں نے مطلق التفات نہ کیا تو میں غور میں پڑ گیا کہ یہ کس قبیلہ یا قماش کے آدمی ہیں کہ اتنا معمولی اور بے ضرر آداب ملحوظ رکھنے کی بھی توفیق نہ ہوئی۔ وہ کچھ اس طرح کھانے کے شغل میں منہمک رہے کہ میں ان کی ولدیت قومیت، سکونت، وار دحال وغیرہ کے بارے میں کوئی رائے نہ قائم کر سکا وہ کھاتے رہے اور میں پیچ و تاب میں مبتلا رہا۔ یکایک انھوں نے ایک مسلّم پیاز نکالی اور اوپر کا ہلکا پھیکا سرخ چھلکا دور کرکے براہ راست دانتوں سے کاٹ کر اس طرح اس کو کھانا شروع کیا جیسے وہ پیاز نہ تھی آڑو یا آلوچہ تھا اس کے بعد کچھ دیر تک طرح طرح کی مٹھائیوں سے شغل فرماتے رہے ایک بوتل کا نصف پانی غٹ غٹ پی گئے۔ اور اطمینان کا ڈکار بآہنگ، سانس لیا۔ ناشتہ دان بند کر دیا اور باوجود اس کے کہ گرمی کا موسم تھا، سر سے پاؤں تک کمّل تان کر لیٹ رہے۔ گرمی کا موسم، دوپہر کا وقت، کمل کا اوڑھنا کچھ سمجھ میں نہ آیا۔ ذرا دیر میں خرّاٹے کی آواز آنے لگی۔ معلوم نہیں کیوں مجھے سونے میں خرّاٹے کی آواز اور باآواز بلند ڈکار لینے سے بڑی وحشت ہوتی ہے۔ وحشت کی بجائے کوئی اور لفظ لکھنا چاہتا تھا لیکن "سنگ اٹھایا تھا کہ سر یاد آیا" کی بنا پر جہاں کا تہاں رہ گیا۔

گاڑی چلتی رہی وہ خراٹے لیتے رہے اور میں سوچتا رہا کچھ اس طرح سے سوچتا جس پر دیکھنے والوں کو اونگھنے کا گمان ہو۔ ایک بڑے اسٹیشن پر گاڑی رکی۔ پلیٹ فارم پر ان کی پذیرائی کے لئے اتنے اور ایسے

ایسے لوگ نظر آئے کہ مجھے خدشہ ہونے لگا کہ ان کی پذیرائی میری گرفتاری پر نہ ختم ہو۔ کچھ بڑے لوگ پلیٹ فارم پر مودبانہ ہاتھ ملانے لگے ان سے چھوٹے "اٹینشن" تھے۔ اور جو ان سے بھی کمتر درجے کے تھے وہ کمپارٹمنٹ سے سامان اتارنے کے لئے اس طرح جھپٹے کہ میں سمٹ کر اپنی سیٹ کے گوشے میں پاؤں اٹھا کر بیٹھ گیا کہ کہیں اسباب کے ساتھ اس خاکسار "اسباب بغاوتِ ہند" کو بھی حراست میں نہ لے لیں۔

جس ہنگامے پر کمپارٹمنٹ اور پلیٹ فارم کی رونق تھی وہ کچھ ماند پڑی تو اپنے ہی جیسے چلتے اور اوقات کے ایک صاحب سے دریافت کیا کہ یہ بزرگ کون تھے۔ انھوں نے نام القاب اور منصب بتائے تو اطمینان ہو گیا کہ جو کچھ ان کے بارے میں خیال تھا وہ صحیح تھا اور کھانے پر رسماً بھی مدعو نہ کرنے اور سموچے پیاز علی الاعلان کھانے میں وہ بالکل حق بجانب تھے۔

ایک کام کے سلسلہ میں کئی سال یونی ورسٹی لائبریری جانا پڑتا تھا جہاں دفتر واقع تھا۔ ایک دن کیا دیکھتا ہوں کہ عمارت کے سامنے دور دور تک شوق شہادت میں سرشار (غالباً گرمی کا موسم تھا) بھڑکیلے رنگ کی قمیصوں اور چست پتلونوں میں ملبوس یونیورسٹی اور اطراف و جوانب کے نوجوانوں کا ہجوم متلاطم ہے مجمع بڑھتا جاتا تھا اور اس کے بے قابو ہونے کے آثار بھی پیدا ہو چلے تھے۔ قریب کے ایک صاحب سے پوچھا "یہ ماجرا کیا ہے؟"

پہلے تو انھوں نے مجھے سر سے پاؤں تک اس طرح دیکھا جیسے ان کے سامنے میں نہ تھا اصحاب کہف میں سے کوئی صاحب تھے۔ پھر بولے، آپ نہیں جانتے کہ لائبریری میں آج ایک فلم کی شوٹنگ ہونے والی ہے۔ ایک کمپنی آئی ہوئی ہے۔ میں نے عرض کیا تو اس میں کیا حرج ہے، فرمایا ہیرو اور ہیروئن کو ہماری نئی خوبصورت لائبریری میں معروف مطالعہ یا معاشقہ دکھانے والے ہیں۔ میں نے عرض کیا یہ تو کوئی ایسی بات نہیں، یہ تو یوں بھی ہوتا رہتا ہے۔ کہنے لگے آپ کہیں باہر سے آئے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ تو اینٹ یہ ہے کہ لائبریری، یونیورسٹی اور "تا بہ ثریا از آنِ ماست" ہیرو ہیروئن بننے کا پہلا حق ہمارا ہے۔ ورنہ پھر یہ کیا جائے کہ ان دونوں میں سے ایک پبلک سیکٹر کا ہو دوسرا پرائیویٹ کا۔

میں نے کہا پرائیویٹ اور پبلک سیکٹر کا درد سر تو حکومت کا ہے۔ ہم آپ اس جھگڑے میں کیوں پڑیں ہمارا آپ کا درد تو لنچ دوسرا ہے۔ آپ تو جانتے ہوں گے ہر ڈرامے میں ہیرو ہیروئن کے علاوہ ایک اور کردار بڑا جاندار ہوتا ہے۔ بولے وہ کیا۔ میں نے کہا ویلن کا! ایک مسخرے کی بھی ضرورت ہوگی۔ پہلے یہ آپ اکتفا کیجئے دوسرے پر ہیں! اس وقت تو ان فلم والے غریبوں کو پیٹ کا دھندا کر لینے دیجئے۔ ہم آپ تو ممبری ہیں کہیں اور راستہ نکال لیں گے۔ مسکرا کر بولے "مجھ کو بھی پوچھتے رہو تو کیا گناہ ہو" میں نے مودب ہو کر داد دی تو گرج کر فرمایا "ہر کہ شمشیر زند سکہ بنامش خوانند" مجھے اطمینان ہو گیا کہ اب جبکہ یہ شعر پڑھنے لگے ہیں کچھ نہ کر پائیں گے۔

اتنے میں ایک جوان، سادہ لباس میں نمودار ہوئے۔ غالباً پولیس کے محکمہ سے تعلق رکھتے تھے، پوچھا کیوں جی یہ کون تھا جس نے ابھی ابھی کرپان کا نام لیا تھا۔ میں ڈر گیا اور "...... من نہ بودم" کہتا

ہوا آنس میں جا چھپا۔ تھوڑی دیر بعد جھانک کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ مجمع منتشر اور میدان صاف ہو گیا ہے۔ تعجب ہوا کہ انقلاب زندہ باد کا نعرہ لگاتے اور آس پاس کا حلیہ بگاڑتے بغیر مجمع کس طرح لپسپا ہو گیا۔ بتایا گیا کہ ارباب یونیورسٹی نے سمجھایا، پولیس نے دھمکایا فلم والوں نے راہ فرار اختیار کی اس لئے تماشا نہ ہوا"!

بات آئی گئی ہو گئی" جاڑا گرمی، بہار، برسات" اور ان کی صبح و شام اکتا دینے والی یکسانیت کے ساتھ گزرنے لگے جن کو میں زندگی کا ناقابلِ برداشت غلجان سمجھنے اور محسوس کرنے لگا ہوں۔ ورنہ ایک زمانہ تھا جب "ہر رت میں نیا سماں نئی بات" پاتا تھا۔ خیر، یہ بات تو برائے بیت تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ از کار رفتہ اور نز بیا" مابعدالطبیعات" ہو جانے کے باوجود یہ خیال برابر آتا رہتا ہے کہ تیمور کی گھر کی حمیت کہاں گئی اور کیوں گئی؟ کیوں گئی اس کا جواب تو واضح ہے یعنی "شامتِ اعمال" کی زد میں آ گئی۔ رہا یہ کہ کہاں گئی اس کے بارے میں گمان ہوتا ہے وہ کہیں گئی نہیں ہے۔ صرف متاع کاسہ ہو کر رہ گئی ہے اس لئے کوئی اس کا خواہاں نہ رہا۔

جہاں سنئے، جدھر دیکھئے نوجوانوں کا یکساں حال ہے ایک زمانہ تھا بُرا یا بھلا۔ جب اخلاق و عادات بھی۔ نوجوان اپنے بوڑھوں اور بزرگوں کی تقلید کرتے تھے اب بوڑھے اور بزرگ نوجوانوں کے اخلاق، عادات، لباس اور طور طریقوں کو اپنانے میں فخر محسوس کرتے ہیں۔ بوڑھوں کا یہ طریقہ جتنا مضحکہ خیز ہے اتنا ہی عبرت انگیز بھی ہے۔ یوں تو زمانے کا دستور ہمیشہ سے یکساں چلا آتا ہے۔ لیکن ایک نئی بات ضرور محسوس ہوتی ہے کہ پہلے زمانے میں بوڑھا ہونے سے کچھ قبل ہی لوگ اپنے کو بوڑھوں کے زمرے میں شمار کرنے لگتے تھے۔ اور اسے شرافت اور وضعداری کا تقاضا اور امتیاز سمجھتے تھے اب بوڑھا ہونے پر بھی اپنے کو بوڑھا سمجھنا عار سمجھتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ اکثر ایسے بھی دیکھے گئے ہیں جو اپنے کو نوجوانوں سے بھی زیادہ نوجوان قرار دیئے جانے کی فکر میں رہتے ہیں کہتے ہیں اسی طرح کی خود فریبی سے عمر بڑھتی ہے۔ عقل گھٹتی ہے تو گھٹتی رہے!

اب صورت حال کچھ اس طرح کی ہے کہ فرد ہو یا جماعت اپنے کو ہر طرح کے احتساب سے آزاد سمجھتی ہے جس کے جی میں جو آتا ہے کر ڈالتا ہے، چاہے اس کا نتیجہ کچھ ہی ہو اب گناہ گناہ نہیں رہا مان یہ لیا گیا ہے کہ جرائم کا ارتکاب بُرا نہیں صرف اتنی احتیاط ضرور کرلینی چاہئے کہ ملک کا قانون گرفت میں لے کر سزا نہ دے دے۔ رہے اخلاقی گناہ ان کو ہر شخص کا ذاتی معاملہ قرار دے کر نظر انداز کر دینا چاہئے۔ ایسے معاملات میں دخل دینا فرد کی آزادیٔ فکر و عمل میں مخل ہونا ہے جو سب سے بڑا گناہ یعنی (BAD TASTE) یا رکاکت ہے۔ مثلاً ناداری اور بھوک سے مجبور ہو کر کوئی بدنصیب دو مٹھی اناج یا ایک آدھ روٹی چرالے تو اس کو جیل خانے بھیج دیا جائے لیکن اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو زد و کوب کرتا رہے اور دوسرے کی بیوی سے التفات کرے تو یہ اس کا ذاتی فعل ہے۔ اس میں حائل ہونا بدمذاقی ہے۔ حالانکہ یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ اچھے یا بُرے شخصی اعمال ہی سوسائٹی کے قوام کو بناتے یا بگاڑتے ہیں۔ بالفاظ دیگر شخصی یا نجی بداعمالی جس کو ہماری تہذیب نظر انداز کرتی ہے وہی قومی و اجتماعی بداعمالی کی محرک اعظم ہوتی ہے۔

اسے ایک تسلیم شدہ اصول مان لیا گیا ہے۔ کہ جو خرابیاں ہم اپنے اردگرد پاتے ہیں ان کے اسباب جہالت افلاس، بیماری اور ناموافق ماحول ہیں۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہماری کوششوں سے ان مصائب میں بہت کچھ کمی آگئی ہے اور بتدریج آتی جا رہی ہے جیسے بحیثیت مجموعی ہم نے معیار زندگی کی بلندی کا نام دے رکھا ہے۔ پھر کیوں ؎ ہمہ آفاق پُر از فتنہ و شر می بینم۔

معیار زندگی کے اونچا ہونے سے معیار اخلاق کیوں اونچا نہیں ہوتا؟ ایسا تو نہیں، اس نظریئے میں کوئی مغالطہ راہ پا گیا ہو۔ حالات کو دیکھتے ہوئے گمان یہ ہوتا ہے کہ یا تو معیار زندگی کے نشیب و فراز کا کوئی تعلق معیار اخلاق کے نشیب و فراز سے نہیں یا پھر معیار زندگی کو ہر حال میں بڑھانا چاہیئے، معیار اخلاق اپنی صحت و سلامتی کے لئے کوئی دوسرا دروازہ دیکھتے!

زندگی کے معیار کو بلند کرنے کے لئے جو ذرائع اور وسائل اختیار کیے جا رہے ہیں وہ ٹھیک ہیں لیکن اس کی مضرتوں سے بچنے اور بچانے کے لئے اخلاقی اقدار کو مؤثر و مستحکم کرنے کی بھی اتنی ہی کوشش کرنی چاہیئے۔ ایک ترقی یافتہ قوم اور ملک کے جرائم و ذمائم غیر ترقی یافتہ قوم اور ملک کے جرائم و ذمائم سے کہیں زیادہ سنگین اور دوررس ہوتے ہیں۔ معیار زندگی کو یکطرفہ ترقی دینے کے خطرات کی طرف توجہ کم مائل ہوتی ہے، شاید اس لئے کہ ثواب کمانے سے کہیں آسان گناہ سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے۔ اس طرح کے دور از کار خیالات میں دیر تک الجھتا رہا اس کے بعد زندگی کے معمولات شروع ہو گئے اور "عشق پندار دکہ این کشاکش با او ست" کا طلسم ٹوٹ گیا۔

علی گڑھ کا گرمی کا زمانہ بڑا تکلیف دہ ہوتا ہے۔ اکثر ایسا محسوس ہونے لگتا ہے جیسے اس موسم میں قضا و قدر ہم سے آدمیت کا شرف چھین لیتے ہوں۔ گرد، گرمی، تیز لو، تمام موجودات پر کرب و کراہت کا عالم! موت سے ڈرنا تقاضائے فطرت ہے لیکن ہر قیمت پر زندہ رہنے کی خواہش بھی کسی لعنت سے کم نہیں! ساری زندگی نیکنامی میں بسر کرنے کے بعد علی گڑھ میں گرمی کے زمانے میں مرنا بڑی ہی بدنصیبی ہے۔ دوڑ دھوپ، تجہیز و تکفین کا انتظام، عزیزوں اور شریفوں کا میت کو دفنانے قبرستان لے جانا اور وہاں دیر تک انتظار کی زحمت اٹھانا بڑا تکلیف دہ خیال ہے۔ جو آدمی جتنا بڑا ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ اس کی تجہیز و تکفین میں شریفوں کو اذیت اٹھانی پڑتی ہے۔ یہ صورت حال مرنے والے کے لئے کسی طرح موجب فخر نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح کے خیالات غالب کے رہے ہوں گے جب انھوں نے یہ لافانی شعر کہا تھا ؎

ہوئے مر کے ہم جو رسوا ہوئے کیوں نہ غرق دریا
نہ کبھی جنازہ اٹھتا نہ کہیں مزار ہوتا

اس بارے میں غالب اتنے غیور تھے کہ مرنے سے ایک منزل پہلے کی بھی اپنی خواہش کا اظہار کر دیا تھا مشہور قطعہ کا صرف آخری شعر کہہ دینا کافی ہوگا۔

پڑیئے گر بیمار تو کوئی نہ ہو تیمار دار
اور اگر مر جایئے تو نوحہ خواں کوئی نہ ہو!

جب کبھی موسم نہایت درجہ خراب ہوتا ہے۔ تیوہار یا آس پاس کوئی اور تقریب ہونے والی ہوتی ہے

تو اللہ سے دعا کرتا ہوں کہ ایسے مواقع پر میری موت واقع نہ ہو۔ نارمل حالات میں چاہے جب ہو جائے۔ اس سلسلہ میں ایک لطیفہ بھی سن لیجئے۔

لندن میں دوشنبہ کو ۸ سے ۱۰ بجے دن تک کا وقت، آفس یا کارخانہ وغیرہ کے ملازموں کے لئے بڑی بھاگ دوڑ کا ہوتا ہے۔ ہر شخص اپنے کام پر ٹھیک وقت پر پہنچنا چاہتا ہے۔ زیر زمین بجلی سے چلنے والی گاڑیاں بڑی پابندی اور تیزی سے آتی جاتی رہتی ہیں۔ ایسے ہی ایک دوشنبہ کو ۸ — ۱۰ بجے دن کے درمیان چلتی گاڑی کے سامنے چھلانگ لگا کر ایک شخص نے خودکشی کر لی۔ گاڑی روک دی گئی اور نعش کو علیحدہ کئے جانے کا انتظام کیا جانے لگا اس میں کچھ وقت صرف ہوا۔ سواریوں میں سے ایک خاتون نے اکتا کر فرمایا: "کمبخت کو خودکشی کے لئے دوشنبہ ہی کا دن اسی گاڑی اور اسی وقت کا انتخاب کرنا تھا!"

ایک دن گرمی انتہا پر تھی۔ لائبریری سے نکل کر دہکتی دھوپ اور تیز لو میں گھر واپس آ رہا تھا۔ سڑک پار کی تو حاشیہ پر لگے ہوئے ایک چھتنار درخت کی جڑ پر بیٹھا ہوا ایک شخص نظر آیا جسم پر صرف ایک میلی پھٹی لنگی تھی چھتری سنبھالتا جھکڑ سے بچتا جلد جلد وہاں سے گزرا غور سے یہ دیکھنے کی نہ ضرورت سمجھی نہ ہمت پڑی کہ کون شخص تھا اور وہاں بیٹھا کیا کر رہا تھا۔ کچھ ہی دور نکلا تھا خیال آیا کہ درخت کے پاس سے گزرتے ہوئے کچھ آواز سنی تھی جس کا میں نے کچھ خیال نہیں کیا اور یہ سوچتا ہوا آگے بڑھ گیا کہ کوئی فقیر ہوگا جس نے پیسے مانگے ہوں گے۔ کچھ دور جانے کے بعد بھوک اور موسم دونوں کی سختی اور زیادہ محسوس ہوئی تو فقیر کا خیال آیا کہ اس پر معلوم نہیں کیا گزر رہی ہوگی۔ بادلِ ناخواستہ پلٹا۔ جیب سے کچھ پیسے نکالے اور اس شخص کے پاس آ کر کہا یہ لو تمھاری آواز اچھی طرح نہیں سن سکا تھا۔

قریب سے دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ روٹی کے چند ٹکڑوں پر ابلی ہوئی ترکاری اور ساگ کھا رہا تھا۔ مجھے دیکھ کر کھڑا ہو گیا اور بڑے اعتماد لیکن انکسار سے کہا۔ میاں اللہ آپ کو اچھا رکھے، آپ کو دھوکا ہوا میں نے کچھ مانگا نہیں تھا کھانے کا وقت تھا میں کھا رہا تھا آپ بھی شاید بھوکے گزر رہے تھے۔ منہ سے نکل گیا "میاں کھانا حاضر ہے" آپ کے لائق یہ ساگ اور سوکھی روٹی نہ تھی لیکن باپ دادا کی ڈالی ہوئی عادت کو کیا کہوں، کھانا کھاتے وقت کسی کو پاس دیکھتا ہوں تو اس طرح کی بات منہ سے نکل ہی جاتی ہے۔ کوئی شریک ہو جاتا ہے تو دل خوش ہو جاتا ہے نہیں ہوتا تب بھی ایک طرح کی تسکین ملتی ہے۔ مزدوری میں جو پیسے مل جاتے ہیں اس سے گزر بسر ہو جاتی ہے۔ اس کا شکر ہے۔ محنت مزدوری سے سارے کام چلاتا رہتا ہوں۔ پیسے آپ اپنے پاس رکھیں!"

میں نہایت شرمندہ ہوا اور اس مزدور کے فقرِ غیور کے مقابلہ میں اپنے تمام مناصب و مراتب پر لعنت بھیجتا ہوا گھر پہنچ گیا۔

عباسی دور میں شاعری کے رجحانات

محمد مظہر بقا ایم۔ اے۔ فاضل دیوبند

بنو عباس کے دور تک پہنچتے پہنچتے عربوں کی معاشرت میں جو زمین و آسمان کا تغیر آ گیا تھا اس کا اثر ان کی شاعری میں بھی رونما ہے۔ اب تک عرب بداوت سے حضارت کی طرف منتقل ہو چکی ہے۔ ریگستان کی طوفانی فضا میں اُن کے خیمہ میں رہنے والا بدو اب پُرسکون محلوں میں رہتا ہے۔ کل تک جس کے بدن پر اون کا لباس ہوتا تھا آج دیبا و حریر اسکے جسم کی زینت بنا ہوا ہے۔ جسے دو وقت کی روٹی بھی مشکل سے میسّر آتی تھی، دولت کی فراوانی نے اس کے سامنے خوانہائے نعمت چُن دیئے ہیں۔ کل تک اطلال (کھنڈرات) پر رونے کے لئے جسے فرضی ہمنشیں سے خطاب کرنا پڑتا تھا آج وہ اپنے شبستان میں حسین کنیزوں کے جھرمٹ میں چنگ و رباب کی دھنوں پر مست ہے۔ کل تک جسے صاف پانی بھی بمشکل میسر آتا تھا آج اسکے لئے روح پرور شراب کے جام گردش میں ہیں۔

ان حالات میں عباسی دور کی شاعری میں بھی لازمی طور سے تغیر آنا چاہئے تھا۔ جب معاشرتی حالات میں تغیر آ جائے تو ادب و شعر میں بھی تغیر آنا ناگزیر ہے۔ چنانچہ اس دور کی شاعری اموی دور کی شاعری سے کئی حیثیتوں سے ممتاز ہے۔

(۱) جاہلی شاعر اپنے قصیدہ کو تشبیب سے شروع کرتا تھا (یہی اس کی غزل تھی) اور تشبیب کی ابتدا بھی رحیلِ کارواں کے ذکر یا کھنڈروں پر آنسو بہانے سے ہوتی تھی۔ اموی شاعر نے اس جاہلی طریقۂ نظم کی پیروی کی اس لیے کہ اموی دور میں عربیت اور بداوت کا رنگ غالب تھا اسی لئے وہ جاہلی شاعر کو اپنے سے برتر اور اپنے لئے قابلِ تقلید مانتا تھا۔ لیکن عباسی دور میں عربیت پر عجمیت اثر انداز ہوئی اور بدویت حضارت سے شکست کھا گئی نتیجہ یہ ہوا کہ بدلے ہوئے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق اس دور کے شعراء نے بھی جاہلی شعراء کی تقلید کے جوئے اپنی گردنوں سے اُتار پھینکے اور قدیم طرزِ نظم سے بغاوت کرکے جدید روش کی بنیاد ڈالی۔ اس بغاوت کے سلسلہ میں سب سے پہلے جو شاعر کھل کر میدان میں آیا ہے وہ ابو نواس ہے۔ اس نے کھنڈرات پر رونے کے بجائے عموماً دخترِ رز سے اپنی غزلوں کی ابتدا کی۔ چنانچہ ایک جگہ وہ کہتا ہے:۔

صفة الطلول بلاغة القدم | فاجعل صفاتك لابنة الكرم

کھنڈرات کا ذکر قدماء کی بلاغت تھی۔ (اے ابونواس) تو دخترِ رز کا ذکر کیا کر۔

ایک اور جگہ کہتا ہے:۔

ودع قفانبك وعرصاتها | لارحم الله امرء القيس

اور قفانبك اور عرصاتها کو چھوڑ، خدا امرء القیس پر رحم نہ کرے[1]

[1] اس شعر میں امرء القیس کے مشہور معلقہ کے حسبِ ذیل دو شعروں کی طرف اشارہ ہے۔ (دوسرے صفحہ پر ملاحظہ کیجئے)

ابو نواس کی بعض غزلیات و قصائد میں اگر کھنڈرات پر رونے کا ذکر ملتا ہے تو اس وجہ سے نہیں' وہ طوعاً قدماء کے طریقہ کی پیروی کرنا چاہتا ہے بلکہ کمتر اس لئے کہ عام مذاق ہنوز روایت کا غلام تھا' اور بیشتر اس لئے کہ اس معاملہ میں خلیفہ کی طرف سے اس پر جبر بھی کیا گیا اور اس جبر کا ثبوت اسکے بعض اشعار سے بھی ملتا ہے۔ کہتا ہے :۔

اعر شعرك الاطلال والمنزل القفرا　　فقد طالما ازری به نعتك الخمرا

اپنے شعر کو (اے ابو نواس تو کھنڈرات اور ویران مکانات (کا ذکر) عاریت دیدے اس لئے کہ شراب کی توصیف کی وجہ سے بسا اوقات تیرے شعر کی بے قدری ہوتی ہے۔

دعانی الی نعت الطلول مسلط　　تضیق ذراعی ان ارد له امرا

ایک با اقتدار ہستی نے مجھے کھنڈرات کی توصیف کی دعوت دی ہے اور میری مجال نہیں کہ اس کی بات ٹال سکوں۔

فسمعا امیر المومنین وطاعة　　وان کنت قد جشمتنی مرکبا وعرا

پس اے امیر المومنین اگرچہ آپ نے مجھے بڑے دشوار کام کا حکم دیا ہے لیکن میں آپ کا حکم سننے اور بجا لانے کے لئے حاضر ہوں۔

(۲) جاہلی شاعر کے الفاظ اور اس کی استعمال کردہ ترکیبیں فصاحت و بلاغت کا معیار سمجھی جاتی تھیں۔ چنانچہ اموی شاعر نے جو اپنے مزاج کے اعتبار سے جاہلی بدو سے کم نہ تھا' اس معیار کو باقی رکھنے کی کوشش کی۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ الفاظ اور یہ ترکیبیں چونکہ ایک وحشی قوم کی تھیں اس لئے ان میں وحشت کا پایا جانا ناگزیر تھا اور مدنیت کی فضا کے لئے یہ سازگار نہ تھیں۔ اس لئے عباسی دور میں' الفاظ میں بھی تغیر آیا اور ترکیبوں میں بھی۔ اس دور میں چونکہ غزل ترقی کر گئی ہے اور غزل کی لطافت الفاظ کی خشونت اور تراکیب کی وحشت کو برداشت نہیں کر سکتی اس لئے اس دور میں نسبتہً نرم و شیریں اور روزمرہ استعمال میں آنے والے الفاظ غزل کے لئے اختیار کئے گئے اور مانوس ترکیبیں اپنائی گئیں۔

(۳) شعر کے بعض ناقدین کا خیال ہے کہ عقل انسانی ہر شعبہ میں ترقی کی راہ پر گامزن ہے لیکن خیال شعری کے اعتبار سے وہ ترقی معکوس کر رہی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یونان کے ہومر اور انگلستان کے شیکسپیر سے شعراء متاخرین سبقت نہ لیجا سکے۔ اسی قسم کا خیال تھا ابتداءً عرب شعراء کا کہ جاہلی شعراء نے ایسا کوئی قابل ذکر مضمون نہیں چھوڑا جس پر طبع آزمائی کی جا سکے۔ چنانچہ عنترہ بن شداد اپنے اس مشہور قصیدہ کی ابتداء جو سبع معلقات میں شامل ہے اس مصرع سے کرتا ہے :۔

هل غادر الشعراء من متردم　　پہلے کے شعراء نے کیا کوئی پیوند لگانے کی جگہ چھوڑی ہے۔

اگر یہ خیال صحیح بھی ہو تو صرف اسی حد تک صحیح ہو سکتا ہے کہ بدوی زندگی کی حدود میں جن چیزوں تک بدو شاعر کے تخیل کی رسائی ہو سکتی تھی' زیادہ سے زیادہ جاہلی شاعر نے ان مضامین کا احاطہ کر لیا ہوگا۔ لیکن جبکہ مدنیت کی انہیں ہوا بھی نہ لگی تھی' کیسے ممکن ہے کہ انکے خیال کی وسعت میں وہ چیزیں بھی آ گئی ہوں جو مدنیت اور حضارت کی پیداوار اور انہی کا خاصہ ہیں۔ چنانچہ حقیقت یہ ہے کہ فکر انسانی میں جوں جوں ارتقاء ہوتا رہا خیال شعری میں بھی وسعت ہوتی رہی اور وسعت خیال کے اعتبار سے اموی شعر جاہلی شعر سے' اور عباسی شعر اموی شعر سے کہیں فائق ہے۔ عباسی

---

(۱) قفا نبك من ذکری حبیب ومنزل　　بسقط اللوی بین الدخول فحومل

(۲) تری بعر الآرام فی عرصاتها　　وقیعانها کانه حب فلفل

اے میرے دونوں ہمسفرو ذرا ٹھہر جاؤ کہ محبوب اور اسکے اُس جائے قیام کو دیکھ کر رولیں جو دخول اور حومل کے درمیان ہے۔

تمہیں ان (ویران مکانوں) کے صحنوں اور میدانوں میں نیل گایوں کی مینگنیاں اس طرح نظر آئینگی گویا وہ سیاہ مرچ کے دانے ہیں۔

دور کی تشبیہات میں جو ندرت اور بلندی ہے اس سے پیشتر کے دور کے شعراء کے کلام ان سے یکسر خالی ہیں۔ مثلاً امرؤالقیس میدان میں پڑی ہوئی نیل گایوں کی مینگنیاں دیکھ کر انہیں دانہ ہائے فلفل سے تشبیہ دیتا ہے۔ کہتا ہے:۔

ترى بعر الارام فى عرصاتها وقيعانها كانه حب فلفل

تمہیں ان (ویران مکانوں) کے صحنوں اور میدانوں میں نیل گایوں کی مینگنیاں اس طرح نظر آئیں گی گویا وہ مرچ سیاہ کے دانے ہیں۔

اس کے مقابلہ میں ایک تشبیہ ابن المعتز کی ہے جس کی قدماء میں کہیں نظیر نہیں ملتی۔ کہتا ہے:۔

وتحت زنانير شددن عقودها زنانير اعكان معاقدها السرد

اور پر زنار ہیں جنہیں گرہ لگا کر باندھا گیا ہے اور ان کے نیچے پیٹ کی شکنیں ہیں جن میں زنار کی طرح ناف کی گرہ لگی ہوئی ہے۔

اسی طرح ابو تمام کہتا ہے:۔

واذا اراد الله نشر فضيلة طويت اتاح لها لسان حسود

اللہ جب کسی پوشیدہ خوبی کو مشہور کرنا چاہتا ہے تو حاسد کی زبان اسکے پیچھے لگا دیتا ہے۔

لولا اشتعال النار فيما جاورت ما كان يعرف طيب عرف العود

اگر آس پاس آگ نہ لگے تو عود کی خوشبو کیسے پھیلے۔

(۴) اس دور میں چونکہ دوسری اقوام کے قدیم علوم وفنون کے عربی میں تراجم ہو چکے ہیں اس لئے اس دور کے شعراء نے قدیم اجنبی خطباء وشعراء کے خیالات سے بھی استفادہ کیا ہے اور فلسفیانہ اصطلاحات وتعبیرات کو اپنے اشعار میں اپنایا ہے۔ مثلاً ابو نواس کہتا ہے:۔

يا عاقد القلب منى هلا تذكرت حلا
تركت قلبى قليلا من القليل اقلا
يكاد لا يتجزى اقل فى اللفظ من لا

اے میرے دل کو جکڑ دینے والے کیا تجھے کشائش کا ذرا بھی خیال نہیں تو نے میرے دل کو قلیل سے اتنا اقل کر دیا ہے کہ اس کے مزید اجزاء نہ ہوسکیں اور جو لفظ لا سے بھی کم ہو گیا ہے[1]

یا مثلاً اسکندر یونانی نے اپنے بیٹے کی موت پر جو کچھ کہا تھا اسے ابوالعتاہیہ نے ان الفاظ میں موزوں کیا ہے:۔

كفى حزنا بدفنك ثم انى نفضت تراب قبرك من يديا
وكانت فى حيوتك لى عظات فانت اليوم اوعظ منك حيا

تیرا دفن ہی میرے غم کے لئے کافی ہے اس پر مستزاد یہ کہ میں اپنے ہاتھوں سے تیری قبر کی مٹی بھی جھاڑ رہا ہوں۔
تیری زندگی میں بھی میرے لئے بڑی عبرتیں تھیں لیکن زندگی کے مقابلہ میں آج تو میرے لئے زیادہ باعث عبرت ہے۔

(۵) شراب عیش پرستی کا لازمی جزء ہے۔ عباسی دور کا اعلیٰ اور متمول طبقہ جن کی زندگیوں پر مذہب کی گرفت ڈھیلی پڑ چکی ہے عیش پرستی اور شراب نوشی کا شکار رہے۔ شعراء کا طبقہ اس اعلیٰ طبقہ کا ندیم اور پیرو ہے اور خود بھی شراب کا عادی ہے اس لئے ان کی شاعری بھی شراب کے ذکر سے رنگین ہے۔ شعر میں شراب کی توصیف کرنے والے شعراء میں ابو نواس سب سے آگے ہے۔ اس کے دیوان میں ہزاروں اشعار ایسے ہیں جن میں شراب کا ذکر کیا گیا ہے۔

---

[1] "جزء لا یتجزیٰ" یعنی ایسا جزء جسکے مزید اجزاء نہ ہوسکیں خالص فلسفہ کی اصطلاح ہے۔

ابونواس کو یقیناً شراب کی توصیف کرنے والے شعراء کا امام کہا جا سکتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے:۔

ما زلت استل روح الدن فی لطف		واستقی دمہ من جوف مجروح

حتی انثنیت ولی روحان فی جسدی		والدن منطرح جسماً بلا روح

تھوڑی تھوڑی کر کے میں مشکیزہ کی روح آہستہ آہستہ نکالتا رہا اور اس کے مجروح جوف سے اس کا خون پیتا رہا،

یہاں تک میں جب ہٹا تو میرے جسم میں دو روحیں تھیں اور مشکیزہ کا جسم روح پڑا ہوا تھا۔

ایک جگہ شراب کے نشہ میں چور شخص کا ذکر ابونواس ان الفاظ میں کرتا ہے:۔

ومستطیل علی الصہباء باکرھا		فی فتیۃ باصطباح الراح حذاق

فکل شئ رآہ ظنہ قدحا		وکل شخص راٰہ ظنہ الساقی

صبوحی پی کر ایک شخص چت پڑا ہے۔ یہ صبوحی اس نے ان نوجوانوں کے ساتھ پی ہے جو صبح کے وقت شراب نوشی میں بڑے ماہر ہیں۔

اب اس کی کیفیت یہ ہے کہ اسے ہر چیز جام اور ہر شخص ساقی نظر آتا ہے۔

ایک اور جگہ کہتا ہے:۔

ما لذۃ العیش الا شرب صافیۃ		فی بیت خمارۃ او ظل بستان

زندگی کی لذت تو اس میں ہے کہ کسی شراب بیچنے والی کے گھر میں یا کسی باغ کے سایہ میں شراب صافی پی جائے۔

(۶) پردہ اور فطری حیا کی وجہ سے عورت تک رسائی میں دشواری ہوتی ہے اس لئے ایرانی تہذیب کے زیر اثر کج فطرت لوگ ان امردوں کے جانب مائل ہو جاتے ہیں جو بتقاضائے عمر مردانگی کے مقابلہ میں نسوانیت سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔ عباسی دور میں تقریباً ہر شاعر کسی نہ کسی لڑکے کی محبت میں گرفتار نظر آتا ہے اور چونکہ یہ دور بڑی حد تک زبان اور قلم کی آزادی کا دور ہے اس لئے لڑکوں سے اپنے عشق کو بغیر کسی باک کے اپنے اشعار میں ذکر کرتا ہے۔ شراب کی طرح ابونواس اس "غزل مذکر" میں بھی تمام شعراء کا امام ہے۔ اس کے دیوان میں لڑکوں کے وصف میں "غزل مذکر" کے نام سے ایک مستقل باب ہے۔ جو تقریباً ایک ہزار اشعار پر مشتمل ہے۔

ایک جگہ وہ کہتا ہے۔

غنیت عن الکواعب بالغلام		وعن شرب المروق بالمدام

لڑکے کے ہوتے، میں دوشیزہ عورتوں سے بے نیاز ہوں اور عام شراب کے ہوتے مجھے نتھری ہوئی شراب کی ضرورت نہیں۔

کمن القاہ فی سر وجہر		واطمع منہ فی رد السلام[1]

مجھے تو (پردہ نشینوں کی بہ نسبت) وہ معشوق زیادہ پسند ہے جس سے میں پوشیدہ طور پر بھی مل سکتا ہوں اور کھل کر بھی اور اُس سے سلام کے جواب کی توقع بھی رکھ سکتا ہوں۔

اکلمہ بما اھوی صریحا		بلا خوف المؤذن والامام

میں اس سے جو چاہوں مؤذن و امام کے خوف کے بغیر کھل کر کہہ سکتا ہوں۔

(۷) اس دور میں اسباب لہو کی کثرت ہے۔ شراب، لونڈیاں، غلمان اور سرود عام ہے۔ ان چیزوں کے ہوتے، ان لوگوں میں

---

[1] اس شعر کا تعلق اس سے پہلے کے شعر سے ہے جس کا عریانیت کی وجہ سے ذکر نہیں کیا گیا۔

مرادآباد کا نصیب آپ کی تشریف آوری سے جاگا ہے یقین ہے کہ سکونتِ دائمی مرادآباد کی اختیار فرمائیں گے۔"

تسلیم کے احباب و تلامذہ کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ ملک کے بیشتر اربابِ فضل و کمال سے ان کے دوستانہ مراسم تھے۔ ان لوگوں میں آن جہانی منشی نول کشور اور راجہ کشن کمار دقار رئیس مرادآباد کے نام سرفہرست ہیں۔ منشی صاحب موصوف علم و فضل کے ساتھ ساتھ نازک مزاجی میں بھی یکتائے عصر تھے اپنی طبیعت کی اس افتاد پر انھوں نے ایک شعر میں خود بھی روشنی ڈالی ہے فرماتے ہیں کہ

نازک مزاج مجھ سا ہوا ہے نہ ہوئے گا   روحِ سبک بھی اپنی ہے بارِ گراں مجھے

لیکن آپ کے یہ دونوں قدرداں ان نازک مزاجیوں کو بڑی خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کرتے تھے اور آپ کی قدر و منزلت میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھتے تھے۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ منشی صاحب کو بھی کبھی ان لوگوں سے علیحدہ رہنا گوارہ نہ ہوا اور وطن اور اعزہ سے قطع تعلق کے بعد انھوں نے غیروں سے محبت و یگانگت کا جو رشتہ قائم کیا تھا وہ تا دمِ آخر برقرار رہا۔

مولانا امام بخش صہبائی، مرزا رجب علی بیگ سرور، مظفر علی خاں اسیر، منشی امیر اللہ تسلیم۔ نواب مرزا خاں داغ اور امیر مینائی سے ان کے بہت گہرے اور پر خلوص مراسم تھے۔ ان میں سے بعض حضرات کے خطوط جو مختلف جرائد و رسائل میں شائع ہو چکے ہیں اس ربط باہمی کی یادگار ہیں۔ مولانا صہبائی کا ایک خط جس میں فن تاریخ گوئی سے متعلق ایک اہم مسئلے پر بحث کی گئی ہے "ملخص تسلیم" میں شامل ہے۔ آئندہ سطور میں امیر مینائی کا ایک خط ملاحظہ سے گزرے گا سطور ذیل میں منشی صاحب کا ایک خط موسومہ مرزا رجب علی بیگ سرور معہ جواب کے[1] نقل کیا جاتا ہے تاکہ تعلقات کی اس نوعیت کا اندازہ ہو سکے۔

خط من جانب منشی انوار حسین تسلیم سہسوانی

"ساقی بے پروا مست بادۂ استغنا، غافل از حال مردم نزدیک و دور مرزا رجب علی بیگ سرور جس دن سے بندہ کانپور میں مقیم ہے، پریشانی کے ہاتھوں حال جمعیت سقیم ہے۔ کام کی کثرت سے امورِ ذاتی میں کتو فتور، فرصت کی قلت سے معاملۂ صفائی میں ہزار قصور۔ یار شکوہ طراز ہیں۔ اغیار سخن پرداز۔ خفقان کا جوش ہے، مراق کا خروش۔ بیدلی ولولہ کوش ہے۔ بیکسی جلوہ فروش، ہردم کلفتِ خاطر زیادہ، وحشت لے اڑنے پر آمادہ اس کیفیت پر کبھی صبر نہ آیا، مصرعِ طرح عنایت فرمایا۔ الطاف شرط، تحسین فرماؤ۔ ادھر دیکھو، آنکھیں نہ چراؤ۔ یہ دوستی کا انداز ہے یا دشمنی کا ساز ہے۔ بہر تقدیر تعمیل حکم بجا لاتا ہوں۔ چند نالۂ دل خراش سناتا ہوں۔ قصباتی ہوں، پاتی ہوں، لٹھ زبان ہے۔ سخت بیان ہے۔ اب مروت کا انضباط کیجئے۔ چوب ناتراشیدہ کو خراط کیجئے دست و قلم کو تکلیف دیجئے اور بندگی کا سر خط لیجئے۔ اعراض پر اعتراض فرمائے اور اعتراض پر اعراض لائیے۔ بعد ملاحظہ و اصلاح کے بجنسہ یہی کاغذ۔۔۔۔ فرمائیے اور بندہ کو قیدِ انتظار سے چھوڑائیے فقط۔

ششم فروری ۱۸۶۹ء

المکلف محمد انوار حسین تسلیم"

---

[1] یہ دونوں خطوط ماہنامہ "خیابان" لکھنؤ شمارہ مارچ ۱۹۳۴ء میں شائع ہو چکے ہیں۔

جواب از جانب مرزا رجب علی بیگ سرور

"سبحان اللہ شیر بیشۂ فصاحت ہو، ہر برمیدانِ بلاغت ہو۔ کیا مجال ہے کسی کی جو تمہارے سامنے رو بہ بازی کر سکے۔ نظم میں لاثانی ہو۔ نثر کے بانی ہو۔ بے مثل ہو یکتا ہو۔ زبان لڑکھڑاتی ہے کیا لکھوں کہ کیا ہو، چھپے رستم ہو، منشی صاحب کے رفیق و ہمدم ہو۔ والسلام رقیمہ تمام ہوا۔
بندہ بھی اگرچہ نزدیک نہیں دور ہے مگر منشی نول کشور صاحب کی عنایت سے مسرور ہے، مسرور ہے"

تسلیم ایک جامع الکمالات شخصیت کے مالک تھے۔ فارسی و اردو نظم و نثر پر انھیں یکساں قدرت حاصل تھی۔ مشغلۂ نثر و نظم فارسی تو خاندانی ورثہ تھا جو انھیں اپنے دادا منشی ریاض شاگرد مرزا مظہر جانجاں سے بواسطہ منشی قیام الدین بیقید حاصل ہوا تھا۔ لیکن ریختہ گوئی میں بھی وہ اپنے ہمعصر اساتذہ سے کسی طرح پیچھے نہ تھے۔ یہ منزل انھوں نے مصحفی کے مشہور شاگرد شیخ علی بخش بیمار کی رہنمائی میں طے کی تھی۔ عمر کے تقریباً پینسٹھ چھیاسٹھ سال شعر و ادب کی خدمت میں صرف کرنے کی بنا پر ان کے قلم سے کافی نثری و شعری سرمایہ معرض وجود میں آیا لیکن افسوس کہ اس متاعِ بے بہا کا بیشتر حصہ خود انھیں کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گیا۔ یہ بربادی اپنی تصانیف کو تکمیل کے بعد نذرِ آتش کرتے رہنے کی مستقل عادت کا نتیجہ تھی۔ نواب کلب علی خاں فرمانروائے رام پور کے نام ایک عرضی میں[۵] سرمایہ فکر و فن کی اس غارت گری کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :-

"اس مدّاح خرد دشمن نے لکھنؤ میں ۲۵ اگست ۱۸۵۷ء کو چار سو باسٹھ جز نظم و نثر اردو فارسی اپنی تصنیف و تالیف کی جلا دی۔ بار دیگر یکم ستمبر ۱۸۸۲ء کو بہ مقام مراد آباد دو دو لستہ پھونک دئے جن میں مسودات کے سوا یہ کتابیں مرتب و مکمل تھیں ..... مثنوی اردو نو ہزار بیت کی، دیوان فارسی متن و حاشیہ بیس جز، دیوان اردو متن و حاشیہ پچاس جز، رسالہ قواعد تاریخ گوئی انیس جز ...."

اخبار نیر اعظم مراد آباد مورخہ ۲۵ اپریل ۱۸۸۶ء میں ایک خاص مضمون کے تحت رقمطراز ہیں کہ -

"دو بار اجزائے نظم و نثر تالیف خود را کہ زائد از شش صد جز بود پیراہن شعلۂ آتش ساختہ ام ولبعد آں کہ بحکم شغل بیکاری جمع شدہ، تفصیلِ آں ایں است :-
(۱) رسالہ در فن تاریخ گوئی نہ جز (۲) خواب اردو پنج جز (۳) دیوانِ فارسی شش جز متن و حاشیہ

---

[۵] یہ عرضی جس کا مقصد ایک غلط فہمی کا ازالہ تھا۔ امیر مینائی کی معرفت نواب صاحب کو بھیجی گئی تھی۔ ساتھ ہی امیر کے نام ایک خط بھی تھا جس کا جواب مع اس عرضی کے مکمل متن کے اخبار تہذیب مراد آباد مورخہ ۲ اکتوبر ۱۸۸۲ء میں شائع ہو چکا ہے۔ چونکہ یہ جوابی مکتوب تسلیم اور امیر کے باہمی تعلقات اور ایک کی نظر میں دوسرے کے وقار کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس لئے اس کا بیاں نقل کر دینا۔ یقیناً بے محل نہ ہوگا۔ ملاحظہ ہو۔
حضرت تسلیم کی خدمت میں بعد تسلیم التماس ہے کہ ملامت نامہ آیا شکر گزار فرمایا ؎ ہرچہ از دوست می رسد نیکو ست۔ اپنی بے جرمی کی کیفیت اور اس امرخواہی افواہی سے اطلاع نہ دینے کی علت اور کسی وقت پر موقوف۔ اصل مطلب سنئے کہ عرضی شدتِ انتظار میں پہنچی۔ میں اگرچہ بیمار تھا اور دردِ شانہ و بازو و پشت میں بیقرار تھا مگر اسی وقت دربار گیا اور حضور میں اس کو پیش کیا۔ بعد ملاحظہ جو کچھ زبان فیض ترجمان سے ارشاد ہوا حاصل اس کا یہ ہے کہ پہلے بھی انتساب کا یقین نہ تھا۔ اور اب تو وہم بھی نہ رہا۔ مکرّیا رنجوری و دردمندی کے عذر سے یہ خراعت نامہ مختصر دربار سے اٹھ کر لکھ بھیجا تاکہ خاطر عاطر سے نگرانی جائے۔ نیاز مند کو آپ اپنا خیر اندیش خاص تصور فرمائیں اور بہاامکن کسی موقع پر کمی اور پہلو تہی کرنے کا احتمال دل میں نہ لائیں۔ فقط
راقم عاصم امیر فقیر

(۴) دیوان اردو، شانزدہ جز متن و حاشیہ (۵) رسالہ خال ہفت صد سوال معہ جواب ہیجدہ جز۔
(۶) مثنوی اردو، دہ ہزار و شش صد و ہفت و یک بیت، بست و ہفت جز (۷) نظم و نثر فارسی و
اردو، ہفتاد و یک جز (۸) بہار ہند، مصطلحات اردو یکصد و سی جز (۹) کتاب در قواعد نظم و نثر فارسی،
ہفتدہ جز۔ سہ کتاب چوں جاں در قالب طبع در آمدہ اند۔ نمبر ۱۔ مثنوی سعدین اردو۔ نمبر ۲۔ تاج التاریخ
فارسی نظم و نثر در مدح والی رامپور۔ نمبر ۳۔ مثنوی در محامد والیہ بھوپال "

یہ تمام غیر مطبوعہ کتابیں جن کا ذکر پوری تفصیلات کے ساتھ اس عبارت میں آیا ہے۔ یکم اکتوبر ۱۸۸۲ء کے بعد سے اپریل ۱۸۸۷ء تک کی کوشش فکر اور ذوقِ نگارش کا نتیجہ تھیں۔ پانچ ساڑھے پانچ سال کے عرصے میں مختلف موضوعات نثر و نظم پر اس قدر مواد کا جمع ہو جانا مصنف کی قادر الکلامی اور تالیفی و تصنیفی مشاغل میں غیر معمولی انہماک کی ایک واضح دلیل ہے۔ لیکن اس تمام ذخیرے کا کیا انجام ہوا۔ اس سلسلے میں تسلیم کی کسی تحریر سے کوئی شہادت نہیں ملتی گمان غالب یہ ہے کہ حسب روایات سابقہ اسے بھی نذر آتش کر دیا گیا ہوگا۔ نواب شمشیر بہادر اخگر رئیس اچھے گڑھ کے مندرجہ ذیل بیان سے اس قیاس کو تقویت پہنچتی ہے۔ موصوف ایڈیٹر ماہنامہ مخزن دہلی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں کہ۔

"میں نے اپنی آنکھ سے دیکھا ہے کہ منشی انوار حسین صاحب مرحوم تسلیم سہسوانی نے دو صندوق کتابوں سے بھرے ہوئے جو کہ خاص انھیں کی تصانیف و تالیف تھیں جلا کر خاک کر دئے۔ ان میں سے بعض بعض کتاب ایسی بے مثل و لاجواب تھی کہ جس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ایک تو صرف و نحو کی اور دو لغت کی۔ اگر یہ شائع ہو جاتیں تو ملک کو بہت فائدہ پہنچاتیں۔ میں نے اور پنڈت بنواری لعل نے پوچھا تھا کہ منشی جی ایسا کس واسطہ کیا جاتا ہے۔ کہنے لگے ارے بھائی اتنا روپیہ کہاں سے لاؤں گا جو انھیں شائع کراؤں گا[1]"

اس خط میں لغت اور صرف و نحو سے متعلق جن کتابوں کا ذکر آیا ہے۔ جلائی جانے والی تصانیف کی فہرست میں ان کا کوئی تذکرہ نہیں۔ البتہ آخری فہرست میں "بہار ہند" کے نام سے اس قسم کی ایک کتاب شامل ہے۔ اس بنا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ جناب اخگر نے جو کتابیں اپنی آنکھوں سے جلتے ہوئے دیکھی تھیں۔ ان میں موخر الذکر تصانیف بھی شامل رہی ہوں گی لیکن چونکہ یہ امر بھی بعید از امکان نہیں کہ اس واقعے کا تعلق ۲۵ اگست ۱۸۷۵ء کو نذر آتش کی جانیوالی تصنیفات سے ہو۔ اس لئے قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مناسب نہ ہوگا۔

زود گوئی

تسلیم نہایت مشاق اور زود گو شاعر تھے۔ شعر کہنا ان کی زندگی کا ایک معمول بن گیا تھا بلکہ اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ شاعری ان کی ...... زندگی تھی اور زندگی شاعری۔ ایام ضعیفی کی ایک تحریر میں وہ خود اپنی اس مہارت فن اور قدرت کلام کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ

"یاد آں روز کہ زود و بر نا منم نازش می داشت و بسیار گوئی لبسر طبعم سوگند می خورد در خاک و خوں می تپاند[2]"

اور مندرجہ ذیل واقعہ سے اس دعوے کی تائید ہوتی ہے کہ

"رائے کشن کمار صاحب وقار نے منشی انوار حسین صاحب تسلیم سہسوانی کو جوان کے استاد ہیں، لکھنؤ سے بخلوص عقیدت بنا بر استفادہ بلوایا۔ ایک دن بوقت شام کہ در تقریر یہ ہر طرف سے واہ تھا۔

---

[1] ماہنامہ مخزن دہلی شمارہ مئی ۱۹۰۹ء

[2] اخبار نیر اعظم مورخہ ۲۵ اپریل ۱۸۸۷ء

رائے صاحب نے فرمایا کہ - آپ نے فارسی کہنا بالکل ترک کر دیا۔ اسی شب حضرت تسلیم نے اکسٹھ بیت فارسی میں فرما کر صبح کو پیش کیں۔[ٹل]

تاریخ گوئی تاریخ گوئی میں تسلیم کو خاص کمال حاصل تھا۔ انھوں نے اپنا زیادہ تر زور فکر و قلم اسی فن پر صرف کیا ہے۔ اور اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ پچھلی دو صدیوں میں ہندوستان کی سرزمین سے ان جیسا ماہر و مشاق تاریخ گو پیدا نہیں ہوا۔ جناب کسری منہاس کے بقول "اس خاص جوہر کی وجہ سے ان کا نام دنیائے ادب میں آج تک زندہ ہے اور ہر دور کا مورخ ان کے کارناموں کو عزت کی نگاہ سے دیکھتا ہے[۵۲]۔ ملخص تسلیم اس موضوع پر آپ کی عدیم المثال اور جامع و مبسوط تصنیف ہے۔ یہ کتاب جو "آپ کی گہری واقفیت اور زندگی بھر کی ریاضت کا ثمرہ ہے[۵۳]"۔ دو حصوں میں منقسم ہے۔ پہلے حصے میں فن تاریخ گوئی اور اس کے اصول و مبادیات سے بحث کی گئی ہے اور متنازعہ مسائل کو فاضلانہ اور عالمانہ طور پر فیصل کیا گیا ہے۔ دوسرا حصہ مصنف کے طبع زاد اختراعات و ایجادات پر مشتمل ہے۔ منشی صاحب کا دعوٰے یہ ہے کہ۔

"در فن تاریخگوئی (ونیز در نظم و نثر) بسیار قاعدہ متخرجہ طبع من است۔ ممکن نیست کہ در بطلان وعدیم مدعی کتابے در سند آرد[۵۴]"

لالہ سری رام نے منشی صاحب کے ذکر میں ان کے اس کمال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:-

"تاریخگوئی میں ایسا کلام رکھتے تھے کہ ان کی مثال بہت کم نظر آتی ہے۔ چنانچہ انواع و اقسام کی صنائع و بدائع سے آپ کی تاریخیں مملو ہوتی ہیں[۵۵]"

شاعری

ہر معرکے میں کھلتے ہیں جوہر کمال کے ۔۔۔ مانند تیغ تیز ملی ہے زباں مجھے

تسلیم کی عظیم شخصیت اس بات کی متقاضی ہے کہ ان کے فارسی و اردو کلام کا جامع اور مفصل جائزہ لیا جاتا لیکن جیسا کہ سابقہ سطور میں عرض کیا جا چکا ہے۔ ان کے کلام کا بیشتر حصہ دوسری تصانیف کے ساتھ خود انھیں کے ہاتھوں ضائع ہو چکا - اور فارسی و اردو کی دو مطبوعہ مثنویات تاج الکلام و سعدین کے علاوہ جو کرم خوردہ و بوسیدہ مسودات اتفاق سے محفوظ رہ گئے ہیں۔ ان کا پڑھنا دشوار ہے۔ ایسی صورت میں جس قدر اشعار پڑھے جا سکے ہیں یا تذکروں وغیرہ میں منقول ہیں۔ ان کا انتخاب اجمالی تبصرہ کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔

فارسی کلام منشی صاحب کو فارسی زبان اور اس کے شعر و ادب پر زبردست عبور حاصل تھا۔ اگرچہ انھوں نے مثنوی اور دیگر اصناف میں بھی طبع آزمائی کی ہے لیکن ان کی طبیعت غزل کی طرف زیادہ مائل تھی۔ فارسی غزل کے نقوش ان کے دل و دماغ پر زیادہ تھے اور اس کی روایات اچھی طرح ان کے شعور میں رچی ہوئی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے فارسی کلام کا معیار اردو کے مقابلے میں بلند تر ہے۔ ان کے یہاں اس مختصر سرمایۂ فکر میں بھی جو راقم الحروف کو دستیاب ہو سکا ہے، مضمون آفرینی، جدت خیال اور ندرت بیان کے بعض اچھے نمونے موجود ہیں۔ اسی کے ساتھ نادر تشبیہات اور لطیف و بلیغ استعارات کی بھی کمی نہیں۔ مثال کے طور پر یہ شعر دیکھئے ؎

ساز و برگ من بود از حادثات روزگار ۔۔۔ برق سوزاں رشتۂ شمع شبستان من است

[ٹل] اخبار نیر اعظم مورخہ ۱۱ر جنوری ۱۸۸۱ء۔ [۵۲-۵۳] نقوش لاہور شمارہ جون ۱۹۶۰ء مقالہ بعنوان "تاریخگوئی کے متنازعہ مسائل۔ ملخص تسلیم کی روشنی میں۔ [۵۴] اخبار نیر اعظم" مورخہ ۵ر اپریل ۱۸۸۶ء۔ [۵۵] خمخانۂ جاوید جلد دوم ص[۵۸۰]۔

ایک موقع پر اپنا اور اپنے محبوب کا تقابلی خاکہ بڑے لطیف انداز میں کھینچا ہے ؎

آن منم یاد نیایم بدل دشمن و دوست   تو نہ آنی کہ شوی لحظہ فراموش کسے

مندرجہ ذیل شعر میں بداعت خیال کے پہلو بہ پہلو "چشم تنگ ظرف" و "نگہ جاں شکار" جیسی تراکیب کی شگفتگی اور ندرت قابل داد ہے

اے مرگ مژدہ باد کہ آں چشم تنگ ظرف   فرصت نمی دہد نگہ جاں شکار را

چند فارسی اشعار اور ملاحظہ کیجئے ؎

باشد شعار گردوں۔ دلہائے خستہ خستن   آموختہ است کافر مضمونِ بستہ بستن

از بتاں ناز و عتاب و عشوہ و ایما خوش است   بندگی و عجز و تسلیم و نیاز از ما خوش است

دیدہ اہر جوں بسوئے روئے آں مہ پارہ گفت   چاک ہا اندر کتانِ پاکی و تقویٰ خوش است

بوسہ از یار تمنا کردم   طلب قطرہ ز دریا کردم

بیوفائی ہمہ خوباں دارند   شکوہ ات کردم و بیجا کردم

مست بودم بخیال ساقی   دست در گردنِ مینا کردم

قربان شیوۂ تو نمی رنجم اے صنم   دیگر فریب دہ دل امید وار را

طرحِ تعمیرِ دلم از بس خراب افتادہ است   قطرۂ در آتش و اخگر در آب افتادہ است

قسمت نقطۂ موہوم کہ دید و کہ شنید   می طپد خندہ عبث بر لب خاموش کسے

لذتِ بوسہ بہ پیغام علاجِ دل ماست   سخن تلخ بس است از لب خاموش کسے

مژدۂ وصل کجا و دلِ افسردہ کجا   ایں تنک شیشہ و آں بادۂ سرجوش کسے

کار با سوختن افتاد مرا اے تسلیم   آتشے زد بہ دلم شعلہ خسپوش کسے

اردو کلام

تسلیم کی اردو شاعری جس زمانے سے تعلق رکھتی ہے وہ ہماری قومی و ادبی تاریخ کا انقلابی دور خیال کیا جاتا ہے۔ وہ ایک ایسے دوراہے پر کھڑے تھے جہاں دو مختلف تہذیبیں ایک دوسرے سے متصادم تھیں اور اس تصادم کے اثرات ہر شعبۂ حیات کو تیزی سے اپنی گرفت میں لے رہے تھے۔ شاعری کی دنیا میں بھی ایک طرف دبستانِ دہلی کی قدیم روایات اور دوسری جانب اساتذہ لکھنؤ کے اجتہادات تھے۔ اور ان دونوں مکتبۂ ہائے خیال کی سختی کے ساتھ پیروی کرنے والے گروہوں کے درمیان اختلاف و کشمکش کا سلسلہ طول کھینچتا جا رہا تھا۔ تسلیم نے ان حالات میں توازن و اعتدال کی روش اختیار کرنے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں ان کا دامنِ فکر بڑی حد تک انتہا پسندی کے بدنما داغ سے پاک نظر آتا ہے۔ ان کا کلام رنگا رنگ ہے۔ اس میں غالب کی سی مضمون آفرینی اور بلند خیالی بھی ہے اور ماحول کے تقاضوں کے عین مطابق تکلف و تصنع کی جھلکیاں بھی موجود ہیں۔ غالب کے رنگ میں ایک غزل

کے کچھ اشعار ملاحظہ ہوں ؎

پھر آتشِ سوز سے سینے میں دل بیتاب ہے — اشک کا ہر ایک قطرہ پارۂ سیماب ہے
روئے آتشناک کا کس کے پڑا پانی میں عکس — شعلہ جوّالہ ہے جو حلقۂ گرداب ہے
مژدہ اے نا امیدیٔ جاوید پھر حسرت رہی — ہاتھ میں اس ترک کے پھر خنجرِ بے آب ہے
میرے ویرانے میں کس کے حسن نے باندھا طلسم — ذرۂ ناچیز رشکِ مہرِ عالم تاب ہے

لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کے یہاں لکھنویت کو عنصرِ غالب کی حیثیت حاصل ہے۔ چنانچہ بعض جگہ الفاظ کے رکھ رکھاؤ اور لفظی مینا کاری و صناعی کی جھلک صاف نظر آتی ہے۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل اشعار بطورِ خاص ملاحظہ طلب ہیں ؎

واں گاہ گاہ یاں گہ و بیگاہ ہے تڑپ — نسبت ہے مجھ سے برق کو کیا اضطراب میں

کرتی تھی شمع ساقِ صنم سے مقابلہ — جلتی ہے محفلوں میں یہ اس کا مآل ہے

پشتِ پا کو ماہِ تاباں کی نہ لگ جائے نظر — چٹکیوں سے پائنچے اے آفتِ جاں چھوڑ دے

لکھنوی رنگِ سخن کے دیگر مقلدین کی طرح تسلیم کے یہاں بھی ایسی چنگاریاں بہت کم ملتی ہیں جو پڑھنے والوں کے احساس میں گرمی پیدا کر دیں اور ان کے سینے میں اپنے دل کی دھڑکنیں سن سکیں۔ البتہ عام شاعروں کے برخلاف انھوں نے تصوف کے سہارے کہیں کہیں اس کی تلافی کر دی ہے۔ ان کے متصوفانہ اشعار میں ایسی مثالیں مل جاتی ہیں جن میں دل کی دھڑکن سنائی دیتی ہے۔ مثلاً ؎

دیر و حرم میں بیٹھنے دیتا نہیں کوئی — اٹھ کر تمھارے در سے کہیں کا نہیں رہا
مایوسیٔ جاوید کے صدمے نہیں اٹھتے — میں کاش ترا محرمِ اسرار نہ ہوتا
اوراق گلوں کے ہیں پریشاں چمن میں — غنچوں سے چھپایا نہ گیا رازِ تبسم

اس مختصر تبصرے کے ساتھ مختلف مطبوعہ و غیر مطبوعہ غزلوں کا ایک انتخاب ہدیۂ ناظرین ہے جس سے تسلیم کے کلام کی مجموعی کیفیت اور عام رنگ و آہنگ کا اندازہ ہوگا ؎

انتخاب غزلیات غیر مطبوعہ

زاہد جو ترا نکتۂ توحید سمجھتا — سجدے سے بتوں کے اسے انکار نہ ہوتا

پھر بہار آئی چمن میں، پھر کھلے داغِ جگر — پھر جنوں چمکا مرا سرسبز صحرا دیکھ کر
جوہرِ دیوانگی حیرت میں دکھلانے لگا — وہ پری رو آئینے میں اپنا جلوہ دیکھ کر

ٹوٹتا ہی نہیں اس جانِ جہاں کا پردہ — بے مروت نے نکالا ہے کہاں کا پردہ
وہ نہ آتے، جو شبِ ہجر جیا ہوتا میں — رکھ لیا موت نے تاثیرِ فغاں کا پردہ

سمند تنگ کی صرصر نے اڑائی یہ خاک
کہ ہوا فاش ترے سوختہ جاں کا پردہ

اظہار وفا سے فائدہ کیا
میں آپ کو خوب جانتا ہوں

ٹوٹ جاتا ہے کبھی اور کبھی بھر آتا ہے
دل پر درد ہے سینے میں کہ چھالا کوئی

ساقیا خیر تری، میکدہ آباد رہے
اور بھی دے مے گلگوں کا پیالا کوئی

دوستی دشمنوں کی کھل جاتی
آپ اگر میرا امتحاں کرتے

نسترن میں نہ یاسمن میں ہے
جو لطافت ترے بدن میں ہے

حال یہ ان کی انجمن میں ہے
ہر سخن معرضِ سخن میں ہے

کی صبا نے مگر زلیخائی
چاک ہر گل کے پیرہن میں ہے

چمکا ہے رنگ عارضِ جاناں شراب سے
مہتاب کو فروغ ہوا آفتاب سے

انتخاب غزلیاتِ مطبوعہ

دیکھا جو سحر یار کا اندازِ تبسم
گر پڑکے ہوئی برق بھی دمسازِ تبسم

اعجاز نے عیسیٰ کے کیا مردوں کو زندہ
عیسیٰ کو جلاتا ہے وہ اعجازِ تبسم

رنگ اپنا جماتا ہے جو تسلیم گلوں کو
زخموں سے مرے سیکھ لیں اندازِ تبسم

مانندِ ابر اشک سے دامن بھگوئیں کیوں
اک بوند آبرو ہے اسے ہم ڈبوئیں کیوں

ہوتی ہے گر خلش اثرِ آہ سے انھیں
دل میں کسی کے نشترِ مژگاں چبھوئیں کیوں

تسلیم ہو رہے گا جو ہونا ہے حشر میں
ہم آج آنکھیں خون سے رو رو کے کھوئیں کیوں

رنگ جمنے کا نہیں تسلیم اس گلزار میں
ہمصفیروں سے مرا طرزِ بیاں ملتا نہیں

شکرِ خدا کہ ہجر میں صورت بدل گئی
آئے ہیں وہ سنانے مری داستاں مجھے

کرتے ہیں یاد وہ کہ اجل نے کیا ہے یاد
آتی ہیں آج ہچکیوں پر ہچکیاں مجھے

سلام

غزلیات کے علاوہ تسلیم کے قلمی مسودات میں ایک مستقل تصنیف "سراپائے سخن" کے کچھ منتشر اوراق اور چند سلام بھی ملے ہیں "سراپائے سخن" میں جسم انسانی کے مختلف اعضا، کو مرکزِ فکر بنا کر طبع آزمائی کی گئی ہے۔ اس مجموعے میں صرف دو

غزلیں شامل ہیں جن کی ردیفوں کے لئے اعضائے جسمانی کے نام مثلاً سر، ہاتھ، رخ، چشم، لب، زلف، گیسو، پلک، خط، عارض وغیرہ انتخاب کئے گئے ہیں۔

تسلیم کے سلاموں کی بنیاد انھیں روایات پر استوار ہوئی ہے جو دوسرے مشاہیر شعراء کے سلاموں میں عناصر ترکیبی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تسلیم مذہباً سنی تھے۔ اس لئے ان کے یہاں اس بے پناہ عقیدت مندی اور بے کراں جذباتیت کی تلاش بے سود ہے جو انیس وغیرہ کے کلام میں نظر آتی ہے لیکن خلوص، سوز و گداز، اور غمگینی و تاثیر کے اعتبار سے ان کے یہ سلام ہر طرح مکمل ہیں۔ اس دعوے کی تائید میں یہ اشعار پیش کئے جا سکتے ہیں ؎

غم حسینؑ میں لاغر ہوا یہ تن اپنا — نشاں ملے گا نہ ہرگز نہ کفن اپنا
بہار، سینۂ پرداغ کی، اگر دیکھے — نہ گل کو یاد ہو بھولے سے بھی چمن اپنا
مثال نکہت گل ہوگئے پریشاں سب — ہزار حیف کہ دیکھا نہ پھر چمن اپنا
سہے یہ دھوپ کے صدمے وہ گل قیامت ہے — نبی نے سایہ کیا جس پہ پیرہن اپنا
یہ کہہ کے شاہ روانہ ہوئے سوئے میداں — کہ حافظ اب وہی رب ذوالمنن اپنا
کیا خلیل پہ آتش کو گلستاں جس نے — اسی کی نذر کیا ہم نے یہ چمن اپنا

جب ایسے شاہ کو غربت نصیب ہو تسلیم
کروں نہ ترک میں کس طرح پھر وطن اپنا

جس دل میں محبت ہے حسین ابن علیؑ کی — وہ دل بھی تجلی میں نہیں طور سے کم ہے
کیوں کر نہ کمر خم ہو غم تشنہ میں ہماری — اس بار سے پشت فلک پیر بھی خم ہے
زہرا نے کہا دیکھ کے حال شہ کونین — پیاسے پہ کئی دن کے الٰہی یہ ستم ہے
ہر دم یہ صدا آتی تھی زنجیر کے غل سے — منزل ہے کڑی پاؤں پہ عابدؑ کے ورم ہے

تسلیم وہی حشر میں دلشاد اٹھے گا
دنیا میں حسین ابن علی کا جسے غم ہے

قربانی، شرعی و عقلی نقطۂ نظر سے

زیب النساء بیگم

اس مقالہ کا موضوع بڑا اہم ہے اور بہ زیادہ وسعت و عمق کے ساتھ اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے، مذہبی و تمدنی دونوں حیثیتوں سے ۔۔۔ محترمہ زیب النساء بیگم نے جو کچھ لکھا ہے وہ بہت تشنہ و ناقص ہے لیکن میں اسے شائع کر رہا ہوں صرف اس لیے کہ اس مضمون کے شائع کرنے سے اکثر رسائل نے انکار کر دیا تھا۔ جو صحافی و علمی دونوں حیثیتوں سے قابلِ اعتراض بات ہے۔

قربانی کی عمومیت کو میں بھی پسند نہیں کرتا اور اس کی مذہبی اہمیت بھی میرے نزدیک محلِ نظر ہے۔ سوچ رہا ہوں کہ آئندہ کسی اشاعت میں اس پر تفصیلی گفتگو کروں۔

(نیاز)

نام ہے ایک رسالہ کا جس میں سید ابوالاعلیٰ مودودی نے قربانی کے مسئلے پر تفصیلی بحث کی ہے۔ اس وقت قربانی کے باب میں دو گروہ ہیں۔ ایک قربانی کے حق میں ہے۔ دوسرا مخالف۔ مودودی قربانی کے حق میں ہیں اور ایک جگہ طنزاً ارشاد فرماتے ہیں کہ

"پاکستان جو ہندو تہذیب کے تسلط سے مسلمانوں کی تہذیب و تمدن کو بچانے کے لیے بنایا تھا وہی آگے بڑھ کر ہندوؤں کو یہ رہنمائی دے کہ مہاراج گائے کی قربانی کیسی آپ تو ہر قسم کی قربانی از روئے قانون بند کر سکتے ہیں۔ یہ چیز سرے سے شعائرِ اسلام میں داخل ہی نہیں۔"

آپ نے اس میں کئی حدیثوں کے حوالے بھی دیئے ہیں جن میں چند میرے نزدیک اور اسلام اور بانیٔ اسلام کو بدنام کرنے والے ہیں۔ مثلاً

"حضرت علی فرماتے ہیں: رسُول اللہ نے مجھ کو وصیت کی کہ میں اُن کی طرف سے قربانی
کرتا رہا کروں۔ چنانچہ میں آپ کی طرف سے قربانی کرتا ہوں۔" (ابوداؤد و ترمذی)

میری رائے میں یہ حدیث صحیح نہیں کیونکہ رسُول اللہ نے کبھی دنیادی زندگی میں کسی کے سامنے دستِ سوال دراز نہیں کیا اس لئے وہ اخروی زندگی کے لئے بھی کوئی التجا کسی سے نہ کر سکتے تھے۔ دوم یہ کہ قربانی صرف واجب کی حیثیت رکھتی ہے۔ رسُول اللہ نے نماز زکوٰۃ اور روزے کی وصیت کیوں نہ کی جو فرض ہیں۔ واجب کا اس قدر خیال کیوں کیا۔

دوسری حدیث:

"ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا (ترجمہ) جو شخص جو قربانی کی طاقت رکھتا ہو اور قربانی نہ کرے وہ میری مسجد میں نہ آئے۔" (مسند احمد۔ ابن ماجہ)

اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام کا تنہا مقصود صرف جانوروں کے حلق پر چھری پھیرنا تھا۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ ایک شخص جو کتنے ہی بلند اخلاق رکھتا ہے محض اس وجہ سے مبغوض قرار دیا جائے کہ اس نے قربانی نہیں کی۔

تیسری حدیث

حضرت جابر عبداللہ فرماتے ہیں: "رسُول اللہ نے مدینہ میں قربانی کے دن نماز پڑھائی اس کے بعد کچھ لوگوں نے بڑھ بڑھ کر حضور سے پہلے قربانی کرلی ـــ اس پر رسُول اللہ نے حکم دیا جس نے ایسا کیا اسے پھر قربانی کرنا چاہیئے کسی کو اس وقت تک قربانی نہیں کرنا چاہیئے جب تک اس کا نبی اپنی قربانی نہ کرلے۔" (مسلم: مسند احمد)

رسُول اللہ نے کبھی اپنے آپ کو دوسروں کے مقابلے میں برتر و افضل تصوّر نہیں کیا، یہ حدیث آپ کی بلند اخلاقی پر شدید ضرب لگاتی ہے۔ جب صحابہ آپ کی تعظیم کرنے اور آپ کے آگے آگے آتے تو آپ فرماتے "میں بھی تمہاری طرح کا ایک آدمی ہوں۔" اس حدیث نے رسُول اللہ کا رشتہ آجکل کے خود غرض دنیادار بادشاہوں سے جوڑ دیا حالانکہ آپ خاکساری و انکساری کا نمونہ تھے۔ آپ نے کبھی اپنے آپ کو برتر تصوّر نہیں کیا۔

اس قسم کی حدیثیں۔ اسلام کی سادگی پر بدنما داغ ہیں۔ اسلام سادگی و انکساری کا بہترین نمونہ ہے جس میں بادشاہ اور رعایا میں کوئی امتیاز نہیں برتا جاتا۔ مودودی صاحب کی پیش کردہ ایک حدیث اور ملاحظہ ہو: جو اسلام کو بزور شمشیر پھیلانے پر دلالت کرتی ہے۔

"حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا قربانی کے دن آدم کی اولاد کا کوئی فعل اللہ کو اس سے زیادہ پسند نہیں کہ وہ خون بہائے۔"

اسلام کی ہر چیز کو حقیقت کی روشنی میں پرکھنے کے لئے قرآن موجود ہے۔ پھر ہم کیوں اس قسم کی کمزور مدسوں کا سہارا لیں۔ قربانی کو اگر قرآنی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی حیثیت صرف واجب کی ہے۔ قرآن نے اس کا ذکر نماز زکوٰۃ اور روزے کی طرح تفصیل سے نہیں کیا۔ بلکہ سرسری طور پر کیا ہے۔ پارہ سترہ (۱۷) سورت الحج میں آیا ہے۔

یشھدوا منافع لھم ویذکروا اسم اللہ فی ایام معلومٰت علیٰ ما رزقھم من بھیمۃ الانعام فکلوا منھا واطعموا البائس الفقیر ہ

اس سفر سے ان کا مقصود یہ ہوگا کہ اپنے فائدوں یعنی تجارت کے لئے وقت پر آموجود ہوں گے (اور) خدا نے جو مویشی چارپائے اُن کو دیئے ہیں ان خاص دنوں میں ان کی قربانی کرتے وقت ان پر خدا کا نام لیں تو (لوگو) قربانی کے گوشت میں سے (آپ بھی) کھاؤ اور مصیبت زدہ کو بھی) کھلاؤ۔

دوسری آیت ملاحظہ ہو:

ذٰلک ومن یعظم شعائر اللہ فانھا من تقوی القلوب ہ لکم فیھا منافع الیٰ اجل مسمی ثم محلھا الی البیت العتیق ہ ولکل امۃ جعلنا منسکا لیذکروا اسم اللہ علیٰ ما رزقھم

قربانی دلوں کی پرہیزگاری میں داخل ہے ان (چارپایوں) میں ایک وقت خاص تک تم لوگوں کے لئے فائدے ہیں پھر جب تم نے ان کو قربانی کے لئے نامزد کر دیا تو معبد قدیم یعنی (خانہ کعبہ) کے پاس جا کر ان کو حلال کرنا چاہیئے۔ ہم نے قربانی قرار دی تاکہ خدا نے جو ان کو مویشی اور چوپائے دے رکھے ہیں۔ قربانی کرتے وقت ان پر خدا کا نام لیں۔

مندرجہ بالا آیات کو پڑھ کر واضح ہو جاتا ہے کہ قربانی کن مصلحتوں کی بنا پر ضروری قرار دی گئی ہے ـــــ حج ملت ابراہیمی میں اخوت کی تنظیم۔ مرکزی اتحاد کے قیام کا واحد ذریعہ تھا اس زمانے میں گلہ بانی عام پیشہ تھا اور یہی کسب روزی کا ذریعہ۔ اس لئے اگر قربانی کو امداد غربا کا ذریعہ تصور کر لیا جائے تو بے جا نہ ہوگا ـــــ قرآن کہتا ہے کہ "خود کھاؤ اور محتاجوں کو کھلاؤ" "ہم نے قربانی قرار دی تاکہ وہ ان چوپایوں پر جو انہیں دیئے ہیں قربانی کرتے وقت خدا کا نام لیں" قرآن کے اس مطلب کو سامنے رکھا جائے تو قربانی کے فرض یا واجب ہونے کا سوال ختم ہی ہو جاتا ہے۔ قرآن ان لوگوں سے قربانی کے لئے کہتا ہے جو مویشی پالتے ہیں ـــ مویشیوں سے اپنی روزی پیدا کرتے ہیں اس لئے موجودہ دور میں جبکہ گلہ بانی دیہاتوں پر موقوف ہو گئی ہے اور کثرت ان لوگوں کی ہے جو ملازمت اور دوسری تجارتوں سے اپنی روزی کماتے ہیں ہم اگر روپے یا دوسری اشیاء سے غربا کی مدد کریں تو یہ ہمارے لئے قربانی کا بدل ہو جائے گا۔

آجکل جو قربانیاں ہو رہی ہیں اس کا ذکر قرآن میں کہیں نہیں۔ قرآن تو کہتا ہے (خانہ کعبہ کے پاس جا کر قربانی کرو) یعنی جو شخص حج کرے اس پر قربانی واجب ہے نہ یہ کہ اس زمانے میں ہر مسلمان پر خواہ وہ کعبہ سے کتنی ہی دور کیوں نہ ہو قربانی واجب ہے۔

ایک جگہ مودودی صاحب لکھتے ہیں "مسلمانوں میں اختلاف کی کیا کمی تھی جو قربانی کے موقعے یا مسئلے پر بھی ان میں اختلاف پیدا کیا جا رہا ہے"۔

مجھے افسوس اور تعجب ہے کہ آپ نے یہ لکھتے وقت یہ نہ سوچا کہ اس رائے پر متفق ہونے کے معنی یہ ہوں گے

کہ وہ فضول خرچی پر منتفق ہوگئے یا نام و نمود پر۔
رسول اللہ نے اپنے عہد کے حالات کو پیش نظر رکھ کر قربانی ضروری قرار دی تھی لیکن اب قربانی کی اہمیت باقی نہیں رہی۔
اب رہا یہ سوال کہ مسلمان مسئلہ قربانی پر متفق ہیں تو اس کو اتفاق کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ وہ اسے فرض سمجھ کر ادا نہیں کرتے بلکہ مناتے ہیں۔ اور اس عقیدت کے تحت کہ قربانی کے جانور کے جتنے بال ہوں گے اتنے ہی گناہ معاف ہو جائیں گے۔ حیرت ہے کہ تمام سال تو آپ ہر قسم کے لہو و لعب اور فسق و فجور میں مبتلا رہیں اور صرف ایک جانور ذبح کر دینے سے آپ کے تمام گناہ دھل جائیں۔
قربانی سے رسول اللہ کا مقصد اولین یہ تھا کہ زمانۂ جاہلیت کی تمام بری رسموں کو جو قربانی کے سلسلے میں رائج ہو گئی تھیں ختم کر دیا جائے اور عہد ابراہیمی کی یاد کو قائم رکھنے کے لئے خدا کے نام پر قربانی کا سلسلہ بھی جاری رہے۔ اس میں احباب اور مسکینوں کا حصہ نکال کر احباب نوازی کا موقعہ دیا جوا تحاد و اتفاق کا ذریعہ تھا۔
قرآن میں قربانی کا ذکر سرسری طور پر کئی جگہ آیا ہے۔ قربانی کا ذکر جہاں حج کے ساتھ آیا ہے وہاں وہی قربانی مقصود ہے جو حاجیوں پر فرض ہے۔ اس کے علاوہ جہاں کہیں ذکر آیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ صرف اللہ کے نام کی قربانی کی جائے۔ زمانۂ جاہلیت میں یہود قربانی کئی طرح کرتے تھے۔ مردوں کی قبر پر قربانی کی جاتی تھی۔ اونٹنی کے پہلے بچے کی قربانی کی جاتی تھی۔ اسلام نے تمام قربانیوں کو حرام ٹھہرا کر صرف اللہ کے نام کی قربانی جائز کر دی۔
مودودی صاحب کا یہ ارشاد درست ہے کہ ہر معاشرہ فطری طور پر یہ چاہتا ہے کہ اس میں کچھ اجتماعی تہوار دیئے جائیں جس میں اس کے تمام افراد مل کر خوشیاں منا سکیں لیکن کیا میں یہ پوچھ سکتی ہوں کہ قربانی کے بغیر تہوار کی خوشی کیوں مکمل نہیں ہو سکتی ؟ کیا عید الفطر کی خوشی ادھوری اور نامکمل ہے ؟ کیا عید گاہ میں تمام افراد گلے مل کر خوشیاں نہیں مناتے ؟ کیا قربانی کے بغیر اتحاد ناممکن ہے۔
آپ لکھتے ہیں کہ "جو لوگ گلہ بانی کر کے ہر سال روپیہ کماتے ہیں۔ اگر قربانی بند کر دی جائے تو یہ لوگ گلہ بانی کا پیشہ ترک کرنے پر مجبور ہو جائیں گے بجائے اس کے کہ گلہ بانی کو فروغ دیا جائے اسے ختم کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے!"
گلہ بانی کا پیشہ ختم تو کسی صورت سے ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ ہزاروں جانور روزانہ کام آتے ہیں اور ضرورت سے زیادہ مویشی کٹ جانے کے باعث مویشیوں کی قلت ہو گئی ہے۔ دودھ، گھی، گوشت ضرورت سے زیادہ گراں ہو گیا ہے اور ان چیزوں کی گرانی دوسری اشیاء پر بھی اثر ڈالتی ہیں۔ ہمارے یہاں کے گلہ بان زیادہ تر مویشی اس لئے پرورش کرتے ہیں تاکہ قربانی کے موقعے پر روپیہ کما سکیں اگر ان کی توجہ اس طرف سے ہٹ جائے تو وہ چوپایوں کو گھی اور دودھ کے لئے پرورش کریں اور ان کی نسل کو بڑھانے کی کوشش کریں۔
اگر قربانی کو فرض کا رتبہ دے بھی دیا جائے تو قرآن کی روشنی میں قربانی صرف ان لوگوں پر فرض ہے جو حج کرتے ہیں۔ عہد رسول اللہ میں مسلمانوں کی تعداد کیا تھی مسلمان مکہ۔ مدینہ اور قریب کے کچھ مقاموں میں محدود تھے حج کے موقعے پر تقریباً سب ہی حج ادا کرتے تھے اور اسی لئے قربانی بھی کرتے تھے۔ قرآن کے ارشاد کے

مطابق غیر حاجیوں کے لئے قربانی کی ضرورت نہیں۔ اب اگر ہم قربانی پر صرف ہونے والی رقم کو قومی فلاح و بہبود اور غریب پروری پر صرف کریں تو کیا خلافِ دانشمندی ہے۔

قربانی کا مسئلہ ہمارے لئے اتنا اہم نہیں ہے کہ ہم قلم اور زبان سے جہاد کرنے کے لئے میدان میں نکل آئیں ہمارے معاشرے میں جو برائیاں جنم لے رہی ہیں ان کے تدارک کے لئے اگر ہم میدان میں نکل آئیں تو بے شک دین کی خدمت ہوگی۔

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق (اقبال)

شہادت اعظمٰے

(گذشتہ سے پیوستہ)

محمد سلیمان اخگر

اگر آج جستجو کی جائے تو دنیا کی کسی زبان میں بھی ایک کتاب ایسی موجود نہیں ہے جو واقعہ کربلا کی تاریخ ہو تو واقعہ یہ ہے کہ ایک بھی نہیں۔ رسول اللہ کے نواسے حسین نے جان دی لیکن ہاتھ نہ دیا۔ سر دیا بات نہ جانے دی۔ لیکن جابر و غاصب کو اپنی زندگی کے آخری لمحوں اور سانس تک جابر و فاسق ہی کہتے رہے۔ کوئی مصلحت اندیشی، کوئی تاویل طرازی، عزم حسین میں تزلزل پیدا نہ کر سکی۔

اب ایک یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام عالیمقام نے یہ راہ آخر کیوں اختیار کی۔ اور جان بوجھ کر اپنی اور تمام اعزا و اقربا اور رفقاء کی جانیں کیوں قربان کر دیں۔ حالانکہ آپ چاہتے تو یزید کی بیعت کر کے ساری عمر عیش میں بسر کرتے۔

امام عالیمقام نے یہ راہ سرفروشی اس لئے اختیار کی کہ حق و صداقت کو بے حرمتی سے بچائیں اور شریعت حقہ کے ایک ایک حکم کو تزئین و تبدیلی سے محفوظ رکھیں تاکہ ان کے بعد قیامت تک کے لئے یہ اسوۂ حسینی قائم ہو جائے کہ جب کبھی حق و باطل کا تصادم ہو۔ باطل حق پر غالب ہونے کی کوشش کرے۔ شعائر و احکام اسلام کی خلاف ورزی و توہین کی جائے تو باوجود ہر قسم کی بے سروسامانی اور تعداد کی کمی کے قربانی و فداکاری کی راہ اختیار کی جائے۔

قطع نظر اس کے ابن زیاد کے پاس جب رفد سر حسین پہنچا اس کے دوسرے روز عمر بن سعد بھی کل اہل بیت کو لے کر وہاں پہنچا۔ اب ابن زیاد نے قلعہ کے اندر ایک جلسہ عام کیا جس میں ہر خاص و عام کو شرکت کی اجازت تھی۔ پھر اس نے سر حسین کو اپنے سامنے منگوایا۔ اور بار بار چھڑی سے لب ہائے حسین کو مارتا تھا اور ہنس ہنس کر ٹھٹول کرتا تھا۔ حضرت زید بن ارقم (جو رسول اللہ کے صحابی تھے) اسی جگہ بیٹھے ہوئے تھے انہوں نے بے اختیار ہو کر کہا، خدا کی قسم میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے کہ رسول اللہ ان لب ہائے مبارک کا بوسہ لیا کرتے تھے۔ یہ کہکر وہ رونے لگے۔ اس پر ابن زیاد غصے سے لال پیلا ہو گیا۔ اور کہا کہ اگر تو بوڑھا نہ ہوتا تو میں یقیناً تجھے قتل کر دیتا۔ اس کے بعد زید بن ارقم وہاں سے چلے گئے۔

حضرت امام عالیمقام کی کل عورتوں اور بچوں کو ابن زیاد کے دربار میں لایا گیا۔ ان سب میں سب سے زیادہ بری حالت میں حضرت زینب تھیں۔ پھر ابن زیاد نے زین العابدین سے پوچھا کہ تو کون ہے؟ انھوں نے کہا میں علی بن حسینؓ ہوں۔ ابن زیاد نے کہا۔ کیا خدا نے تجھے ہلاک نہیں کیا۔؟ آپ نے فرمایا کہ میرے ہی ایک ہمنام بھائی کو ان لوگوں نے شہید کر ڈالا ہے۔ یہ سنکر ابن زیاد نے کہا۔ یہ کیوں نہیں کہتا کہ اللہ نے مار ڈالا ہے۔ ابن زیاد نے غصہ میں آکر مری بن معاد احمری کو حکم دیا کہ دیکھ یہ بالغ معلوم ہوتا ہے اگر بالغ ہو تو فوراً قتل کر ڈال جب اس نے دیکھا تو آپ فی الواقع بالغ تھے۔ اس سے حضرت زینب کو بڑی گھبراہٹ ہوئی اور انھوں نے کہا کیا ابن زیاد اب بھی ہمارے خون سے تیری پیاس نہیں بجھی۔ جو ہماری نسل کو بھی منقطع کرنا چاہتا ہے۔ خدا کی قسم! میں ہرگز اس بچے کو قتل نہ ہونے دوں گی اور اگر تو ان کو قتل کرنا ہی چاہتا ہے تو پہلے مجھے قتل کر ڈال۔ یہ زہرہ گداز فریاد سنکر اس پر یک گونہ رقت طاری ہوئی اور وہ عابد بیمار کے قتل سے باز رہا۔

اس کے بعد اس نے مسجد میں الصلوٰۃ جامعہ کی منادی کا اعلان کیا اور جب لوگ جمع ہوتے تو منبر پر چڑھ کر اپنی تقریر میں کہا کہ خدا

کا شکر ہے کہ جس نے امیر المومنین یزید بن معاویہ اور ان کے ہمدردوں کی مدد کی اور کذاب ابن کذاب (حسین بن علی) اور اس کے مددگاروں کو تباہ و برباد کیا۔ ابن زیاد کی اس بدزبانی سے عبداللہ بن عفیف ازدی ضبط سے باہر ہو گئے اور انھوں نے غصہ میں کھڑے ہو کر پکارا۔ تو اولاد نبی کو قتل کر کے منبر پر کھڑے ہو کر ان لوگوں کو کذاب کہتا ہے کذاب تو خود ہے اور تیرا باپ ہے اتنی سخت بات ابن زیاد کیونکر برداشت کر سکتا تھا حکم دیا کہ اسے فوراً گرفتار کر کے قتل کر دو۔ لیکن عبداللہ بن عفیف نے یا مبرور کی صدا بلند کی جس کے سبب بہت سے ازدی نوجوانوں نے پہنچ کر انھیں قتل ہونے سے بچا لیا مگر رات کے وقت ابن زیاد نے انھیں گھر پر گرفتار کر کے قتل کرا دیا اور ایک شوریدہ زمین میں ان کی لاش تختہ پر لٹکا دی گئی۔

صبح کے وقت ابن زیاد نے حضرت امام عالیمقام کے سر کو کوفہ کی گلیوں میں نیزہ پر گشت کرانے کے بعد کل سروں کو زحر بن قیس کی معرفت یزید بن معاویہ کے پاس بھیج دیا۔ سروں کو بھیجنے کے بعد حضرت زین العابدین کے گلے میں طوق ڈالکر کل عورتوں اور بچوں کو اونٹ کی ننگی پیٹھ پر بٹھا کر سب کو محضر بن ثعلبہ عائذی اور شمر بن ذی الجوشن کی قیادت میں بھیجا دیا۔ دمشق میں جب زحر بن قیس نے یزید کو سارا واقعہ سنایا تو ابن جریر و کثیر کے بیان کے مطابق یزید اپنی فتحیابی اور ظفر مندی پر خوش ہوا اور ابن زیاد کو انعام و اکرام سے نوازا۔

اہل بیت کو کچھ عرصہ قید میں رکھنے کے بعد یزید نے قافلہ حسین کو مدینہ بھیجنے پر آمادگی ظاہر کی اور کچھ مراعات بھی دیں چنانچہ جناب زین العابدین جمعہ کے دن جامع مسجد دمشق میں تقریر کرنے کیلئے پہنچے تو یزید نے شاہی خطیب کو حکم دیا۔ خطیب نے آل ابوسفیان کی تعریف میں زمین و آسمان کے قلابے ملائے۔ اور حضرت علی اور ان کی اولاد پر سخت لعن طعن شروع کیا۔ زین العابدین یہ سنکر بے تاب ہو گئے اور فوراً منبر پر چڑھ کر فرمایا۔ اے اہل شام میں سید الانبیاء کا دلبند ہوں میں اس کا فرزند ہوں جو مدینۃ العلم النبی کا باب تھا۔ میرے دادا امام المشارق والمغارب مظہر العجائب و غرائب، اسد اللہ الغالب علی بن ابی طالب ہیں۔ میں اس راکب دوش نبی کا لال ہوں جسے تمہاری ستم رانیوں نے میدان کربلا میں تشنہ لب شہید کر دیا ہے۔ آیت تطہیر کی نورانی کملی اوڑھنے والے تہجد گذار کی آخری نشانی ہوں جس کی لاش آج بھی کربلا کے تپتے ہوئے میدان میں بے گور و کفن پڑی ہوئی ہے۔ جناب زین العابدین یہیں تک تقریر کرنے پائے تھے کہ مسجد میں شور ماتم برپا ہو گیا۔ بنی امیہ کے چہرے زرد پڑ گئے۔ یزید گھبرا گیا۔ فوراً موذن کو اذان کہنے کا حکم دیا جس وقت موذن نے اشہد ان محمد الرسول اللہ کہا۔ امام زین العابدین نے عمامہ سر سے اتارا۔ چہرۂ مبارک پر زلفیں بکھر گئیں موذن سے کہا تجھے اس نام پاک کی قسم ہے رک جا پھر آپ نے یزید سے پوچھا۔ سچ بتا محمد رسول اللہ میرے باپ سید الشہدا کے جد محترم ہیں یا تیرے پھر تو نے ان کو بے جرم و خطا کیوں شہید کیا۔ اے دشمن رسول! اے ابوسفیان کے پوتے سچ بتا میرے دادا کا کلمہ پڑھنے کے بعد اس کے ناموس کی دمشق کی گلی کوچوں میں کیوں تشہیر کرائی۔ یہ کہکر آپ جوش غم میں یا حسین کا نعرہ لگا کر بے اختیار رونے لگے۔

اہل شام کا مسجد میں روتے روتے برا حال تھا خود یزید فرط ہیبت سے کانپنے لگا موذن کو حکم دیا کہ اقامت کہے تاکہ لوگ نماز کیلئے کھڑے ہو جائیں۔ جامع مسجد دمشق میں زین العابدین کی پر اثر تقریر سے یزید پر خوف طاری ہوا اور سوچا کہیں اہل شام اس کے خلاف اعلان جہاد نہ کر دیں اس اندیشہ و خطرے کے تحت نعمان بن بشیر کو حکم دیا کہ ان لوگوں کو شام کے کسی معتمد شخص کی نگرانی میں مدینہ پہنچایا جائے اور اثنائے سفر میں جن چیزوں کی ضرورت ہو ان کی فراہمی کا بھی انتظام کیا جائے اس کے علاوہ کچھ اور سوار و مددگار بھی شامل کر دئے جائیں۔ اور تاکید کی کہ رات کے وقت اہل بیت کی سواریاں آگے رکھی

جائیں اور خود یہ لوگ پیچھے رہیں تاکہ پورے طور پر نگرانی ہو سکے اور نظر سے اوجھل نہ ہو سکیں۔ الغرض جب یہ قافلہ مدینہ پہنچا۔ تو حضرت علی کی صاحبزادی فاطمہ نے حضرت زینب سے کہا۔ اس شخص نے ہم لوگوں کے ساتھ مہربانی کا برتاؤ کیا ہے اور بڑی محنت اور احتیاط سے یہاں تک پہنچایا ہے اس لئے اسے انعام دینا چاہیئے۔ چنانچہ اسے انعام دیا گیا لیکن اس نے لینے سے انکار کر دیا اور کہا ہم نے جو کچھ بھی آپ لوگوں کیساتھ کیا ہے وہ کسی دنیاوی غرض کی خاطر نہیں کی بلکہ محض اللہ کی خوشنودی کے لئے کیا ہے اور اس لئے بھی کہ آپ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار ہیں۔ جس وقت نعمان بن بشیر کی معیت میں کربلا کا یہ لٹا ہوا قافلہ مدینہ پہنچا تو شور ماتم سے مدینہ کا در و بام لرز اٹھا، اہل بیت کے آنے سے پہلے مدینہ میں یہ جانگسل خبر پہنچ چکی تھی۔ بنی ہاشم کی خاتونوں نے سارا گھروں سے چلاتی ہوئی نکل پڑیں اور مدینہ میں ایک کہرام مچ گیا۔ روضۂ اطہر پر نظر پڑتے ہی حضرت زینب رو رو کر فریاد کرنے لگیں اور کربلا کے درد انگیز اور جگر سوز واقعات بیان کر کے طوفانِ ماتم برپا کیا۔

واقعات کربلا کے کچھ ہی دن بعد شدت احساس سے یزید بہت پچھتانے لگا۔ جب اس کو یہ معلوم ہوا کہ حضرت حسین کی شہادت سے لوگ اس کے دشمن ہو گئے ہیں اور اس پر لعنت و ملامت کرتے ہیں تو وہ لوگوں سے کہا کرتا تھا کہ مجھ سے بڑی غلطی ہوئی کہ میں نے حسین سے جنگ کی ابن مرجانہ پر خدا کی لعنت اس نے حسین سے مطلق ہمدردی نہیں کی نہ اس نے انھیں واپس ہی ہونے دیا نہ ہی مجھ سے ملنے کا موقع دیا اور نہ کسی دوسرے علاقہ میں جانے کی اجازت دی۔ بلکہ ان کو قتل کر کے تمام مسلمانوں کو میرا دشمن بنا دیا اور سب کے دلوں میں میری عداوت کا بیج بو دیا۔

الغرض یزید کے خدشات واقعات میں مبدل ہونے لگے۔ نتیجتاً شہادتِ حسین کی اطلاع پا کر نجدہ بن عامر حنفی نے یمامہ میں اور عبداللہ بن زبیر نے حجاز میں خروج کر دیا۔ جب یزید کو معلوم ہوا تو ۶۱ھ میں والی حجاز عمرو بن سعد کو وہاں سے معزول کر کے ان کی جگہ ولید بن عقبہ کو امیر مقرر کر دیا۔ پھر ۶۲ھ میں وہ بھی علیحدہ کر دیئے گئے اور عثمان بن محمد بن ابوسفیان کو بحال کر دیا گیا۔ مگر چونکہ وہ ایک ناتجربہ کار جوان تھا اس سے یہ غلطی ہوئی کہ اس نے یزید کے یہاں روسا۔ مدینہ کا ایک وفد بھیجا جس سے اور بھی فتنہ کی آگ بھڑک اٹھی۔ ہر چند یزید نے اس وفد کی بڑی عزت و توقیر کی لیکن یہ لوگ یزید کی شخصی و ذاتی برائیوں کو بچشم خود دیکھ چکے تھے واپس آکر لوگوں سے بیان کیا کہ ہم لوگ یزید کو اپنی آنکھوں سے دیکھ کر آتے ہیں کہ وہ نہایت گمراہ شخص ہے۔ شراب پیتا ہے۔ ستار بجاتا ہے۔ اس کی محفل میں لونڈیاں ناچتی اور گاتی ہیں۔ مدینہ کے اس وفد میں اتفاق سے ایک عابد و زاہد بزرگ حضرت عبداللہ بن حنظلہ انصاری بھی تھے۔ جو ابن غسیل الملائکہ کہے جاتے تھے ان کے آٹھ بیٹے تھے انھوں نے کہا یزید کا فسق میں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ اگر ایک شخص بھی میرا ساتھ نہ دے تو کوئی مضائقہ نہیں میں اپنے لڑکوں کو لے کر ہی یزید سے جہاد کروں گا۔ یہ سنکر سب لوگوں نے یزید کی بیعت توڑ دی اور اپنا امیر عبداللہ بن حنظلہ کو بنالیا اور ۶۳ھ میں اہل مدینہ نے عثمان بن محمد بن ابوسفیان کو کل بنی امیہ اور ان کے غلاموں کو جو ایک ہزار سے زیادہ تھے مدینہ سے نکال دیا۔ اس کی اطلاع پاتے ہی یزید نے مسلم بن عقبہ مزنی عرف مسرف کو بارہ ہزار فوج دے کر مدینہ بھیجا۔ وہ وہاں حرہ کی طرف سے داخل ہوا پہلے تو لوگوں کو خوب ڈرایا دھمکایا اور تین دن کی مہلت بھی دی۔ مگر جب یہ سب بے اثر ثابت ہوا تو تین دن گذرنے پر فریقین میں گھمسان کی لڑائی ہوئی اور جب عبداللہ بن حنظلہ کے سب لڑکے ایک ایک کر کے اپنے باپ کے ساتھ شہید ہو گئے اور وہ اہلِ مدینہ پر غالب آگیا۔ تو اس نے وہاں قتل عام کا حکم دیا چنانچہ تین دن تک اس قدر قتل و غارت گری ہوئی کہ خدا کی پناہ۔ مورخین نے لکھا ہے ایک ہزار دوشیزہ لڑکیوں کی عصمت ریزی کی گئی۔ زہری کی روایت ہے کہ وہ حرہ کے مقتولین میں قریش، مہاجرین و انصار میں سے سات سو کی تعداد میں وہ

صحابہ رسول قتل کئے گئے جو عام طور سے لوگوں میں قابلِ احترام اور لائق تعظیم سمجھے جاتے تھے اور وہ سردار مارے گئے جو دس ہزار غلاموں کے مالک تھے۔"

انصار، مہاجر، اور اہل بدر کی نسلیں بھی قتل کر دی گئیں، اور جو صحابہ اور تابعین قتل نہیں ہوئے تھے ان سے یزید کی غلامی کی بیعت لی گئی اور حضرت زین العابدین سے چچیرے بھائی ہونے کا اقرار لیا گیا۔ یہ خصوصیت اور رعایت ان کے ساتھ اس لئے کی گئی تھی کہ یزید نے مسلم بن عقبہ کو ایسی ہی ہدایت کی تھی۔ تاکہ وہ اوروں کی بیعت کی زد میں نہ آئیں۔ اس لئے حضرت علی بن عبداللہ بن عباس وہاں سے فرار ہو کر کندہ چلے گئے جہاں ان کے ماموؤں نے انھیں پناہ دی۔ اور مسلم بن عقبہ کو لکھا کہ ہمارے بھانجے کو بیعت سے انکار نہیں ہے مگر وہ صرف یہ چاہتے ہیں کہ حضرت زین العابدین کی طرح بیعت کریں۔ مسلم بن عقبہ نے جواب دیا کہ میں نے جو کچھ بھی کیا ہے امیر المومنین کے حکم سے کیا ہے اگر امیر المومنین (یزید بن معاویہ) کا حکم نہ ہوتا تو میں زین العابدین کو بھی قتل کر ڈالتا کیونکہ اس خاندان والے قتل ہی کئے جانے کے لائق ہیں۔

قطع نظر اس کے حضرت عبداللہ بن زبیر نے بھی شہادت حسین کی خبر سنکر اہل مکہ کے سامنے نہایت اہمیت کے ساتھ اس رقت فاجعہ کا ذکر کیا اور اہل عراق کو عموماً اور اہل کوفہ کی خصوصاً مذمت کی اور قاتلین حسین کو ملعون قرار دیا۔ اور کہا کہ چند اشخاص کے ماسوا۔ باقی سارے اہلِ عراق غدار اور فاسق ہیں اور ان سب میں زیادہ فتنہ پرداز اہلِ کوفہ ہیں جنھوں نے حضرت حسین کو بلا کر دھوکہ دیا۔ ان کی مدد کرنے کی بجائے ان سے کہا کہ ہمارے ہاتھوں گرفتار ہو کر ابن زیاد کے پاس چلو۔ مگر امام عالیمقام اپنے معدودے چند اصحاب کے ساتھ لڑنے کو تیار ہو گئے اور ذلت کی زندگی کو عزت کی موت پر ترجیح دی۔ غرض عبداللہ بن زبیر نے بڑے زوروں سے لوگوں کو بنی امیہ کے خلاف ابھارا اور یزید کی بیعت توڑنے کی تحریک شروع کر دی۔ اسی لئے مسلم بن عقبہ نے اہل مدینہ کے قتل و غارت گری سے فارغ ہو کر حضرت عبداللہ بن زبیر پر حملہ کرنے مکہ روانہ ہوا لیکن ابھی راستے ہی میں تھا کہ موت کے ہاتھوں گرفتار ہو کر اس دنیا سے چل بسا۔ مسلم بن عقبہ کے بعد حصین بن نمیر کو امیر الجیش بنایا گیا۔ جس نے ساتویں محرم ۶۴ھ کو مسلم بن عقبہ کی تجہیز و تکفین سے فارغ ہو کر مکہ کا رخ کیا اور ۲۶ محرم ۶۴ھ کو وہاں پہنچکر عبداللہ بن زبیر کا محاصرہ کر لیا۔ عبداللہ بن زبیر کی طرف سے لڑنے والے ایک تو اہلِ حجاز تھے دوسرے وہ اہلِ مدینہ تھے جو مسلم بن عقبہ کے لشکر سے شکست کھا کر بھاگ نکلے تھے، تیسرے خوارج تھے جن کے سردار نجدہ بن عامر تھے۔ حصین بن نمیر نے جب زبیر کا محاصرہ کر لیا اور مقابلہ ہوا تو حضرت زبیر کے لوگ اہل شام کے مقابلے کی تاب نہ لا سکے۔ اسی مقابلہ میں عبداللہ بن زبیر کی خچری زخمی ہو گئی۔ چنانچہ آپ پیدل لڑنے لگے۔ پھر شام ہوئی لڑائی رات بھر کے لئے ملتوی ہوئی لیکن یہ سلسلہ ختم نہیں ہوا بلکہ صفر کا پورا مہینہ اسی میں گزر گیا۔ اور جب ربیع الاول کے بھی تین روز گزر گئے تو حصین بن نمیر کی فوج نے خانہ کعبہ پر حملہ کیا اور منجنیقوں کے ذریعہ کعبہ پر سنگباری کی گئی۔

واقعہ شہادت ہی دراصل وہ عظیم ترین واقعہ تھا جس کی وجہ سے کئی واقعات وقوع پذیر ہوتے۔ ایک تو نجدہ بن عامر کا یمامہ میں خروج کرنا اور دوسرا عبداللہ بن زبیر کا حجاز میں یزید کا خروج کرنا اور تیسرا خون حسین کے انتقام کے لئے توابین کی جماعت کا قائم ہونا ایسی واضح حقیقتیں تھیں کہ ان سے مجال انکار ہی ممکن نہ تھا مختصراً یہ کہ شہادت حسین کے بعد کوفہ کے شیعہ اپنی اس غلطی پر سخت نادم ہوتے کہ انھوں نے حضرت حسین کو کوفہ بلا کر ان کی کوئی مدد نہیں کی جس کے سبب وہ شہید ہو گئے۔ اس لئے انھوں نے سوچا کہ اب اس گناہ عظیم کا کفارہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ قاتلین امام عالیمقام کو قتل کر کے

ان سے خون حسین کا انتقام لیا جائے۔ چنانچہ اسی لئے انھوں نے اپنی جماعت کا نام توابین رکھا۔ کیونکہ امام عالیمقام کی مدد نہ کر کے انھوں نے بڑی غلطی کی اس سے توبہ کر کے قاتلین سے انتقام لینے پر آمادہ ہو گئے۔ اس سلسلے میں سب سے اوّل اس جماعت نے جو کام کیا وہ یہ تھا کہ خفیہ طور سے لوگوں کو قاتلین شہیدان کربلا کے خون کا انتقام لینے پر اکسانے لگے۔ اور ۶۱ھ سے سامان حرب اور اسلحہ کی تیاری میں مصروف ہو گئے۔ لیکن یہ معاملہ ابھی پوشیدہ ہی تھا اور واقعہ شہادت حسین کو گزرے صرف تین سال دو ماہ چار دن ہوئے تھے اور حصین بن نمیر کی فوج کو خانہ کعبہ پر حملہ کئے چونسٹھ دن ہی گزرے تھے کہ ۱۴ ربیع الاوّل ۶۴ھ کو یزید بن معاویہ اچانک مرگیا۔ یزید کی اچانک موت کی خبر حصین بن نمیر کو پہنچی تو وہ خانہ کعبہ کی مہم سے واپس آگیا۔

یزید بن معاویہ کے بعد معاویہ بن یزید تخت نشین ہوا لیکن وہ بھی تین ماہ کے بعد انتقال کر گیا۔ پھر مروان بن حکم تخت پر بیٹھا اس سے اہل کوفہ نے سمجھا کہ اب اہل شام کی طاقت ختم ہو گئی۔ کیونکہ ان کے خیال میں اب کسی میں اس بار کے سنبھالنے کی صلاحیت باقی نہ تھی۔ چنانچہ اسی بناء پر پانچ بڑے بڑے رئیسوں کے اتفاق سے مسلمانوں کا ایک عام اجلاس طلب کیا گیا جس میں تمام اہل کوفہ شریک ہوئے اور بڑی معرکتہ الآرا تقریریں ہوئیں۔ بالآخر سلیمان بن صرد (جو صحابی رسول تھے) قائد اعظم منتخب ہوئے اور بالکل عام اعلان کیا گیا کہ اس جماعت کا ساتھ دیں نیز مدائن اور بصرہ کے شیعوں کو خط لکھ کر اطلاع دی گئی چنانچہ ہر جگہ سے لوگوں نے موافقت میں جواب دیا۔

اس اجتماع اور اتفاق رائے کے بعد اہل کوفہ نے اپنے یہاں عبداللہ بن زبیر کی خلافت تسلیم کرلی اور اپنے سابق امیر عمرو بن حریث کو وہاں سے نکال دیا۔ غرضیکہ امام حسین کی شہادت کے بعد عراق، حجاز، یمامہ اور شام تک میں لوگوں نے بنی امیہ کے خلاف خروج کر دیا تھا۔ اور یہی ان کی سلطنت کی تباہی کا سب سے بڑا سبب بنا اور حقیقت یہ ہے کہ مدینہ کے اندر قتل و غارت گری اور کعبہ شریف کو منجنیقوں کا نشانہ بنانا اور اس میں آگ لگانا یہ سب اس بات کا ثبوت ہے کہ واقعہ شہادت نے ان کے دل و دماغ کو مختل کر دیا تھا۔

یہ تو واقعہ ہے کہ یزید اور اس کے لڑکے معاویہ کے انتقال کے بعد ہی حکم بن مروان نے چاہا تھا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر کی بیعت کرلی جائے لیکن اس کے بعض حامیوں نے اسے ایسا کرنے سے روکا ورنہ اسی وقت بنی امیہ کی حکومت کا خاتمہ ہو جاتا مگر یہ ایں ہمہ بنی امیہ کی حکومت زیادہ دنوں تک باقی نہ رہ سکی۔

مختصر یہ کہ بنی امیہ کے زوال، اور خلافت بنی عباس کے قیام کا اصلی سبب یہی واقعہ کربلا تھا۔

آنحضور کی وفات کے بعد جب حضرت ابوبکر صدیق خلیفہ منتخب ہوئے تو ابوسفیان، حضرت علی کے پاس گئے اور کہا۔ خدا کی قسم! اگر تم کہو تو میں تمہاری مدد کے لئے مدینہ کو سواروں اور پیادوں سے بھر دوں۔ مگر حضرت علی امت میں تفرقہ ڈالنے کے روادار نہ تھے۔ آپ نے نہایت سختی سے کہا۔ تم جاہلیت میں ہمیشہ اسلام کے دشمن رہے۔ اب اسلام لانے پر دشمنی سے باز نہیں آتے ــــ (الاستیعاب) حضرت عمر بن ابی سلمہ سے روایت ہے۔ کہ جب آیۂ تطہیر نازل ہوئی تو آنحضور نے فاطمہ، علی، حسن، حسین کو اپنی چادر میں لپٹا اور کہا۔ اے اللہ یہ میرے اہل بیت ہیں ان کو اپنا مقرب و محبوب بنا اور مسلمانوں کو ان سے محبت و نصرت کی تاکید فرمائی (ترمذی)

علامہ شبلی فرماتے ہیں۔ کہ حدیث کی تدوین بنی امیہ کے زمانہ میں ہوئی جنھوں نے پورے نوّے سال سندھ ایشیا۔ کوچک اور اندلس تک مساجد میں آل فاطمہ کی توہین کی اور جمعہ میں سر منبر حضرت علی پر لعن کہلوایا۔

معاویہ نے حسن سے دو عہد کئے تھے۔ ایک یہ کہ وہ اپنے بعد کسی کو اپنا جانشین نامزد نہ کریں گے۔ لیکن کیا۔ دوسرے یہ کہ وہ علویین کے خلاف کسی انتقامی جذبے سے کام نہ لیں گے۔ لیکن اس عہد کو بھی توڑا اور محض شک و شبہ پر

سینکڑوں علویین کو تہ تیغ کیا۔ یہاں تک حجر بن عدی ایسے عظیم المرتبت صحابی و مجاہد بھی ان کے ہاتھ سے نہ بچ سکے۔ اور یہ ایسا ولدوز واقعہ ہے کہ خود ان کے افراد خاندان نے بھی اسے حد درجہ قابل اعتراض قرار دیا۔ چنانچہ بلاذری لکھتا ہے کہ معاویہ نے ایک دن نماز کو بہت طول دیا تو ان کی بیوی نے کہا

ما احسن صلاتك يا امير المومنين لولا انك قتلت حجرا و اصحابه

(اے امیر المومنین آپ کی نماز کتنی اچھی ہوتی اگر آپ نے حجر اور ان کے ساتھیوں کو ہلاک نہ کیا ہوتا۔ (طبری)

مورخین کا بیان ہے کہ معاویہ کی زندگی کی آخری ساعتیں بھی نہایت کرب و اضطراب میں گزریں کیونکہ ان کا ضمیر قتل حجر پر ان کو ملامت کرتا تھا۔

ایک بار حضرت علی کے بھائی عقیل بن ابی طالب نے علی سے کچھ امداد چاہی۔ آپ نے حسن سے مخاطب ہوکر کہا کہ اپنے چچا کو لیجا کر بازار جاؤ اور انھیں ایک جوڑا کپڑا اور جوتے خرید دو، اس سے زیادہ نہیں۔ اس کے بعد جب عقیل امیر معاویہ کے پاس گئے تو انھوں نے ایک لاکھ درہم بیت المال سے نکال کر دیدیئے۔

امیر معاویہ بیت المال کو مسلمانوں کا مال نہیں سمجھتے تھے بلکہ اپنی ملکیت۔ اپنی مقصد براری کے لئے جس طرح چاہتے صرف کرتے تھے۔ ایک بار جب صعصعہ ابن صوحانی نے اعتراض کیا تو معاویہ نے کڑک کر کہا۔

الارض لله و انا خليفة الله فما اخذت فلي و ما تركت للناس فبالفضل مني۔

زمین خدا کی ہے اور میں خدا کا نائب ہوں جو کچھ میں لیتا ہوں وہ میرا ہے اور جو لوگوں کے لئے چھوڑتا ہوں وہ محض میری مہربانی ہے۔

بعد کو یزید بن معاویہ نے بھی اسی پالیسی پر عمل کیا۔ ایک بار عبداللہ بن جعفر یزید کے پاس گئے۔ یزید نے پوچھا میرے باپ کے زمانہ میں آپ کو کتنا وظیفہ ملتا تھا۔ بولے دس لاکھ درہم۔ یزید نے کہا۔ میں دوچند کئے دیتا ہوں۔ عبداللہ بن جعفر نے کہا اس سے قبل میں نے کسی سے نہیں کہا تھا کہ میری تنخواہ کم ہے۔ یہ سنکر یزید نے کہا۔ میں اس کو چار چند کئے دیتا ہوں۔ یہ سنکر بعض نے اعتراض کیا تو یزید نے کہا۔ یہ رقم ایک شخص کو نہیں بلکہ سارے مدینہ کو دی گئی ہے۔ (عقد الفرید)

مسعودی لکھتا ہے کہ یزید اپنے وقت کا زیادہ حصہ سیر و شکار میں بسر کرتا تھا۔ شراب کا بھی سخت عادی تھا۔ اسی کے عہد میں موسیقی کا رواج حرمین میں شروع ہوا۔ جس سے اس وقت تک مسلمان ناآشنا تھے۔

مورخین نے لکھا ہے کہ یزید اپنے تھوڑے عہد میں (۳ سال۔ عمر ظالم کوتاہ) تین سنگین جرم ایسے سرزد ہوئے کہ امت مسلمہ کبھی معاف نہ کرے گی۔ قتل حسینؑ[1]، واقعہ الحرہ[2]۔ جس میں مدینہ منورہ پر چڑھائی کی گئی تین دن تک شہر میں لوٹ مار غارت گری رہی)

اور حملہ مکہ معظمہ[3] (جس میں حرم کعبہ پر منجنیق سے سنگباری کی گئی اور غلاف کعبہ جل گیا) صحابہ کا قول ہے کہ یزید کے اعمال ایسے تھے کہ اگر ہم اس پر خروج نہ کرتے تو ہم پر آسمان سے پتھر برستے۔

بخلاف اس کے یزید بن معاویہ کے پیشرو خلفاء کا یہ احساس فرض شناسی طرہ امتیاز تھا کہ حضرت علی کو ضرورت ہوتی تو بیت المال سے قرض لیتے اور ایک ایک درہم واپس کر دیتے۔ علی کی عسرت کا یہ عالم تھا کہ صرف ایک کرتہ جسم پر ہوتا اور آپ سردی سے کانپتے مگر بیت المال کو ہاتھ نہ لگاتے۔ اور انکسار کا یہ عالم تھا کہ ایک بار آپ کھجوریں لئے جا رہے تھے لوگوں

لے جاکر ہمیں یزید کے پاس بھیج دیجئے ہم پہنچا دیں گے لیکن آپ نے اسے قبول نہ کیا۔

حسین بالیقین یزید سے ہر اعتبار بدرجہا بہتر مسلمان تھے جس سے یزید کو بھی انکار نہ ہوگا۔ اور یہیں سے بات صاف اور آئینہ ہو جاتی ہے کہ معاویہ کے بعد نسبتاً یزید کے حضرت حسین ہی فی الواقع زیادہ مستحق خلافت تھے۔ اس لئے اگر حسین نے یزید کی خلافت تسلیم نہیں کی تو یہ ان کے کردار کی خود اعتمادی اور ان کے ضمیر کی صداقت و جرأت تھی اور اس کے خلاف ان کا خروج اسلامی فرض تھا جو انھوں نے پورا کیا اور اس طرح پورا کیا کہ اس کی دوسری مثال نہیں ملتی۔ واقعہ شہادت حقیقتاً دنیا کی تاریخ کا ایک ایسا اہم واقعہ ہے جو تاریخ دہر میں سب سے پہلی اور آخری مثال ہے۔ دنیا آج تک ایسا ایک بھی واقعہ پیش نہیں کر سکی اور نہ آئندہ کر سکے گی۔

دنیا کی تاریخ کئی اہم معرکوں اور جنگوں سے بھری پڑی ہے۔ کئی ایسے معرکے بھی ہیں جن سے اقوام و ممالک کی تقدیریں بدل گئیں۔ لیکن آج سے تقریباً ساڑھے تیرہ سو سال قبل سرزمین کربلا میں حق و باطل کے درمیان جو مقابلہ ہوا۔ تاریخ اس کا اب تک کوئی جواب پیش نہ کر سکی۔ اس لڑائی میں حضرت حسین شہید ہو گئے لیکن فتح یزید کی نہیں ہوئی۔ حضرت حسین کا قتل یزید کی موت بن گیا۔ روشنی اور اندھیرے، نیکی اور بدی کی اس لڑائی میں یزید کی یزیدیت کو شکست ہوئی۔ اسلام کربلا کے بعد زندہ ہوا اور آج دنیا کا ایک بہت بڑا مذہب ہے جس کے پیرو کروڑوں کی تعداد میں دنیا کے ہر ملک، ہر گوشہ ہر خطہ میں موجود ہیں۔

جس پیام کو یزید نے مٹانا اور تباہ کرنا چاہا اس کے لئے حضرت حسینؑ نے کربلا میں خود شہید ہو کر شکست دی۔ راہ خدا میں ایثار و قربانی کا یہ واقعہ رہتی دنیا تک امر رہے گا۔ اور موجودہ و آنے والی نسلوں کو بتلاتا رہے گا کہ دنیا میں نیکی اور سچائی کے لئے ایثار و قربانی ضروری ہے۔

کربلا کا واقعہ اسلام ہی کا نہیں بلکہ دنیا کا ایک بڑا واقعہ ہے اور مسلمانوں کے لئے درس عبرت بھی کہ سچائی اور نیکی کے راستوں پر چلیں۔ اور اپنے رہنماؤں کے نقش قدم تلاش کریں۔ پھر اسوہ حسنہ و اسوۂ حسینی اختیار کریں۔

بخلاف اس کے یزید کا رول (۶۷۵ء) تاریخ اسلام میں مترادف شقاوت و خسران۔ حد یہ ہے کہ لفظ یزید داخلِ دشنام ہو گیا۔

حضرت حسین عالیمقام کا نام اور پیام صرف مسلمانوں کے لئے ہی نہیں، بلکہ ان تمام انسانوں کے لئے ایک نشانِ منزل کی حیثیت رکھتا ہے جو حق و صداقت کی حمایت کا دعویٰ کرتے ہیں۔ جوں جوں شعور بیدار ہوتا جائے گا حسین نزدیک آتے جائیں گے۔ بلکہ ہر زمانہ پکارے گی ہمارے ہیں حسین؛

کتابیات:۔

قرآن مجید۔ صحاح ستہ و دیگر کتب حدیث۔ تاریخ طبری حصہ اوّل، عقد الفرید، الامامۃ والسیاسۃ۔ ترجمہ تاریخ الحسین مطبوعہ قاہرہ۔ نہضۃ الحسین مطبوعہ بغداد۔ تاریخ کبیر، شرح ہمزیہ، تاریخ الخلفاء، سیوطی، تحفۂ اثنا عشری، تاریخ کامل ابن اثیر جلد سوئم، سیرۃ النبی جلد اوّل، سیر الصحابہ جلد ششم، سیر الشہادتین، نگار لکھنؤ ۵۹ء شہید اعظم مولفہ مولانا آزاد۔ نگار لکھنؤ نومبر ۵۸ء، ماہنامہ ارشاد حیدر آباد، آستانہ دہلی اکتوبر ۵۲ء تقریر مولانا مودودی۔ دعوت دہلی مطبوعہ۔

باب الانتقاد

اردو کا ایک جدید شاعر مخمور سعیدی

پروفیسر کرامت علی کرامت

مخمور سعیدی جن کا مجموعہ کلام "گفتنی" میرے سامنے ہے، اردو کے صرف جدید شاعر نہیں بلکہ رومانوی شاعر بھی ہیں۔ "رومانیت سے میری مراد ایک ایسی نفسیاتی تحریک ہے جو شاعر کی توجہ کو خارجی دنیا سے زیادہ اس کی داخلی دنیا پر مرکوز کرتی ہے اور شاعر کے ذہن و شعور کو فطرت کے بے ربط، پُراسرار، غیر متعین اور لامتناہی پہلو سے ہم کنار کر دیتی ہے۔ چنانچہ ایک رومانیت پسند شاعر فطرت کو تصنع کے مقابل میں، دل کو عقل کے مقابل میں اور تصورات کو عالمِ موجودات کے مقابل میں بلند مقام عطا کرتا ہے۔ یہ رومانوی تحریک تقریباً ہر زمانے کے شعراء میں کسی نہ کسی شکل میں پائی جاتی اور اٹھیسویں صدی میں ایک باقاعدہ تاریخی تحریک کی شکل اختیار کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ بقول بدھ دیو بسو (بنگالی شاعر) یہ تاریخی تحریک "بین الاقوامی ادب کے لئے ایک اہم واقعہ ہے جس نے اس کے بعد کے تقریباً تمام شعراء کو اس قدر متاثر کیا ہے کہ آج کے جدید ادب کو بلا تامل رومانوی ادب کہا جا سکتا ہے۔" بدھ دیو بسو کا خیال ہے کہ جہاں ایلیٹ اور والیری نے کلاسیکل زبان کے استعمال کی کوشش کی ہے وہیں ان کے کلام میں رومانیت نے سر اُبھارا ہے۔ اسی طرح جس وقت مخمور اپنی جمالیاتی نظموں میں روایتی بحور و اوزان یا شعری مفروضات کا استعمال کرتے ہیں، تو اس وقت ان کے کلام میں کلاسیکیت کا اثر پایا جانا فطری بات ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کے طرزِ فکر و اندازِ بیان دونوں میں رومانیت پسندی کا اثر صاف طور پر نظر آتا ہے جو کہیں بہت گہرا ہے اور کہیں ہلکا۔

مخمور سعیدی کی نظم "اجنبی رات" لیجئے۔ اس کا آخری شعر ہے:-

افراطِ رنگ و نور سے گھبرا رہا ہوں میں	کچھ اجنبی سا خود کو یہاں پا رہا ہوں میں

اس شعر پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شاعر موجودہ تہذیب کے تصنع سے بوکھلا گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے شاعر واقعیت پسندی کے خارزار سے دور بھاگنا چاہتا ہے اور یہی چیز نظم کے مجموعی تاثر میں رومانیت کا عنصر پیدا کر دیتی ہے۔

نظم "تعارف" میں رومانیت اور واقعیت کا متوازن امتزاج نظر آتا ہے۔ ذیل کے چند اشعار ملاحظہ ہوں جن میں "رومانیت" کی نرمی اور "واقعیت" کی کرختگی کو بیک وقت پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

بربطِ دوش کا میں نغمۂ سرشار بھی ہوں	سازِ امروز کی اک آہنی جھنکار بھی ہوں
شاخِ گل کی بھی لچک ہے میری فطرت میں مگر	وقت کے ہاتھ میں چلتی ہوئی تلوار بھی ہوں

جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ہے، مخمور سعیدی صحیح معنوں میں اردو کے جدید شاعر ہیں، کیونکہ ان کے طرزِ فکر و اندازِ بیان دونوں میں موجودہ طرزِ حیات کی پیچیدگیوں کی ترجمانی ہوئی ہے۔ مخمور اس اعتبار سے بھی اردو کے جدید شاعر ہیں کہ انہوں نے اپنی نظموں میں محض صنفِ غزل کی فرسودہ علامتوں کے استعمال کے بجائے اپنی زندگی کے متنوع تجربات سے نئی نئی علامتیں فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن ان کی نظموں میں الفاظ کا انتخاب اور رکھ رکھاؤ کچھ اس طرح نپے تلے طریقے پر ہوتا ہے کہ اکثر ان میں اجنبیت کا احساس تک نہیں گزرتا۔ قافیے کی بابت مخمور کا رویہ بہت محتاط ہے۔ چنانچہ ان کی نظموں میں خیالات و جذبات کا تسلسل و ارتقاء ان نظموں کو کامیاب شاعری کا لقب عطا کرنے کے لئے کافی ہے۔ یوں تو مخمور سعیدی نے متعدد "مقصدی نظمیں" بھی کہی ہیں لیکن ان

ظمیں جن میں "خالص شاعری" کی جھلک پائی جاتی ہے فنی اعتبار سے ان مقصدی نظموں کے مقابل میں بہتر ہیں۔ "خالص شاعری" سے مراد ایک ایسی
شاعری ہے جس میں کسی نظریہ کا اظہار مقصود نہ ہو، بلکہ جو شاعر کے خالص جذبات کی آئینہ دار ہو۔ ان کی نظمیں "ایک تبسم" "ایک کرن" "شام" "ورود
نیم شب" "یادوں کا وطن" وغیرہ خالص شاعری کی ایسی مثالیں ہیں جن میں اسلوب کا نیاپن ہمیں بیک نظر اپنی طرف متوجہ کر لیتا ہے۔ ان نظموں کے
مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ تنہائی و بے حسی کے عالم کی منظر کشی میں مخمور سعیدی کو کافی عبور حاصل ہے۔ اس بے حسی کے احساس کے پس پردہ غالباً روحِ
عصر کا جذبہ کارفرما ہے لیکن تقریباً ان تمام نظموں میں شاعر کو تنہائی اور بے حسی میں سے اچانک امید کی کرن نظر آتی ہے۔ اس طرح ان نظموں کے مجموعی
تاثر میں قنوطیت کی بجائے رجائیت پائی جاتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شاعر کو موجودہ زندگی کی بے حسی کا احساس ضرور ہے۔ لیکن وہ اس کے
پس پردہ ایک نئے کامیاب نظامِ حیات کا خواب دیکھ رہا ہے۔

مخمور سعیدی کے کلام میں علامت پسندی کا ہلکا ہلکا پرتو ضرور نظر آتا ہے (جسے بہ لفظ دیگر "اشاریت" بھی کہہ سکتے ہیں، لیکن وہ علامت پسندی کے
جنون میں "ابلاغ" کا دامن مجروح ہونے نہیں دیتے۔ ان کو اس امر کا احساس ہے کہ شاعری کی قدریں محض اس کی تخلیق پر منحصر نہیں بلکہ اسکی تخلیق ثانی (Recreation)
پر بھی منحصر ہیں جو قارئین کے ذہن میں ہوا کرتی ہیں۔ ان کی شاعری میں عقل و ادراک شاعرانہ تجربات کی مشاطگی میں اہم حصہ ضرور لیتے ہیں، لیکن شعری تخلیق کے دوران
ان کی کوئی خاص اہمیت ہوتی ہے اور نہ قاری کے ذہن میں تخلیق ثانی کے دوران انبساط کا باعث ہوتے ہیں۔ اس لئے مخمور سعیدی کے کلام میں شاعرانہ
تجربات کے ساتھ بیدل، غالب، یا مومن جیسی دقیق "معنی آفرینی" وابستہ نہیں ہوتی، بلکہ ان کی شاعری میں انبساط کا پہلو اس نازک ذہنی عمل سے تعلق
رکھتا ہے جو بقول ورڈز ورتھ "کسی زبردست یا تند ردعمل کے بغیر بھی متحرک ہو سکتا ہے۔"

مخمور سعیدی فکر و نظر کی آزادی کے بڑے علم بردار ہیں، وہ اپنے ضمیر کے خلاف کسی بھی "نظامِ جبر کا مدح خواں" بننا نہیں چاہتے، کیونکہ انہیں
اپنے نطق کی توہین منظور نہیں۔ اس لئے فرماتے ہیں:-

ہر اس نظام سے پیکار ستیزہ کار ہوں میں
جو مجھ سے چھین لے فکر و نظر کی آزادی

مخمور کے خیال میں، کمیونزم عوام کو اقتصادی طور پر بلند تو کر سکتی ہے، لیکن روحانی طور پر بلند نہیں کر سکتی۔ چنانچہ عوام کی نمائندگی کا دعوے
کرتے ہوئے بھی کمیونزم "قلبِ عوام کی دھڑکن" کو محسوس کرنے سے قاصر ہے۔ غالباً ابیر کامیو کی طرح مخمور کا بھی عقیدہ ہے کہ مجموعی طرزِ نظر ان کے
درد دل کا درماں نہیں بن سکتی، بلکہ آدمی کو انفرادی طور پر "آدمی" کی حیثیت سے پہچان کر اس کی خدمت کرنے کا وقت آ پہنچا ہے۔ قلبِ عوام کی دھڑکن کو
سننے کے لئے انفرادی طرز نظر ہی مدد کر سکتی ہے جو کمیونزم کے بنیادی اصول کے خلاف ہے۔ کیمونزم سے ناآسودگی کے ساتھ ساتھ مخمور قلب عوام کی دھڑکن
اور قوت محسوس کرتے ہیں جو ایک اور نادیدہ انقلاب دامن میں لئے ہوئے ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

رکی نہیں ابھی "قلبِ عوام کی دھڑکن"
ابھی کچھ آگ بجھی راکھ میں بھی باقی ہے

مخمور سعیدی کے نظریۂ حیات کا صرف سماجی پہلو ہی نہیں ہے، بلکہ اس کا روحانی پہلو بھی ہے کیونکہ ان کو اس امر کا احساس ہے کہ شاعر کی ہستی کے
باہر جس طرح ایک کائنات موجود ہے اس کے اندر بھی اسی طرح ایک کائنات پوشیدہ ہے، اور ان دونوں کی ہم آہنگی ہی شاعر کی سب سے بڑی ذمہ داری ہے
دوستووسکی "کیا آپ کو معلوم ہے کہ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے میں دو حصوں میں بٹ گیا ہوں؟ .... جیسے کسی شخص کی دوسری
خودی اس کے ہمدوش استادہ ہو۔ جیسے وہ شخص خود ذی ہوش و ذی عقل ہو جبکہ اس کی دوسری خودی غیر شعوری طور پر کام کر رہی ہو" یہاں
دوستووسکی نے دوسری خودی سے مراد شاعر کی داخلی کائنات لی ہے۔ الغرض یہ دوسری خودی روحانیت کی علمبردار ہے جو عقل کی بجائے دل کو اور
عقل کی بجائے جنون کو اپنی مشعلِ راہ تصور کرتی ہے۔

مخمور سعیدی کو اس بات کا احساس ہے کہ موجودہ تہذیب جو "امن" کے پردے میں نسلِ آدم کو مٹا دینے کی تیاریاں کر رہی ہے، اس کی

تجدید کے لئے شمع عشق کو ہی فروزاں کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ "نئی روشنی" کی چکا چوند میں قلب و نظر کی تشنگی بجھ نہیں سکتی۔ اس لئے شاعر نظم "دیوالی" میں اُجالوں کے ابدی اور مابعد الطبیعی پہلو کو ڈھونڈ کر نکالتا ہے۔

قدم قدم پہ جو روشن ہیں یہ دیئے ان سے — فقط نگاہ ہی کیوں اکتساب نور کرے
جو کر سکیں تو انھیں کیوں نہ ہم عطا کر دیں — وہ روشنی جو تکدر دلوں کا دور کرے

دلوں کے اس تکدر کو دور کرنے پر ہی مستقبل بعید تک کرۂ ارض میں نسلِ انسان کے زندہ رہنے کی امید کی جاسکتی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے جن میں وہ حال کے تجربات سے مستقبل کا گیسو سنوارنا چاہتے ہیں:-

(۱) حسن خود ہی رُخِ فردا کا نکھر آئے گا — کاکلِ لیلئ امروز سنور جانے دو
(۲) زندگانی کے سادہ خاکے پر — نو بہ نو رنگ اُبھار جاتا ہے
اک دل افروز لمحۂ گذراں — کتنے لمحے سنوار جاتا ہے
(۳) آتشکدۂ یقین کی لو سے — یوں قلب و جگر پگھل رہے ہیں
امروز کی تیرگی میں گویا — فردا کے چراغ جل رہے ہیں

غرض کہ مخمور سعیدی نے اپنے کلام میں جا بجا "وقت" کے عنصر کو اپنے جذبات کے پُر خلوص اظہار کے لئے تشبیہات، استعارات اور ذہنی پیکر کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ بلکہ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ مخمور کے کلام میں "وقت" کے عنصر کا جس قدر متنوع استعمال ہوا ہے، جدید اردو شاعری میں بہت کم کہیں اور نظر آتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے وقت کا احساس شاعر کے تحت الشعور اور لاشعور میں رچ بس گیا ہے اور اس کی طرزِ فکر و نظر کو اس احساس سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ یہی سبب ہے کہ وہ "وقت" کے عنصر کو محض استعاروں کا ظاہری حسن بڑھانے کے لئے استعمال نہیں کرتے بلکہ اسے اپنے جذبات کے پر خلوص اظہار کے لئے استعمال کرتے ہیں جو کم از کم شاعری کے بہت ضروری ہے۔

مقامی تہذیبی روایات کا عنصر بھی مخمور سعیدی کے یہاں بہت نمایاں ہے۔ چنانچہ اپنے کلام میں جہاں وہ قرآن سے تلمیحات استعمال کرتے ہیں، وہیں رامائن، مہابھارت وغیرہ سے بھی تلمیحات قبول کرتے ہیں۔ نظم "حریتِ فکر" میں فکر کی آزادی کے متعلق کہتے ہیں

خلدِ دلِ نمرود میں شعلوں کا تلاطم — گلزارِ ابراہیم کے پھولوں کا تبسم
وہ کرشن کی مُرلی کا لہکتا ہوا نغمہ — پہنا نہ سکا کنس جسے طوق اجل کا
گوتم کا، مہاویر کا پیغامِ مساوات — آئینۂ خورشید میں عکسِ رُخِ ذرّات

اُسی طرح نظم "جنون و خرد" سے ذیل کی مثالیں ملاحظہ ہوں۔

جنوں پاکیزگئ رام و سیتا — خرد راون کا عزمِ فاسقانہ
جنوں ہے کرشن کی مرلی کا نغمہ — خرد ہے کنس کا خونیں ترانہ
جنوں خود اعتمادئ براہیم — خرد نمرود کا زعمِ شہانہ

نظم "امن باز" سے ذیل کی مثالیں ملاحظہ ہوں جن میں شاعر نے ان امن بازوں پر تنقید کی ہے جو درحقیقت غارتگرانِ امنِ عالم ہیں

ان کی نظروں میں زلیخا کی محبت کچھ نہیں — ان کے بازاروں میں خود یوسف کی قیمت کچھ نہیں
اجنبی ان کی زبانوں کے لئے سیتا کا نام — ان کے کانوں تک نہیں پہنچی کبھی آوازِ رام

جانے کتنے برہمن ان کے جبر کے محکوم ہیں　　　جانے قرب رام سے کتنے بجرت محروم ہیں

مخمور سعیدی نے جنت نظارہ کشمیر کی جھیلوں، چشموں اور ندیوں سے لطف و حظ اُٹھاتے ہوئے ان کا نکھار اپنی شاعری میں سمونے کی کوشش کی ہے۔ "اے وادی کشمیر" سے ذیل کا بند ملاحظہ ہو جس سے پتہ چلتا ہے کہ مخمور کشمیر کی سرزمین سے کس قدر والہانہ لگاؤ رکھتے ہیں:-

ہر خار ترا رو کش صد سرو سمن ہے
ہر پھول ترا غیرت گل زار عدن ہے
تو خلد کے خورشید لطافت کی کرن ہے

یا وادی ایمن سے چرائی ہوئی تنویر
اے وادی کشمیر

نظم "چھبیس جنوری" میں شاعر چاہتا ہے کہ ہندو اور مسلم دونوں ایک دوسرے کے کلچر کا احترام کریں تاکہ باہمی خوشگوار تعلقات قائم ہو سکیں۔ اس بات کو استعارۃً انہوں نے یوں کہا ہے:-

چلی ہے پھر ربط باہمی کی دہی ہوائے حیات پرور　　　جو کوثر و گنگ کو بہا کر پھر ایک سنگم پہ لا رہی ہے

شاعر نے ۱۸۵۷ء کے مجاہدین آزادی کے حضور میں (جن میں خود شاعر کے پردادا بھی شامل تھے) نذرانۂ عقیدت پیش کرتے ہوئے فرمایا ہے:-

نئی سحر کی شفق رنگ روشنی بن کر،　　　سوادِ شام کو گلنار کر دیا تم نے
بجھا کے خون کے چھینٹوں سے شعلۂ امروز　　　گلوں سے دامنِ فردا کو بھر دیا تم نے

الغرض مخمور سعیدی کا کلام ہندوستانی تہذیب اور ہندوستانی روایات کی کھلی فضا میں سانس لے رہا ہے جس کے انفاس کی خوشبو سے مشام روح معطر ہو جاتی ہے۔

مخمور سعیدی نے اپنی بعض نظموں میں ٹکنک کے جو تجربے کئے ہیں اُن سے پتہ چلتا ہے کہ وہ علامت پسندی سے متاثر ضرور نظر آتے ہیں لیکن اپنے کلام میں ابہام کے قائل نہیں ہیں۔ وہ روایتی علامتوں سے ہٹ کر اگر ذہنی پیکر استعمال کرتے ہیں تو ان میں جذبات کے ابلاغ کا خاص خیال رکھتے ہیں۔ اس لئے عموماً ان کی نئی نئی علامتیں بھی شعریت سے خالی نہیں ہوتیں۔ مخمور نے ذہنی پیکر کے سلسلے میں طرح طرح کے تجربے کئے ہیں۔ ان کی نظمیں "ایک پرانا شہر"، "نوید" وغیرہ میں پیکری (IMAGIST) شاعری کا پرتو ملتا ہے۔ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ہے، مخمور کے ذہنی پیکروں میں عموماً تازگی، شدت اور قوت ابلاغ تینوں عناصر موجود ہوتے ہیں۔ ان عناصر کے علاوہ ان نظموں میں خیالات اور جذبات کا بہت ہی خوبصورت ارتفاع نظر آتا ہے جو ذوق سلیم کو بہ یک نظر اپنی طرف متوجہ کر لیتا ہے۔

نظم "ایک پرانا شہر" لیجئے۔ اس نظم کی موسیقی کا اس کے مجموعی تاثرات اور موضوع سخن کے ساتھ بہت گہرا تعلق ہے۔

مخمور کی ایک اور تجرباتی نظم "نوید" لیجئے۔ یوں تو پوری نظم بظاہر پرندوں سے متعلق ہے لیکن اس نظم کو ایک کامیاب علامت پسند نظم بھی کہا جا سکتا ہے جو شاعر کے سماجی اور سیاسی شعور پر روشنی ڈالتی ہے۔ "ننھا منا پرندہ" جو چمن میں بہار کی دعوت دے رہا ہے خود "شاعر" ہو سکتا ہے۔ یہ بدلتے موسم کا خوشنوا مغنی پرانے درخت کے نو دمیدہ پتوں میں چھپا ہوا چہچہا رہا ہے اور جشن نوروز کا ترانہ گا رہا ہے۔ ٹھٹھری ہوئی بے برگ و بار ڈالیوں میں قرینۂ برگ و بار پا کر وہ پرندہ شگفتہ لمحوں کی تتلیوں کو چمن میں واپس بلا رہا ہے۔ وہ پرندہ ہمیشہ یہ گیت گا رہا ہے کہ اے چمن سے نکلی ہوئی بہار! تم کب تک اس طرح خانہ بدوش پھروگی اور یوں ہی برف پوش رہوگی۔ نئی دنیا نظر میں لئے پلٹ آؤ، کیونکہ خزاں کا عفریت مر چکا ہے اور تمہاری

خانہ بدوشیوں کا اُجاڑ موسم گذر چکا ہے"۔ اس نظم میں جو علامتیں مستعمل ہوئی ہیں ان میں تازگی و شگفتگی پائی جاتی ہے پرندوں سے متعلق اس طرح کی علامتی نظمیں غالباً اردو میں بہت کم لکھی گئی ہیں۔

مخمور سعیدی کا یہ شعر لیجئے:

چھائے ہوئے ہیں تیرگیٔ شامِ ہجر پر — اپنی نوائے درد کی تابندگی سے ہم

یہاں شاعر نے SYNESTHESIA کا تجربہ کیا ہے۔ جس میں آواز اور روشنی ان دونوں دو مختلف کیفیتوں کو بیک وقت یکجا پیش کیا گیا ہے۔ یعنی ایک طرح کے حس سے وابستہ ذہنی پیکر کو دوسری طرح کے حس سے وابستہ ذہنی پیکر کے ساتھ ملا دینے کی وجہ سے ان دونوں کے امتزاج سے ہمارا ذہن و شعور نئی قسم کے جذباتی تجربات سے دوچار ہوتا ہے۔

کسی شاعر کے کلام میں غزل و نظم دونوں کا ایک دوسرے پر اثر انداز ہونا فطری ہونے پر بھی کوئی ضروری نہیں کہ یہ مؤثرات بہت واضح ہوں کیونکہ صنفِ غزل کے آداب، روایات اور مزاج ذہن شاعر کو ایک خاص سمت موڑ دیتے ہیں جس سے شاعر کو صنفِ نظم کی سی آزادی نہیں ملتی۔ غالباً یہی سبب ہے کہ مخمور سعیدی نے جہاں اپنی نظموں میں نئے نئے ذہنی پیکروں کے ایجاد میں فنکارانہ ہنرمندی و چابک دستی دکھائی ہے، وہیں ان کی غزلوں میں اس قدر چونکا دینے والے جدید ذہنی پیکر بہت کم نظر آتے ہیں۔ لیکن پھر بھی ان کی غزلوں کی بہت بڑی خوبی یہ ہے کہ ان میں اکثر جگہ نفسیاتی تجربات و واردات قلبی کی خوبصورت عکاسی نظر آتی ہے "نتیجۃً" تاثر کے ابلاغ میں جذبات کی اضافی فراوانی پائی جاتی ہے جو ان اشعار کو کامیاب شاعری کے زمرہ میں شامل کرنے کے لئے کافی ہے۔ ان کی شانِ تغزل کی چند مثالیں درج ذیل ہیں جن میں وارداتِ قلبی کو شعری پیکر میں سمونے کی کوشش کی گئی ہے اور جن میں تازگی، توانائی اور بے ساختگی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:-

اب اہلِ عشق کی دل بستگی کہاں ممکن ؟ — کہ کھو رہا ہے ترا غم بھی دلکشی اے دوست!

مجھ کو تنہا جو سرِ جادۂ غم پایا ہے — ہم سفر بن کے تری یاد چلی آتی ہے

روشن کئے ہوئے ہیں شبستانِ آرزو — اے شمعِ انتظار تری روشنی سے ہم

بیزار ہے دل اب کیوں، ہر عشرتِ جہاں سے — ہوتی ہے تیرے غم کی کیا ابتدا یہاں سے ؟

یہ کس خیال نے کی ہے مری زباں بندی — تجھی سے کہنے کی باتیں تجھی سے کہہ نہ سکوں

کیا قیامت ہے کہ دل سے مرے بیگانہ صفت — قافلے اب تری یادوں کے گذر جاتے ہیں

یہ سکوتِ شبِ تنہائی یہ محویتِ شوق — دل کی دھڑکن تری آواز ہوئی جاتی ہے

شمعِ جنوں جلاؤ کہ راہِ حیات پر — اب گمرہانِ عشق کو کچھ سوجھتا نہیں

خمریات کا ایک شعر ملاحظہ کیجئے:-

اور بھی تیز ذرا گردشِ جام اور بھی تیز — اس قدر تیز کہ رک جائے زمانہ ساقی

یہ شعر مجاز کے اس رندانہ شعر کی یاد تازہ کر دیتا ہے:-

مجھے پینے دے، پینے دے کہ تیرے جامِ لعلیں میں — ابھی کچھ اور ہے، کچھ اور ہے، کچھ اور ہے ساقی

دونوں اشعار سے قریباً ایک ہی قسم کا لاابالی پن ظاہر ہوتا ہے۔

مخمور سعیدی کے مجموعۂ کلام "گفتنی" میں بعض کمزوریاں بھی ہیں، انھیں درج ذیل کر رہا ہوں۔ ویسے یہ غلطیاں ایسی نہیں ہیں جو معمولی کاوش میں دور نہ ہو سکیں۔

(۱) دور اور پاس اندھیروں کے سوا کچھ بھی نہ ہو ظلمت آلود نظاروں کے سوا کچھ بھی نہ ہو (نظم۔ وروا)

یہاں "اندھیروں" اور "نظاروں" کو ہم قافیہ الفاظ کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے جو غلط ہے۔

(۲) کتنی مانگیں صندل و سیندور اپنا کھو چکیں

یہاں "صندل" عربی لفظ ہے اور "سیندور" ہندی لفظ۔ اس لئے واؤ عطف کا استعمال غلط ہے۔

(۳) انہیں میں جنتِ تسکین چشم و دل گم ہے تجلّیوں کے تری یہ طلسمِ گوناگوں

دوسرے مصرع میں تعقید کا نمایاں عیب پایا جاتا ہے۔

(۴) منزلیں عشق کی دشوار بھی ہیں سخت بھی ہیں تو مسافر ہے تو پتھر کا جگر پیدا کر

یہاں "دشوار" اور "سخت" دو ہم معنی الفاظ مستعمل ہوئے ہیں جس کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ اس کے علاوہ "دشوار بھی، سخت بھی" میں "بھی" کا استعمال کوئی معنی نہیں رکھتا۔

(۵) میں کہ دنیا کی پذیرائی سے محروم، مرے تم سے منسوب سب امکان پذیرائی کے

یہاں تعقید کی خامی نظر آتی ہے جس کی وجہ سے اس شعر کو پڑھتے وقت رکاوٹ سی محسوس ہوتی ہے۔

(۶) ہر قدم پر مرے سجدوں کی پناہ گاہیں تھیں ان گنت بت تھے تصور کے صنم خانوں میں
آرزو چھوڑ چکی تھی تری محفل کا خیال شوق آسودہ تھا انجان شبستانوں میں (نظم۔ اعتراف)

چونکہ صنم خانہ اور شبستاں ہم قافیہ الفاظ نہیں ہیں، اس لئے "صنم خانوں" اور "شبستانوں" کو ہم قافیہ الفاظ کی حیثیت سے استعمال کرنا اساتذہ کے نزدیک جائز نہیں۔ مندرجۂ بالا بند میں ان قافیوں کا استعمال نہ ہوتا تو بہتر تھا۔

غرض کہ محمور سعیدی اردو کے ایک ایسے ہونہار نوجوان شاعر ہیں جو فطری تقاضے پر اپنی نظموں میں بہت ہی کامیاب تجربے کر رہے ہیں۔ ان کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اپنی علامت پسند اور پیکری شاعری میں بھی "ابلاغ" کا خیال رکھتے ہیں۔ ان کی نفسیاتی نظمیں، سیاسی نظموں کی بہ نسبت زیادہ کامیاب ہوتی ہیں، کیونکہ ان میں بہت ہی خوبصورت طرز و ماتِ خارجیہ (Objective Correlatives.) کا استعمال ہوتا ہے۔

باب المراسلہ

غلام جیلانی برق :-

برادر عزیز و مکرم　　اسلام علیکم

کراچی جناح سنٹرل ہاسپیٹل کے کمانڈنگ آفیسر کرنل خواجہ عبدالرشید میرے احباب میں سے ہیں۔ انھوں نے ۲۸ جنوری کے "جنگ" کا ایک تراشہ مجھے بھیجا اور میں سوچنے لگا۔ سو کیا نیاز صاحب نے یہ خط لکھنؤ سے لکھا ہے؟ ضرورت کیا پیش آئی تھی؟ میں نے فوراً ایک "جوابِ غزل" جنگ راولپنڈی کو بھیج دیا۔ جس کی نقل شامل مکتوب ہے۔

پرسوں گھر کے ایک بزرگ نے دسمبر ۱۹۶۳ء کا "نگار" مجھے تھما دیا۔ اور اس وقت مجھے معلوم ہوا کہ آپ "دارالحرب" سے دارالسلام (دارالاسلام) میں آچکے ہیں۔

گزشتہ سترہ برس میں "نگار" کے صرف دو تین پرچے دیکھنے کا اتفاق ہوا اور میں قطعاً اندازہ نہ کرسکا کہ آپ "فکر و دانش" کی کس منزل پر ہیں۔ دسمبر ۱۹۶۳ء کی اشاعت میں "ادارۂ فکر و نظر سے خطاب" پڑھا۔ تو معلوم ہوا کہ آپ کا مہیبِ علم اور گلبار و شعلہ بار قلم ابھی تک "ملائیت کی دھجیاں اڑانے میں مصروف ہے (" چند لطائف ص۵-۶) تسلیم۔ کہ "بنائے کہنہ" کو آباد کرنے سے پہلے ویران کرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر آپ جیسے حکیم و دانشور کی ساری زندگی تخریب ہی میں کٹ گئی، تو تعمیر کون کرے گا اور اس کی صورت کیا ہوگی؟

یہ فراموش نہ فرمایئے گا کہ آپ کراچی میں ہیں، جہاں :-

۱۔ اسمگلنگ، ذخیرہ اندوزی اور چور بازاری شباب پر ہے۔

۲۔ جہاں وافر دولت سیلِ شراب بن کر تمام رُوحانی و اخلاقی اقدار کو بہائے لئے جا رہی ہے۔

۳۔ جہاں حسن کو محفلِ رقص و شبستانِ عیش کی زینت بنایا جا رہا ہے۔

۴۔ جہاں فکر و فلسفہ کا خوفناک قحط ہے۔

۵۔ اور جہاں ایک بھی ایسا دل جلا موجود نہیں۔ جس کی چیخ دلوں کو چیر کر نکل جائے اور بھٹکی ہوئی انسانیت کا رابطہ رب کائنات سے دوبارہ قائم کرے۔

پاکستان میں اسلام حسین سے بھی زیادہ مظلوم ہے۔ آج زندگی کے متعلق قرآن کے عظیم افکار

نگاہ سے اوجھل ہو چکے ہیں اور وہ انسان جس کی آخری منزل دہلیز یزداں تھی آج زر، زن اور مے کے سوا کچھ اور سوچ ہی نہیں سکتا۔ اس لئے اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ نگار اسلامی (قرآنی) اقدار کی تبلیغ کے لئے وقف ہو جائے۔ اور آپ باقی ماندہ ایام شرابیوں، رقاصوں اور اوباشوں کے خلاف جہاد کرنے میں صرف فرمائیں۔ کراچی وہ واحد شہر ہے، جہاں لڑکیاں برہنہ ناچ کرتی ہیں میرے ایک دوست ۵ر جنوری ۱۹۶۴ء کو ایک ایسی محفل میں شریک ہو چکے ہیں۔

قرآن اور تاریخ کا یہ متفقہ فیصلہ ہے۔ کہ اللہ آسودہ حال طبقے کی عیاشی کو کبھی معاف نہیں کرتا، اور انھیں سزا دینے کے لئے ہلاکو، تیمور، نادر اور نلوہ جیسے خونخواروں کو جنم دیتا ہے۔ کراچی کو بھارتی درندوں سے بچائیے۔ اور ان کے سینوں میں عشق وایمان کے چراغ پھر روشن کیجئے۔

میں اور علامہ نیاز فتحپوری

۲۸ر جنوری ۱۹۶۴ء کے "جنگ" میں علامہ نیاز نے " میں اور غلام جیلانی برق " کے عنوان سے دو مکتوب شائع فرمائے ہیں ایک وہ گستاخانہ خط جو میں نے انھیں لکھا تھا اور دوسرا اس کا جواب۔ یہ واقعہ ۱۹۲۹ء کا ہے یہ وہ زمانہ ہے جب مسلمانوں کی منجمد فکر میں اقبال اور مشرقی رحمۃ اللہ علیہم کی وجہ سے شدید زلزلے اُٹھ رہے تھے۔ اگر کوئی کسر تھی وہ علامہ نیاز پوری کر رہے تھے۔ نیاز غیر قرآنی عقائد وضعی روایات ملائی اسلام اور مذہبی رسوم اور شعائر کے محلات پر بجلیاں برسا رہا تھا لیکن جوش جہاد، میں بار ہا حدود کو پھلانگ جاتا تھا۔ میرا وہ گستاخانہ خط اسی روش کے خلاف ایک ہلکا سا احتجاج تھا اس خط کے بعد میں اور نیاز ایک دوسرے کے بہت قریب آگئے، میرے بڑے بھائی پروفیسر غلام ربانی عزیز نیاز صاحب کے بہت بڑے حامی ان کے فکر و فلسفہ کے پرجوش مبلغ تھے انھوں نے نیاز صاحب کو کیمبل پور آنے کی دعوت دی انھوں نے دوری منزل اور مصروفیات کا عذر پیش کیا لیکن بھائی جان نے اس قدر اصرار کیا کہ وہ تشریف لے ہی آئے اور چار روز ہمارے ہاں رہے۔

یہ چار دن مجھے کبھی نہیں بھولیں گے۔ صبح سے رات کے بارہ بجے تک طلبا راساتذہ وکلا اور دیگر اہل علم کا ایک ہجوم رہتا تھا، بحثیں چھڑتی تھیں۔ تاریخی، ثقافتی، مذہبی، ادبی اور فلسفیانہ مسائل پر سوال وجواب ہوتے تھے۔ انھیں دنوں آپ نے طلبا کو بھی خطاب فرمایا۔ اور "درس ادب اگر بود زمزمۂ محبتے" کے عنوان سے ایک خاصا طویل مقالہ پڑھا جو میرے پاس آجتک محفوظ ہے کبھی کبھی سوچتا ہوں کہ میں نے اس حکیمانہ تحریر کو آجتک شائع کیوں نہیں کرایا۔ کوئی جواب ہو تو دوں۔

میں ۱۹۲۵ء سے تقسیم ملک تک "نگار" کا باقاعدہ مطالعہ کرتا رہا اور پھر یہ سلسلہ منقطع ہو گیا۔ نہ جانے آجکل نیاز صاحب فکر و دانش کی کس منزل پر ہیں عام مشاہدہ تو یہی ہے کہ عمر عزیز چالیس سے گزر جائے تو وجدان کی آنکھ کھل جاتی ہے یہ وہی آنکھ ہے جو کو ہساروں کے بلند و پست سلسلوں اور ستاروں کی بکھری بکھری محفل میں رشتۂ وحدت دیکھ سکتی ہے اور حجابات کون و زماں کو چیر کر شاہد کائنات تک جا پہنچتی ہے۔ اتنا بڑا جینیس (نابغہ) اس عطیہ سے محروم رہے ناقابل تسلیم۔

اسلامی تاریخ فکر میں نیاز کو بہت بڑا مقام حاصل ہے آج اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ کوئی مورخ ہمارے فکر کی تاریخ لکھے

غزالی، رازی، رومی، ابن تیمیہ، محدث دہلوی، افغانی، سرسید اور اقبال کے فلسفے پر روشنی ڈالے۔ اور اسی سلسلے میں نیاز کا مقام بھی متعین کرے۔ یہ کون کرے گا اس کا جواب مستقبل ہی دے سکتا ہے۔

(نگار):-

محبی ۔ آپ کا خط اور تراشہ جنگ (راولپنڈی) دونوں شائع کر رہا ہوں وہ اس لئے کہ اس میں آپ نے بعض مفید مشورے مجھے دئے ہیں، اور یہ اس لئے کہ آپ نے اس میں مجھے میری زندگی کا عزیز ترین زمانہ یاد دلا دیا۔

کیمبل پور کے وہ چند دن میں کبھی نہیں بھول سکتا جب آپ جناب غلام ربانی عزیز جناب فضل حسین تبسم اور دیگر اساتذۂ کالج کی پرخلوص صحبتیں مجھے حاصل تھیں اور اپنی یادہ گوئیوں کے لئے مجھے بالکل آزاد چھوڑ دیا گیا تھا

جب کیمبل پور سے لاہور پہنچا اور اختر شیرانی اور رفیقی اجمیری کی رنگین صحبتوں میں دو دن بسر کئے لیکن وہاں بھی کیمبل پور کو نہ بھلا سکا۔ یہاں تک کہ جب میں لکھنؤ لوٹا تو وہاں بھی آپ حضرات کے نقوش محبت عرصہ تک دل سے محو نہ ہو سکے۔ اس کے بعد آپ کے برادر معظم اور جناب تبسم تو مجھے کبھی کبھی یاد کرتے رہے، لیکن آپ نے بھلا دیا۔ اور وہ واقعہ جس کا ذکر میں نے "جنگ" میں کیا ہے، اسی "عہد فراموشکاری" سے متعلق تھا، اس طرح آخر کار میں نے آپ کو پھر پا لیا۔

اس میں شک نہیں ہمارا موجودہ معاشرہ بڑے دردناک دور سے گزر رہا ہے لیکن اس کے اصلاح کی کوئی صورت میری سمجھ میں تو آتی نہیں۔ میر کا یہ شعر بے اختیار یاد آ گیا، آپ بھی سن لیجئے:-

بہت سعی کیجئے تو مر رہیئے میر
بس اپنا تو اتنا ہی مقدور ہے

باب الاستفسار

(روح و عالم برزخ)

پروفیسر سعیدہ عروج مظہر

مکرمی نیاز صاحب

نگار پڑھتی ہوں، اس وقت بھی پڑھتی تھی جب بھارت سے شائع ہوتا تھا، اور اب بھی پڑھتی ہوں جب آپ اس کے ساتھ پاکستان تشریف لے آئے۔ روح کے بارے میں اکثر سوچا کرتی ہوں۔ روح کے بارے میں عام عقیدہ ہے کہ مرنے کے بعد ایک خاص مقام پر قیامت تک رہتی ہے۔ جسکو برزخ کہتے ہیں مختلف مذاہب نے اس خیال کو نئے نئے زاویوں سے پیش کیا ہے اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ تقریباً تمام مذاہب نے کسی ایسی جگہ کا ہونا تسلیم کیا ہے جہاں مرنے کے بعد روحوں کو عذاب و ثواب اور نتیجہ اعمال کے لئے انتظار کرنا پڑتا ہے۔ اور یہ انتظار بھی اعمال کے لحاظ سے کسی نہ کسی طرح عذاب و ثواب سے متعلق ہوتا ہے۔ نگار مختلف استفسارات کا جواب دیتا رہتا ہے۔ میں نے بارہا چاہا کہ آپ سے استفسار کروں اور مجھے روح اور برزخ کے بارے میں آپ سے کچھ رہنمائی ملے کہ اس عقیدہ کی اصلیت کیا ہے؟

(نگار) روح کے بقا کا خیال نہایت قدیم ہے حتیٰ کہ "اخلاقی مذاہب" کے وجود سے پہلے انسان اپنے عہد وحشت و بربریت میں بھی یہی یقین رکھتا تھا کہ موت کے بعد نہ صرف روح باقی رہتی ہے بلکہ اپنے پس ماندگان سے واسطہ رکھتی ہے اور اس عقیدہ کا سبب "جذبہ محبت" تھا یا جذبۂ "خوف و احترام"۔۔۔ یعنی اگر کوئی عزیز و محبوب ہستی اُٹھ جاتی تھی تو ان کا جذبہ محبت مجبور کرتا تھا کہ وہ اس کی روح کو موجود مان کر اپنی تسلی و تسکین کرلیں اور اگر کوئی صاحب اثر و اقتدار ہستی اُٹھ جاتی تھی تو ان کا "جذبۂ خوف و احترام" مجبور کرتا تھا کہ وہ اسکی روح کو بدستور موجود مانیں۔ بعد کو جب "مذاہب اخلاقی" کی بنیاد پڑی، تو ان میں بھی بقاء روح کا خیال بدستور قایم رکھا گیا۔ کیونکہ عوام کے درستی اخلاق کا بہت کچھ انحصار اعتقاد معاد پر ہے اور معاد کے لئے بقاء روح کا اعتقاد ضروری ہے ورنہ عذاب و ثواب کا کوئی مفہوم باقی نہیں رہتا۔ پھر چونکہ عذاب و ثواب کے لئے عوام کو سمجھانے کے لئے بالکل ایک دنیاوی بادشاہ یا حاکم کے فیصلہ و حکم کی طرح ایک عدالت گاہ کا ثابت کرنا بھی ضروری تھا اس لئے بعض مذاہب میں قیامت، یوم آخرۃ اور بعث و حشر کا خیال پیدا کیا گیا۔ یعنی اس دن کا جب تمام کائنات فنا ہوجائے گی اور خدا کے سامنے محاسبۂ اعمال ہو کر سزا و جزا کی تعیین کی جائے گی

اور بعض مذاہب نے "من مات فقد قامت قیامتہ" کے اصول پر یہ بتایا کہ مرنے کے بعد ہی ہر شخص کا فیصلہ ہو جائے گا اور قیامت کبریٰ کے عقیدہ سے گفتگو نہیں کی۔

پھر چونکہ عقیدۂ اول کے مطابق یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قیامت سے قبل اور مرنے کے بعد جو زمانہ ایک انسانی روح پر بسر ہوتا ہے وہ کس طرح شمار ہوگا اور اس کو کیا کہیں گے اس لئے اس خدشہ کے جواب میں ایک نئی چیز یعنی عالم برزخ کا خیال پیش کیا گیا اور اس کی مختلف صورتیں مختلف مذاہب میں پیدا ہو گئیں۔ چنانچہ ذیل میں ہم مختصراً تمام اہم مذاہب کے اعتقادات اس باب میں درج کئے دیتے ہیں۔

قدیم ایرانی عقیدہ

پیروانِ زردشت کا یہ عقیدہ ہے کہ جب کوئی شخص مرجاتا ہے تو اس کی روح کو ایک پل پر سے لے جاتے ہیں جو کوہِ البرز اور چکات دائتیہ کے درمیان واقع ہے۔ جب روح اس پل کو عبور کر جاتی ہے تو اسکے اعمال بد و نیک کا حساب مترا، رشنو، اور سروش کے سامنے ہوتا ہے۔ اگر اس شخص کے اعمالِ نیک اس کے اعمال بد سے زیادہ ہیں تو اس کے لئے بہشت کے دروازے کھل جاتے ہیں۔ اگر اس کے اعمال بد نیک سے زیادہ ہوتے ہیں تو اسے دوزخ میں ڈال دیا جاتا ہے۔

لیکن اگر اس کے اعمال نیک و بد برابر ہوتے ہیں تو اس کو "ویداتی" (آخری فیصلہ) کے دن تک جو جنگ ہورامزدہ اور اہرمن کے خاتمہ کے بعد ہوگا ٹھہرنا پڑے گا۔ جس مقام میں ایسی ارواح آخری فیصلے کے لئے ٹھہریں گی اسے "مسوانوگانوس" کہتے ہیں (ملاحظہ ہو وندیداد باب ۱۹ گاتھا ۳۶۔ نیز لیشت باب ۱ گاتھا ۱۔ نیز سیر دزہ باب اگاتھا ۳۰ و باب ۲ گاتھا ۳۰)۔

گویا "مسوانوگانوس" قدیم ایرانیوں کا برزخ ہوا۔ جہاں روح کا تزکیہ ہوتا ہے۔ اس تزکیہ و تہذیب کے بارہ درجے[1] ہیں۔ روح مذکورہ ان مدارج سے گزر کر پوری طرح پاک و صاف ہو جاتی ہے اور اس قابل ہوتی ہے کہ اسے ہورامزدہ کے سامنے پیش کیا جا سکے۔

قدیم مصری خیال

قدیم مصریوں میں تین نظریے تھے (۱) مردہ کی روح چڑیا بن کر فضا میں اڑ جاتی ہے[2] (۲) مغرب کی طرف جا کر مردوں کی روحیں سیڑھی لگا کر آسمان پر چڑھ جاتی ہیں۔ (۳) مردوں کی روحیں زیر زمین یعنی پاتال کو چلی جاتی ہیں۔ رات کے وقت پاتال میں روحوں کو بارہ گھنٹہ تک خداوند رع (آفتاب) کے درشن ہوتے رہتے ہیں[3]۔

اس کے علاوہ ان کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ مرنے والے کے دل کو دربار اوسیریز میں تین شخص ایک بہت بڑی اور نہایت صحیح ترازو[4] میں تولتے ہیں۔ اس وقت یہاں تین محاسب[5] ہوتے ہیں۔ (۱) اوسیریز (۲) انوبیس (۳) اور تھوتھ۔ ترازو کے ایک پلے میں دل اور دوسرے میں باٹ رکھے جاتے ہیں۔ پھر اگر مردہ کی نیکیاں زیادہ ہوتی ہیں تو اس کی روح کو ابدی مسرتیں حاصل ہو جاتی ہیں۔ اگر بدیاں زیادہ ہوتی ہیں تو فوراً مگرمچھ اس کی روح کو نگل جاتا ہے۔ اور اس طرح وہ روح ہمیشہ کے لئے فنا ہو جاتی ہے اگر نیکیاں اور بدیاں دونوں برابر ہوتی ہیں تو وہ روح تا فیصلۂ اوسیریز ایک پرند بن جاتی ہے جسے "با" کہتے ہیں اور وہ

---

[1] کشمیری پنڈتوں میں یوم وفات سے بارہ دن بعد مردہ کی بارھویں کرائی جاتی ہے اور اس روز جس کی جو حیثیت ہوتی ہے دان پن کر کے ایصال ثواب کرتا ہے۔ ممکن ہے زردشت کے بارہ درجوں سے ہندوؤں کے اس عقیدہ کا بھی کوئی تعلق ہو۔ [2] عہد جاہلیت میں عربوں کا بھی یہی خیال تھا کہ مقتول کی روح کا اگر قصاص نہیں لیا جاتا تو چڑیا بن کر فضا میں چیختی اور پھڑپھڑاتی پھرتی ہے جس کی آوازیں بوقت شب سنائی دیتی ہیں۔ [3] ممکن ہے یہ تعبیر ہو اس امر کی کہ جب نصف حصہ زمین پر بارہ گھنٹہ کے لئے تاریکی چھا جاتی ہے تو دوسرے نصف حصہ پر بارہ گھنٹہ تک آفتاب نظر آتا رہتا ہے۔

[4] میزان کا عقیدہ مسلمانوں میں بھی موجود ہے۔ [5] مجوسیوں کے یہاں بھی تین محاسب ہوتے ہیں (۱) مترا (۲) رشنو اور (۳) سروش۔ اسی طرح قدیم یونانیوں میں تین محاسب دیوتا ہوتے ہیں (۱) مینوس (۲) رہادامینتھوس اور (۳) ایاکس۔

جز بارات کے وقت قبرستانوں اور قبروں پر چھڑ کی جاتی ہے۔

قدیم یونانیوں کا عقیدہ

قدیم یونانیوں کے عقیدہ میں تمام کائنات تین حصوں میں منقسم تھی (۱) ملاء اعلیٰ (۲) دنیا۔ (۳) اسفل السافلین ۔ موخر الذکر مقام وہ ہے جہاں سب کی روحیں بعد از مرگ لے جائی جاتی ہیں اس مقام کو یونانی زبان میں "ہاڈس یا ہیڈس" (Hades) کہتے ہیں۔ یہاں جب روح پہنچتی ہے تو اس کے اعمال کا حساب کتاب تین دیوتا کرتے ہیں۔ (۱) مینوس (۲) رہاداینتھوس (۳) ایاکس ۔ اگر وہ شخص نیکوکار ثابت ہوتا ہے تو اس کی روح کو بہشت "الیزیم" (Elysium) میں پہنچا دیتے ہیں اور وہ بدکار رہتا ہے تو اس کی روح تارتارس (Tartarus) میں پہنچا دی جاتی ہے۔ جہاں اس پر عذاب ہوتا ہے اگر اس کے نیک و بد اعمال برابر ہوتے ہیں تو اس کی روح کو ہیڈس (Hades) میں تزکیۂ اخلاق کے لئے تا فیصلۂ پلوٹو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

قدیم ہندوؤں کا خیال

ہندوستان دھرم مذہب کے مطابق جب کوئی شخص مرتا ہے تو جمراج موکل آکر اس کی روح کو پاتال میں لے جاتا ہے۔ یہاں اس کے اعمال کا حساب کتاب ہوتا ہے۔ تمام مردوں کی روحیں اسی مقام پاتال میں آخری فیصلہ تک رکھی جاتی ہیں۔ اگر مرنے والے کے نیک کرم زیادہ ہوئے تو اسے مورگ لوک یا بیکنٹھ میں بھیج دیا جاتا ہے اگر اعمال بد زیادہ ہوئے تو اس کا مقام "نرک" یعنی دوزخ ہوتا ہے۔ اگر اعمال نیک و بد برابر ہوتے ہیں تو وہ اُس وقت تک "یونی چکر" میں رہتا ہے جب تک اسے خوش اعمالیوں کے بدولت "موکش" (نجات ابدی) یا بداعمالیوں کے طفیل "نرک" حاصل نہ ہو جائے یا انسان کا بار بار جنم لینا بھی ایک معنی میں برزخ ہے۔

سناتن دھرمی ہندوؤں میں مُردوں کے ایصال ثواب کے لئے دان پُن کیا جاتا ہے۔ اور کناگت بھی کھلائے جاتے ہیں، اس کا مطلب یہی ہے کہ جو ارواح عالم برزخ میں ہوں ان کے عذاب میں تخفیف کی جائے۔ مردوں کے ایصال ثواب کے لئے "گیا" کی جاترا بھی کی جاتی ہے۔ اور بارہویں بھی ہوتی ہے۔ بعض اوقات جب کسی شخص پر سکرات موت شدید ہوتے ہیں تو تکلیف یا عذاب کم کرنے کے لئے اس شخص کو گائتری منتر پانی پر دم کر کے پلا دیتے ہیں۔

یہودیوں کا خیال

یہودیوں اور قریب قریب تمام سامی النسل اقوام کا عقیدہ ایک ہی تھا۔ بعض کا خیال تھا کہ مرنے کے بعد روحیں آسمان پر رہتی ہیں۔ بعض یقین کرتے تھے کہ وہ اجرام سماوی میں رہتی ہیں اور بلحاظ اعمال جیسا کہ کسی روح کا مرتبہ ہوتا ہے ویسے ہی سیارے یا ستارے میں رہتی ہے۔ یہ خیال عموماً ان سامی النسل اقوام کا تھا جن پر بابل و اشوریا کے خیالات کا اثر پڑا تھا کیونکہ اہل بابل و آشوریا کا مذہب درحقیقت اجرام سماوی کی پرستش تھا اور ان کا سب سے بڑا معبود بعل، شمس، مردوخ یا ملوخ (آفتاب) کہلاتا تھا۔ بعض کا خیال یہ تھا کہ روحیں زیر زمین رہتی ہیں (یہ ان لوگوں کا عقیدہ تھا جو ایرانی اور مصری خیالات سے متاثر ہو چکے تھے) مگر زیادہ عام عقیدہ عبرانیوں کا یہ تھا کہ تمام ارواح وہ نیکوکار ہوں یا بدکار ایک مقام پر رکھی جاتی ہیں جسے وہ "شیول" کہتے تھے۔ اس مقام پر حساب و کتاب ہوتا تھا۔ جو لوگ نیکوکار ہوتے تھے انھیں

ـلـه اسی طرح تین دیوتا قدیم مصریوں میں اور تین فرشتے قدیم ایرانیوں میں روح کا حساب کتاب لیتے تھے۔ رومن کیتھولک عیسائی فرقہ کے عقیدہ میں صاحب میزان میکائیل فرشتہ ہے۔

فردوس میں بھیجدیا جاتا تھا۔ جہاں وہ دیدار باری تعالےٰ سے مشرف ہوکر ابدالآباد تک اسی کے حضور میں مسرت وشادمانی کی زندگی بسر کرتے تھے۔ لیکن جو لوگ بدکار ہوتے تھے ان کی روحیں عذاب وعتاب کے لئے جہنہ (جہنم) میں ڈال دی جاتی تھیں۔ جہاں ان پر روحانی اور جسمانی دونوں قسم کا عذاب ہوتا تھا۔ مگر چونکہ نہ ہر شخص پوری طرح نیک ہوتا ہے اور نہ کامل طور پر بد۔ اس لئے کم گنہگاروں کو ایک ایسے مقام پر رکھا جاتا تھا جو فردوس اور جہنم دونوں کے درمیان تھا یہ مقام "شیول" تھا جہاں گنہگاروں کو ان کے گناہوں کی نسبت سے عذاب دے کر پاک وصاف کیا جاتا تھا تاکہ وہ دیدار خداوندی کے قابل ہوسکیں۔

بابلی وآشوری خیال

بابل وآشور یہ دونوں میں مذہب انجم پرستی رائج تھی ان کا سب سے بڑا معبود آفتاب تھا جسے آشور یہ میں آشور[1] (Asshur) اور بابل میں بعل ومردوخ کہتے تھے۔ ان لوگوں کا عام عقیدہ تھا کہ اپسو (Apsu) کے قریب زمین کے گرد ایک سمندر ہے اور وہاں ایک تاریک غار عظیم ہے۔ تمام مُردوں کی روحیں اسی غار میں لے جاکر رکھی جاتی ہیں۔ جہاں وہ تاریکی اور گرد وغبار میں مصیبت اور عذاب کی زندگی بسر کرتی ہیں۔ یہاں ان کو ان کے گناہوں کی نسبت سے عذاب دے کر پاک وصاف کیا جاتا ہے۔ پھر جس روح کی طرف دیوتاؤں کی نگاہِ مہربانی ہوتی ہے اور جس کے گناہ بھی صاف ہوجاتے ہیں اسے برزخ سے نکال کر ایک نہایت خوبصورت اور دلآویز جزیرہ میں بھیجدیا جاتا ہے جہاں وہ ہمیشہ کے لئے عیش ومسرت کی زندگی بسر کرتا ہے۔ ایسی منظور نظر ارواح عموماً بادشاہوں کی روحیں ہوا کرتی تھیں۔ یہی باعث تھا کہ وہ لوگ اپنے نامور بادشاہوں کو درجۂ الوہیت دیدیا کرتے تھے۔

مسیحیوں کا اعتقاد

رومن کیتھولک اور مشرقی کنائس کے اعتقاد میں روحوں کو کچھ عرصے کے لئے عالم برزخ میں رکھ کر اس لئے پاک وصاف کیا جاتا ہے کہ وہ دربار ایزدی میں حاضر ہونے کے قابل ہوجائیں ان کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ روحوں کو ایصال ثواب سے فائدہ پہنچتا ہے۔ وہ مقام جہاں ان گنہگاروں کو عذاب دیا جائے گا بقول بزرگان دین عیسوی زمین کے مرکز میں ہے اسے انگریزی زبان میں "ہیل" (Hell) کہتے ہیں جو ترجمہ ہے عبرانی لفظ "شیول[2]" (Sheol) یونانی لفظ "ہیڈس" (Hades) اور عبرانی لفظ "جہنہ" (Jehenna) کا ایک جگہ لفظ "تارتارس" (Tartarus) کا ترجمہ بھی (Hell) کیا گیا ہے۔ مگر بائبل کے اردو ترجمہ میں ان جملہ الفاظ کا صرف ایک ترجمہ یعنی جہنم ہے۔

---

[1] ہندوؤں کا ایشور اور آشوریوں کا آشور غالباً دونوں ایک ہیں۔

[2] عبرانی لفظ "شیول" عہد نامہ عتیق میں ۶۵ مرتبہ آیا ہے۔ جس کا یونانی زبان میں ترجمہ ہیڈس (Hades) کیا گیا ہے مگر انگریزی زبان میں اس کا ترجمہ "جہنم" ۳۱ مرتبہ "قبر" اور ۳ مرتبہ "غار یا گڑھا" کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس لفظ کے اصلی معنی "پاتال" یا "تاریک اور عمیق غار کے ہیں۔ عبرانیوں کے نزدیک "شیول" کا مفہوم دراصل انسان کی گزشتہ زندگی کا ایک ظل موہوم تھا جس میں رہ کر مردوں کے تمام تعلقات زندہ دنیا سے منقطع ہوجاتے ہیں۔ اور گویا "شیول" میں مردوں کی حالت ایک وجود ظلی سے تعبیر کی جاتی تھی۔ اسیری بابل کے زمانہ میں جب یہودیوں کے خیالات ومعتقدات پر ایرانیوں کے عقیدہ کا اثر پڑا تو ان میں بھی حشر ونشر کا عقیدہ داخل ہوگیا۔ مگر اس وقت یہود میں تین مختلف فرقے تھے۔ (۱) فریسی (۲) صدوقی (۳) ایشنی یعنی یونانی ان میں فریسی فرقہ عام طور پر عجمی خیالات ومعتقدات سے متاثر ہوکر حشر ونشر کا قائل ہوگیا۔ صدوقیوں کا عقیدہ اپنے اسی پرانے مفہوم "شیول" پر قائم رہا۔ فرقہ سوم یعنی ایشنی (Essenes) یونانیوں کے اس عقیدہ پر قائم ہوگئے کہ روح لافانی ہے۔ نیز آنکہ متقی وپرہیزگار لوگوں کی روحیں بعد مرگ نہایت اچھی حالت میں رہتی ہیں۔ (بقیہ صفحہ ۹۷ پر)

اس بیان سے یہ امر واضح ہو گیا ہوگا کہ تقریباً تمام مذاہب قدیمہ میں کسی ایسی جگہ کا ہونا تسلیم کیا جاتا تھا جہاں مرنے کے بعد روحوں کو عذاب و ثواب و نتیجہ اعمال کے لئے انتظار کرنا پڑتا تھا اور یہ انتظار بھی اعمال کے لحاظ سے کسی نہ کسی طرح عذاب و ثواب سے متعلق ہوتا تھا۔

قرآن پاک اور برزخ کلام پاک میں لفظ برزخ تین جگہ آیا ہے۔ سورۂ مومنون میں ارشاد ہوتا ہے :۔

حتیٰ اذا جاء احدھم الموت قال رب ارجعون۔ لعلی اعمل صالحا فیما ترکت انھا کلمۃ قائلھا ومن ورائھم برزخ الی یوم یبعثون ۔

یہاں تک کہ ان میں سے ایک کو موت آئی اور اس نے کہا کہ اے خدا مجھے واپس کر دے تاکہ میں نیک اعمال کروں جو نہیں کئے تھے لیکن یہ صرف اس کا کہنا ہے۔ ان لوگوں کے سامنے تو ایک حجاب ہے حشر کے دن تک ۔

سورۂ الفرقان میں ارشاد ہوتا ہے :۔

وھو اللذی مرج البحرین ھذا عذب فرات وھذا ملح اجاج وجعل بینھما برزخا وحجرا محجورا ۔

خدا وہ ہے جس نے دو سمندر جاری کئے۔ ایک شیریں پانی کا دوسرا شور پانی کا اور ان دونوں کے درمیان حجاب حائل کر دیا ۔

سورۂ رحمان میں ہے :۔

مرج البحرین یلتقیان بینھما برزخ لا یبغیان ۔

اس نے دو سمندر جاری کئے جو ایک دوسرے سے متصل ہیں لیکن ان کے درمیان حجاب ہے اور وہ باہم دگر مل نہیں سکتے ۔

موخر الذکر دونوں آیتوں میں لفظ برزخ واضح طور پر لغوی حیثیت سے حجاب و پردہ یا آڑ کے مفہوم میں آیا ہے۔ کیونکہ دو سمندروں سے مراد یہاں بحر روم اور بحر احمر ہیں جن میں اول الذکر شیریں اور موخر الذکر شور ہے ۔ یہاں موت یا بعد الموت کے بیان سے کوئی تعلق نہیں ۔

رہ گئی سورۂ مومنون کی آیت سو اس میں بھی ایک بات قابل غور یہ ہے کہ لفظ برزخ سے قبل لفظ ورائھم آیا ہے جس میں ضمیر جمع کی ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خدا نے جو جواب دیا ہے اس کا مخاطب وہی تنہا شخص نہیں ہے جس نے پھر دوبارہ

(بقیہ فٹ نوٹ) اسی کے ساتھ "شیول" کے مفہوم میں حسب ذیل دو باتیں بھی داخل ہو گئیں (۱) نیک بندوں کے لئے آغوش ابراہیم یعنی بہشت ہے اور (۲) خدا ناشناسوں کے لئے جہنم۔ عہد نامۂ عتیق کی پہلی سات کتابوں میں جو لفظ "شیول" گیارہ مرتبہ آیا ہے اس کا ترجمہ یونانی زبان میں "ہیڈس" (Hades) کیا گیا ہے۔ یہی لفظ عہد نامۂ جدید میں گیارہ مرتبہ آیا ہے۔ مگر وہاں اس کا ترجمہ "جہنم" کیا گیا ہے علاوہ ازیں لفظ "جہنہ" کا بھی ترجمہ "دوزخ" یا "جہنم" کیا گیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ عہد نامۂ عتیق میں "جہنہ" (Jehenna) سے وادی (Hinnom) مراد ہے جو شہر یروشلم کے متصل واقع تھی اور چونکہ یہاں فتح یہود سے قبل ملوخ (maloch) کی پرستش کی جایا کرتی تھی اور احاز (Ahaz) اور منوم مثلاً (manuneh) کے بتوں پر انسانی قربانیاں کی جایا کرتی تھیں۔ اس لئے اس وادی کو یہودیوں نے ناپاک قرار دیا۔ اور بعد ازاں وہ مقام شہر بھر کا مزبلہ بن گیا تھا۔ جہاں تمام شہر کا کوڑا کرکٹ پھینکا جاتا تھا۔ بعد ازاں اس گھورے میں آگ لگا دی جاتی تھی جو آہستہ آہستہ ہمیشہ جلتی رہتی تھی۔ کچھ عرصہ بعد اس مقام کو مقام عذاب کی تصویر سمجھنے لگے۔ "جہاں نہ ان کے ضمیر کے لعن طعن کی دلخراش تکلیف رفع ہوتی ہے نہ آگ بجھتی ہے" یہی وادی عمیق یعنی وادی ہنّم یہودی ربیوں کے نزدیک تصور دوزخ بن گئی تھی۔

دنیا میں کھینچ جانے کی آرزو کی تھی۔ بلکہ تمام وہ لوگ مراد ہیں جو رسول اللہ یا اسلام کے دشمن تھے خواہ وہ زندہ ہوں یا مردہ، اس لئے یہاں بھی لفظ برزخ خصوصیت کے ساتھ کسی ایسے عالم یا مقام کے لئے استعمال نہیں ہوا جس کا تعلق عالم بعد الموت سے ہے۔ بلکہ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ محض بے بصری، اور کور باطنی کے مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔

لفظ برزخ کے لغوی معنی حجاب، پردہ، روک کے ہیں اور لغوی معنے سے علیحدہ کوئی اصطلاحی معنی کلام مجید میں نظر نہیں آتے اس لئے اگر مسلمانوں میں روح کے لئے کوئی عالم برزخ، دیگر مذاہب قدیمہ کے اعتقاد کے مطابق تسلیم کیا جاتا ہے تو اس کی ذمہ داری کلام پاک پر نہیں ہے اور نہ اس کے صحیح ماننے پر کوئی مسلمان مجبور ہو سکتا ہے۔

---

(۲)

فردوسی اور عربی الفاظ

(جناب ضیاء الرحمان - پشاور)

فردوسی کی شاعری کا ایک کارنامہ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے اپنی ہزاروں اشعار کی مثنوی شاہنامہ میں کوئی لفظ عربی کا استعمال نہیں کیا اور فارسی کا سب سے پہلا شاعر جس نے اس کا التزام کیا، فردوسی ہی تھا۔ کیا یہ خیال صحیح ہے؟

(نگار) سب سے پہلا وہ فارسی شاعر جس نے عربی الفاظ کے بجائے خاص فارسی الفاظ کا استعمال شروع کیا فردوسی نہ تھا بلکہ دقیقی تھا۔ یہ وہی دقیقی ہے جس نے نوح بن منصور سامانی فرمانروا کے زمانہ میں سب سے پہلے شاہنامہ لکھنے کی طرح ڈالی اور اگر اس کا ایک خوبرو غلام جس سے دقیقی کو بہت لگاؤ تھا، اسے ہلاک نہ کر دیتا تو شاہنامہ اس وقت مکمل ہو جاتا اور فردوسی مصنف شاہنامہ ہونے کی عزت حاصل نہ کر سکتا۔

دقیقی ۳۴۱ھ میں قتل ہوا اور فردوسی ۳۲۹ھ میں پیدا ہوا، یعنی فردوسی کی عمر وفات دقیقی کے وقت صرف بارہ سال کی تھی۔ جب وہ جوان ہوا اور شعر و شاعری شروع کی تو دقیقی کے اشعار شاہنامہ بھی اس کی نگاہ سے گزرے اور وہ اس نامکمل مثنوی کی تکمیل میں لگ گیا جس کا ذکر خود فردوسی نے بھی کیا ہے۔

کنوں راز ہا باز جویم ترا　　حدیث دقیقی بگویم ترا
من ایں نامہ فرخ گرفتم بہ فال　　ہمی رنج بردم بر بسیار سالی
سخن را نگہ داشتم سال بیست　　بداں تا سزاوار ایں گنج کیست

بہر حال یہ سمجھنا کہ فردوسی نے محمود کی فرمائش پر شاہنامہ لکھنا شروع کیا، صحیح نہیں، وہ ۲۰ سال پہلے ہی اس کا آغاز کر چکا تھا لیکن اس کی تکمیل یقیناً محمود کے زمانہ میں ہوئی خیر یہ ذکر تو ضمناً آ گیا اصل بحث تو شاہنامہ میں عربی الفاظ کے استعمال نہ کرنے کی تھی - سو جیسا کہ میں نے ابھی ظاہر کیا اس کا سہرا دراصل دقیقی کے سر ہے۔ فردوسی نے بھی یقیناً اس باب میں دقیقی کا تتبع کیا۔ لیکن یہ کہنا کہ شاہنامہ یکسر عربی الفاظ سے خالی ہے درست نہیں۔ متعدد الفاظ عربی کے جو اس عہد کی فارسی میں رائج ہو چکے تھے شاہنامہ میں

موجود ہیں۔ تاہم فردوسی نے یہ کوشش ضرور کی ہے کہ حتی الامکان وہ عربی الفاظ استعمال نہ کرے یہاں تک کہ بعض فلسفیانہ عربی اصطلاحوں کا ترجمہ بھی اس نے فارسی میں کیا گو اصطلاح کی حیثیت انھیں حاصل نہ ہو سکی۔ مولانا شبلی نے اس کی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ مثلاً۔ مادہ کا ترجمہ سرمایہ ۔ عنصر کا ترجمہ گوہر ۔ وجود کا ترجمہ توانائی ۔ حرکت کا ترجمہ گردش ۔ متحرک بالا رادہ کا ترجمہ پوینده وغیرہ۔ علاوہ اصطلاحوں کے یوں بھی متعدد الفاظ عربی کے اس کے یہاں پائے جاتے ہیں جن میں سے بعض اپنی حقیقی معنی میں استعمال کئے گئے ہیں اور بعض مجازی مفہوم میں مثلاً لفظ مزنگ (بہ معنی طعن وظرافت) ۔ نخ (بہ معنی صف) ۔ زحیہ (بہ معنی پیچ وتاب) قرطہ (بہ معنی کرتا) شاہنامہ صرف داستان رزم نہیں ہے۔ بلکہ قدیم ایران کی معاشرت کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس کا ذکر اس نے نہ کیا ہو۔ چنانچہ ایک صاحب نے مجھ سے پوچھا کہ قدیم ایران کی عورتیں پردہ کرتی تھیں یا نہیں۔ تو میں نے کہا کہ فردوسی کے کلام سے تو ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے۔ کہتا ہے:۔

ہمہ دخت ترکان پوشیدہ روئے ہمہ سروقد و ہمہ مشک بوئے

منیژہ منم دخت افراسیاب برہنہ ندیدہ تنم آفتاب

آپ نے سوال صرف عربی الفاظ کے ترک استعمال کے متعلق کیا تھا لیکن اس ضمن میں اور بھی چند غیر متعلق باتیں قلم سے نکل گئیں معافی چاہتا ہوں۔

(۳)

پُل صراط

آفتاب احمد - دستگیر کالونی - کراچی

بہت سی ایسی باتیں ہیں جو مذہب کی طرف سے پیش کی جاتی ہیں اور علم ان کے ماننے پر راضی نہیں ان ہی میں ایک مسئلہ "پل صراط" بھی ہے جس کی وضاحت میں نے اکثر اہل علم سے چاہی ہے جن کی رائے اس مسئلہ پر مختلف پائی لیکن مولویوں کا یہ عقیدہ ہے کہ "قیامت کے دن تمام آدمی ایک پل سے گزریں گے جس کا نام صراط ہے۔ وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے۔ اچھے اعمال رکھنے والے اس سے محفوظ گزر جائیں گے اور جو گنا ہگار ہیں وہ نیچے جہنم میں گر جائیں گے۔ وغیرہ وغیرہ

میں ممنون ہوں گا اگر جناب والا اس مسئلہ پر روشنی ڈالیں اور بتائیں کہ اسلام کا نظریہ اس باب میں کیا ہے؟

(نگار) آپ کیا پوچھتے ہیں کہ ان جاہل مولویوں اور کم عقل واعظوں نے کس کس طرح اسلام کو بدنام کیا ہے اور ان کی گندہ تصانیف نے بانی اسلام پر کیا کیا تہمت تراشی کی ہے۔ ایک صراط پر کیا موقوف ہے اور ہزاروں باتیں ایسی ہیں جن کا پتہ نہ کلام پاک میں ہے اور نہ تعلیمات اسلامی میں، لیکن آج وہ عام مسلمانوں کے نہایت اہم عقائد میں شامل نظر آتی ہیں۔ جس زمانہ میں رسول اللہ مبعوث ہوئے ہیں عرب میں یہودی۔ عیسوی اور زردشتی مذاہب کے اثرات ہر جگہ پائے جاتے تھے اور ان کی روایات عام طور پر بیان کی جاتی تھیں۔ چونکہ عرب خود بت پرست تھے اور وہ کسی الہامی کتاب رکھنے کے مدعی نہ تھے اس لئے ان مذاہب سے

بڑی حد تک مرعوب و متاثر ہو رہے تھے اور ان کے خاندانوں میں ایک زمانۂ نامعلوم سے ان مذاہب کی بہت سی روایتیں منتقل ہوتی چلی آرہی تھیں۔

جب ظہور اسلام ہوا اور اس نے عربوں کی ذہنیت کو ان تمام اساطیری خرافات سے پاک کرنا چاہا تو اسکو بہت دقتیں پیش آئیں کیونکہ صدیوں سے جو باتیں ذہن میں مرتسم چلی آتی تھیں ان کا دفعتاً محو کرنا آسان نہیں تھا تاہم اس نے اساس و بنیاد کے طور پر ایک ایسی چیز (کلام مجید) پیش کر دی جو اس نوع کے لغویات سے پاک تھی اور ہر چند ابتدائے عہد اسلام میں لوگوں کو اسکے حقیقی مفہوم پر بحث و تمحیص کا موقعہ نہیں ملا تاہم اس نے ایک ایسے صاف و سادہ مذہب کی داغ بیل ضرور ڈالدی جو انسان کی عملی زندگی اور اس کے تمدنی تعلقات کے لحاظ سے نہایت ہی پائدار اور بلند مستقبل اپنے اندر رکھتا تھا۔ لیکن افسوس ہے کہ نہ رسول اللہ نے اتنی عمر پائی کہ وہ اس بنیاد کو مستحکم کر جاتے اور نہ آپ کے بعد خلفاء کو اندرونی سازشوں اور سیاسی جھگڑوں کی وجہ سے اس کی فرصت نصیب ہوئی۔ یہاں تک کہ مذہب اسلام نام ہو گیا حکومت اسلام کا اور قرآن کی جگہ لے لی احادیث نے جو لاکھوں کی تعداد میں رسول اللہ کے نام سے گڑھی اور روایت کی جاتی تھیں پھر ان احادیث میں سے ایک حصہ تو ایسا ہے جو صرف سیاسی مصالح کی بنا پر وضع کیا گیا اور ایک حصہ وہ ہے جس میں دل کھول کر دیگر مذاہب کی ان تمام ...... روایتوں کو لے لیا جو عرب خاندانوں میں رائج تھیں اور تھوڑا سا تغیر کر کے ان کو "اسلامی چیز" کی حیثیت سے پیش کیا گیا۔ ان ہی میں وہ احادیث جو صراط (عوام کی زبان میں پل صراط) کے متعلق آپ کو کتابوں میں نظر آتی ہیں۔ یہ خیال صریح ایرانی روایات سے ماخوذ ہے۔ لفظ صراط عربی لفظ نہیں ہے بلکہ فارسی لفظ "چنوات" کا معرب ہے۔ اوستا میں ایک لفظ ہے "چنوا تو پرتو ن" جس کے معنی ہیں "نیک و بد شمار کرنے والے کا پل" یہی لفظ مخفف ہو کر فارسی میں چنوات ہوا اور عربی میں صراط۔

زردشتیوں میں اس پل کے متعلق جو روایت پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد انسان کی روح کو پل سے گزرنا پڑتا ہے اور اس کے بعد اس کے نیک و بد اعمال کا احتساب ہوتا ہے۔ پہلوی کتاب دنکارت کی ایک عبارت ملاحظہ ہو:-

"میں تیری عبادت نیک خیال اور نیک عمل کے ساتھ کرتا ہوں تاکہ میں روشنی کے راستہ میں رہوں۔
دوزخ کے عذاب میں مبتلا نہ ہوں - اور پل چنوات کو عبور کر کے اس جگہ پہنچ جاؤں جو نکہتوں سے معطر اور مسرتوں سے معمور ہے"

اوستا میں بھی آپ کو یہی خیال نظر آئے گا چنانچہ نیک عورتوں اور مردوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ:-

"انھیں بھی میں تم جیسے آدمیوں کی دعاؤں کے ذریعے سے لے جاؤں گا اور تمام برکتوں کے ساتھ پل چنوات تک اُن کی رہنمائی کروں گا" (ایضاً - ۴۶ - ۱۰)

اس نوع کا عقیدہ نہ صرف قدیم ایرانیوں میں بلکہ تمام آریہ قوموں میں پایا جاتا ہے اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ جہاں جہاں وہ پہنچے یہ اعتقاد اپنے ساتھ لے گئے۔ چنانچہ ناروے اور سوئڈن کی قدیم روایات میں ایک چیز "بفروست" نظر آتی ہے جسے عام طور پر دیوتا کا پل" کہتے ہیں اور اس سے مراد اُن کی غالباً قوس قزح ہے۔ یہی خیال ادنیٰ تغیر کے ساتھ یونانیوں میں بھی آیا۔ چنانچہ وہ قوس قزح" کو دیوتاؤں کا قاصد کہا کرتے تھے۔ غرض کہ صراط کے متعلق جو روایات مسلمانوں میں رائج ہو گئی ہیں وہ یکسر ایرانی روایات ہیں اور قول رسولؐ سے انھیں کوئی واسطہ نہیں۔

کلام مجید میں کم و بیش چالیس جگہ لفظ صراط استعمال کیا گیا ہے لیکن آپ کو کوئی ایک آیت بھی ایسی نہ ملے گی جس میں ان خرافات

کی تصدیق کی گئی ہو۔ قرآن میں صراط کی صفت میں زیادہ تر لفظ مستقیم استعمال ہوا ہے اور کہیں حمید اور سوی کے الفاظ اور کسی ایک جگہ بھی راہ و عمل کے علاوہ کوئی اور مفہوم نہیں لیا گیا۔ پس یہ تو ہو سکتا ہے کہ عربی زبان میں قبل بعثت نبوی لفظ صراط فارسی زبان کے لفظ چنوات سے معرب کرکے لے لیا گیا ہو اور اسی کے ساتھ ایرانی روایات بھی اس کے متعلق رائج ہو گئی ہوں لیکن کلام مجید میں لفظ صراط صرف راہ یا راستہ کے معنی میں لیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ایرانی روایات کا عدم شمول اس بات کو بھی ظاہر کرتا ہے کہ ان کی کوئی حقیقت و اصلیت نہیں ہے۔

سید حیدر عباس۔ لاہور

اردو کے ایک نہایت مشہور شاعر نے اپنے ایک شعر میں "زلف شبگیر" کا استعمال کیا ہے
کیا یہ استعمال درست ہے؟

(نگار) آپ نے شعر نقل نہیں کیا۔ لیکن اگر شاعر نے یہ لفظ "زلف شب رنگ" کے مفہوم میں استعمال کیا ہے جو قطعاً نادرست ہے۔

فارسی میں لفظ شب گیر کا ایک ہی مفہوم ہے، یعنی صبح صادق (سحر کا تڑکا، یا دھندھلکا) اور اس سے ہٹ کر کسی دوسرے مفہوم میں اس کا استعمال فارسی میں نہیں ہوتا۔ مظہر کاشی کہتا ہے:-

ساقیا شب گیر شد شمع شبستانی بیار　　بزم روحانی بپا کن جام روحانی بیار

چنانچہ آہِ شب گیر اور نالۂ شب گیر، اسی آہ و نالہ کو کہتے ہیں جو صبح کے وقت سر کیا جائے۔

خرد سا نالۂ شبگیر بردار　　مرا بے ہم زباں در نالہ مگزار

اور صبح کے ساتھ شبگیر کی نسبت اتنی عام ہو گئی کہ صبح کے وقت کوچ کرنے کے مفہوم میں بھی اسے استعمال کرنے لگے۔ فردوسی کہتا ہے ؎

بشمشیر شبگیر ہا برکشیم　　ہمہ دامن کوہ لشکر کشیم

بہرحال زلف کی صفت شب گیر قرار دینا درست نہیں۔ لیکن اس سلسلہ میں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ صبح کو شبگیر کیوں کہتے ہیں جبکہ مصدر گرفتن کا اسم فاعل ترکیبی ہے اور گرفتن کے معنی صرف لینا یا حاصل کرنا ہے اور صبح سے اس کا تعلق نہیں لیکن بات یہ ہے کہ گرفتن بڑا کثیر المعانی مصدر ہے (جس کی تفصیل و وضاحت کا موقعہ نہیں) اور اس کا ایک مفہوم پکڑ لینا اور روک دینا بھی ہے۔

سعدی کا مصرع ہے ؎　　سرچشمہ شاید گرفتن بہ میل

جس میں گرفتن روک دینے کے معنی میں مستعمل ہوا ہے۔ اس لئے شب گرفتن کے معنی ہوئے "رات کو ختم کر دینا" اور چونکہ صبح، رات کا اختتام ہے اسی لئے اسے شب گیر کہتے ہیں۔

منظومات

قلم کار

فضا ابن فیضی

علم و تہذیب کے یہ بولتے آذر خانے
جھلملاتی ہوئی ذہنوں کے دریچوں پہ کرن
بھیگے بھیگے یہ شرابوں کی لطافت میں شعور
کشتِ تخیل میں کھلتے ہوئے عارض کے گلاب
منتہا فکر کی ہیں " سینہ و ابرو و کمر "
وہی مسجودِ جنوں ، " نرگس میخانہ فروز "
یوں بہ ظاہر ہیں دل آویزِ سخن کے خط و خال
خون دل ، صرفۂ آرائش رخسارِ غزل
زعفراں بوتا ہے الفاظ کے سینوں میں خیال
نوکِ خامہ سے ہیں تخلیق کے سوتے جاری
پر فشاں اوجِ سخن پر ہے " تخیل کا بلوغ "
چتونوں سے تو جھلکتا ہے " حکیمانہ شعور "
عرش کو چھوتی ہوئی فکر کی پروازِ جلیل

نفسِ گل سے معطر یہ حسیں کاشانے
ہر نئے موڑ پر آباد کوئی " شہرِ سخن "
ہر نفس پر یہ بکھرتا ہوا مستی کا وفور
جامِ اشعار میں ڈھلتی ہوئی آنکھوں کی شراب
سب کے پہلو میں ترازو ہے وہی " تیر نظر "
وہی جذبات کی شبنم وہی افسوں وہی سوز
ہے مگر گرمی احساس سے محروم خیال
سونی سونی سی مگر خلوتِ گلنارِ غزل
رنگ و نکہت کا مگر آج بھی ہے شہر میں کال
لیکن اربابِ نظر کی ہے وہی ناداری
ہے دھندلکوں میں مگر صبح بصیرت کا فروغ
ہیں مگر ذہن و نظر منزلِ ادراک سے دور
مستیٔ ذوق مگر پاؤں میں ٹھونکے ہوئے کیل

دل ربا "شیوۂ گفتار کی مینا کاری"
زندگی "خوبیِ کردار" سے یکسر عاری

ہے سراپا تو "سبک روح و گل اندام و جمیل"
مگر احساس زبوں، سست نظر، روح علیل

زیبِ قرطاس و قلم "فلسفۂ نقد و نظر"
مبلغ علم مگر "چند غزل کے دفتر"

روحِ کونین کو ہے فن میں سمونے کی ہوس
اور خود اپنی امنگوں کا ہیں رنگین قفس

فکر جامد مگر اشعار میں ساغر کی کھنک
سینہ خالی مگر آواز میں کوندے کی لپک

رُخ پہ جلتا ہوا جذبے کی طہارت کا چراغ
اور خالی مئے پاکیزہ سے مینا کا ایاغ

دل میں اترے ہوئے آگاہی و عرفان کے تیر
اور شفاف جبینوں پہ تعیش کی لکیر

ہونٹ پہ تذکرۂ "حریتِ فکر و ضمیر"
جان و دل ہیں ہوسِ زر کے شکنجوں میں اسیر

طنز کرتے ہوئے حالات کی دشواری پر
اور خود ہاتھ میں پکڑے ہوئے سونے کی سپر

رنجِ امروز نہ اندیشۂ فردا کے حریف
ذوق و احساس سے عاری ہیں یہ "اہلِ فن شریف"

ایک معصوم سا جہل ایک حسیں بے بصری
اور نادان سمجھتے ہیں اسے دیدہ وری

ہیں اندھیروں سے نگاہوں کے سفینے لبریز
عقل بے بہرہ و آوارہ، جنوں بے مہمیز

نارسیدہ روشِ فکر یہ کچے وجدان
ہے خلوص اور صداقت کا سرے سے فقدان

شخصیت کا یہ چم خم یہ لباسوں کے حریر
اس نمائش میں ہے گم ذہن و نظر کی تنویر

ہائے یہ ذہن کی نکہت یہ نظر کا ادبار
اپنے ہی فن کے تقاضوں سے ہیں غافل فنکار

ادب و شعر و ثقافت کے یہ رنگیں پیکر
اپنے رخساروں پہ نکلے ہیں شعاعیں مل کر

"روح افلاس زدہ" ہاتھ میں "سونے کا قلم"
کیا یہی لوگ ہیں لکھتے ہیں جو تقدیرِ امم

ارتقاء

(خلائی مسافروں کے نام)

اویس احمد دوراں

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

کتنی ہمہ گیر ہے — کتنی جنوں خیز ہے
جذبۂ و تاثیر سے — حسن سے لبریز ہے
اہل سفر کے لئے — مشعل و مہمیز ہے

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

گردش لیل و نہار — عقل کے ادنیٰ غلام
رہرو بیدار پر — دور تعطل حرام
آدم خاکی کی رو — مثل صبا تیز گام

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

گوہر فکر و عمل — ظلمت شب میں چراغ
بسمل خواب وجود — سینۂ گیتی کا داغ
بے طلب آتے نہیں — سامنے مئے کے ایاغ

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

جستیٔ انساں کہ ہے — دہر میں مثل حباب
بڑھ کے اٹھانے لگی — روئے خلا سے نقاب
توڑ چکی ہر طلسم — چشم بصیرت مآب
اب نہ مظاہر کا سحر — اب نہ فریب حجاب

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

سینۂ یزداں کے راز — ہونے لگے آشکار
نور ازل سے ہوئی — روح بشر ہمکنار
دونوں ہی قرنوں سے تھے — ملتہب و بیقرار

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

جلوہ فشاں دمبدم — حسن رخ کائنات
اپنی تب و تاب سے — تازہ و رخشاں حیات
ہچکیاں لیتی ہے آج — وہم کی تاریک رات

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

نقش گر ارتقاء — ذوق فنون و علوم
دست بشر سے قریب — خلوت ماہ و نجوم
ضامن راہ نجات — ترک قیود و رسوم

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

آ مری نظروں سے دیکھ — رہگذر جبرئیل
آئینہ ماہ میں — زیست کا عکس جمیل
اک ذرا سی مشت خاک — اتنی عظیم و جلیل

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

چار سو پھیلے ہوئے — صنعت ارضی کے جال
نقشۂ تعمیر حسن — کاوش اہل کمال
محنت آدم سے ہے — خلد زمیں کا جمال

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

کارگہہ آب و گل — مرکز علم و ہنر
مقصد انساں یہاں — جستجوئے رہگذر
ایک مسلسل تلاش — ایک مسلسل سفر

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

زندگی کی آبرو — جاگتے رہنے میں ہے
لطف رہ عشق کی — سختیاں سہنے میں ہے
لطف جہاں نو بہ نو — داستاں کہنے میں ہے

اے دل ناکام سن
وقت کے بربط کی دھن

★

سعادت نظیر

جدھر نظر کی، اُدھر حسنِ فتنہ گر دیکھا — خدا گواہ کہ دیکھا، اور آنکھ بھر دیکھا
یقین تھا کہ نہ آئیں گے وہ مگر پھر بھی — نگاہِ شوق سے سو بار سوئے در دیکھا
بجھے بجھے سے نظر آئے آرزو کے چراغ — نظیر! آتشِ غم کو جو تیز تر دیکھا

شارق میرٹھی

دیکھنا مجبوریٔ ذوقِ محبت دیکھنا! — چاہتا ہوں بھولنا اُس کو بھلا سکتا نہیں
جو تمھاری یاد نے روشن کیے ہیں شامِ غم — کوئی طوفان ان چراغوں کو بجھا سکتا نہیں
حادثے ایسے بھی کچھ گذرے ہیں مجھ پر شامِ غم — زندگی بھر جن کو میں شارق بھلا سکتا نہیں

نہیں ہے خوف مجھے راہ کے اندھیروں کا
کہ منزلوں کے اُجالے نظر میں رکھتا ہوں

وہ اک تڑپ جو نہیں بجلیوں کو بھی حاصل
میں اپنے ٹوٹے ہوئے بال و پر میں رکھتا ہوں

یہ اور بات ہے خاموش ہوں سرِ محفل
ہزار شکوے دلِ غم اثر میں رکھتا ہوں

میں کیا بتاؤں کہ کن عظمتوں کا حامل ہے
جو ذوقِ بندگی میں اپنے سر میں رکھتا ہوں

نہ جانے کونسی جانب سے کوئی آ جائے
جلا کے شمع ہر اک رہگذر میں رکھتا ہوں

تابشؔ شجاع آبادی:۔

کسی غریب کے دل کی نہ آگ بھڑکاؤ
کہیں لپیٹ میں اس کی نہ تم بھی آ جاؤ

اثر نہ ہوگا کبھی ان کی چشم پرنم پر
ہر ایک موئے بدن سے لہو بھی ٹپکاؤ

ہجومِ یاس کے بادل گھرے ہیں تابشؔ پر
خدا بچائے تمھیں اے مری تمناؤ

ملاقاتیں۔ مداراتیں رہی ہیں
بڑی پُر لطف کچھ راتیں رہی ہیں

ملا جب کوئی دیوانہ سرِ راہ
دلِ مرحوم کی باتیں رہی ہیں

پیا ہے جام ہم نے یوں بھی تابشؔ
کہ ہونٹوں پر مناجاتیں رہی ہیں

غموں نے کر دیا احساس سے ہمیں محروم
ہُوا ہے ہم پہ کرم یا ستم نہیں معلوم

مجھے سکون میسّر تھا جس خلش کے طفیل
نہ جانے دل سے مرے ہوگئی وہ کیوں معدوم

بجا نہیں یہ کسی پیکرِ کرم کے لئے
کہ اُس کے در پہ ہو کوئی پڑا ہوا مظلوم

مقامِ ہوش و خرد چھین لے جو اے تابشؔ
زمانہ اس کو سمجھتا ہے نیک اور معصوم

مطبوعات موصولہ

اُردو غزل کے پچاس سال

ڈاکٹر عبدالاحد خاں خلیل کا تحقیقی مقالہ ہے جس پر لکھنؤ یونیورسٹی نے موصوف کو پی۔ ایچ۔ ڈی کی سند عطا کی ہے مصنف کا اصل مقصود اگرچہ ۱۸۷۰ء اور ۱۹۲۰ء کے درمیانی عہد کو سامنے رکھ کر غزل کے فنی و معنوی ارتقا پر بحث کرنا تھا لیکن تمہید کے طور پر اس مقالہ میں اردو فارسی غزل کی پوری تاریخ بالاجمال سمٹ آئی ہے۔

فاضل مصنف نے باب اول میں 'فکر و فن' کے تحت غزل کے نظری مسائل پر بحث کی ہے اور ہیئت و موضوع کے لوازم و خصوصیات کا جائزہ لیا ہے۔ باب دوم میں اُنیسویں صدی عیسوی کی اُن سیاسی و ملی تحریکات کا ذکر ہے جنہوں نے برصغیر کی تمدنی زندگی میں اک انقلاب پیدا کر دیا تھا اور جن کے زیر اثر اردو شعراء کا انداز فکر و فن بھی یکسر بدل گیا۔ بعدازاں حالی، اسمٰعیل میرٹھی۔ وحید الدین سلیم، چکبست اور اکبر الہ آبادی کی غزل گوئی پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ یہ بحث ہر لحاظ سے مکمل ہے اور اتنا وافر مواد بہم پہنچاتی ہے کہ ان شعراء کی غزل گوئی کے متعلق شاید کہیں اور نہ مل سکے۔

لیکن حیرت یہ ہے کہ ڈاکٹر صاحب موصوف نے اس دور کے ممتاز غزل گو شعراء مثلاً شاد۔ جلال۔ امیر۔ داغ اور تسلیم وغیرہ کو یکسر نظرانداز کر دیا ہے۔ حالانکہ ان کے ذکر کے بغیر، اس عہد کی غزل گوئی کا کوئی تذکرہ مکمل ہی نہیں ہو سکتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مصنف کی نظر اُس خشک اور بے جان غزل گوئی پر رہی ہے جسے "جدید غزل" سے موسوم کیا جاتا ہے اور جسے حالی نے ڈھلتی عمر میں سر سید کی اصلاحی تحریک کے زیر اثر شروع کیا تھا۔

۱۸۷۰ء اور ۱۹۲۰ء کے جس درمیانی عہد کا جائزہ مصنف نے لیا ہے اس میں حالی، اکبر، اسمٰعیل، وحید اور چکبست میں سے کسی کو بھی صفِ اول کا غزل گو شاعر نہیں کہہ سکتے۔ دوسرے اصناف میں اُن کے کمال سخن گوئی کو ہمیشہ تسلیم کیا جائے گا لیکن اُن کی غزل گوئی نے اُردو شاعری پر کوئی مستقل و مثبت اثر نہیں چھوڑا اس لئے کہ بیسویں صدی عیسوی کے ممتاز متغزلین مثلاً فانی، اصغر، جگر، آرزو، عزیز، یگانہ اور فراق وغیرہ پر جن شعراء کے لب و لہجہ اور انداز تغزل کا اثر نمایاں ہے وہ حالی، چکبست، اسمٰعیل، اکبر اور وحید نہیں بلکہ وہ ہیں جنھیں اس کتاب میں نظرانداز کر دیا گیا ہے۔

اس پہلو سے قطع نظر، کتاب ہر لحاظ سے قدر اول کی تصنیف ہے اور ڈاکٹر صاحب نے اُردو غزل کا تاریخی جائزہ کچھ اتنی تفصیل و تحقیق سے لیا ہے کہ اس موضوع پر اس سے بہتر کوئی اور کتاب نظر نہیں آتی۔ کتابت، طباعت اور کاغذ بھی عمدہ ہے۔

۴۷۰ صفحات کی یہ کتاب سات روپیہ پچاس پیسے میں مکتبۂ کلیاں بشیرت گنج، لکھنؤ سے مل سکتی ہے۔

خروشِ جرس

محمد اسحٰق فاروقی رونق کا مجموعہ کلام ہے جسے ملک دین محمد اینڈ سنز نے اشاعت منزل، بل روڈ، لاہور سے شائع کیا ہے۔ آغاز کتاب میں سید مختار حسین لکھنوی نے مصنف کے حالات زندگی اور کلام پر بالاختصار روشنی ڈالی ہے۔ دیباچہ میں ڈاکٹر قطب الدین احمد نے 'خروشِ جرس' کے محاسن کی فہرست دی ہے۔ آخر میں جائزہ کے عنوان سے ڈاکٹر سید عبداللہ کی چند سطریں ہیں ــ ڈاکٹر صاحب موصوف کا خیال ہے کہ "مصنف نے فن شعر گوئی کے لئے کافی ریاضت کی ہے اور ظاہر ہے کہ ریاضت بے ثمر نہیں رہتی۔ چنانچہ مصنف نے قواعد شعر کی پاسداری کرتے ہوئے اپنے خیالات کے اظہار میں مشاقی کا ثبوت دیا ہے۔"

حقیقت یہ ہے کہ رونق کا کلام بلحاظ زبان و بیان بڑا پاکیزہ ہے اور اس میں فنی مہارت کی وہ ساری خوبیاں نظر آتی ہیں جو قدیم طرز سخن گوئی کا طرۂ امتیاز خیال کی جاتی ہیں۔

غزل کی طرح رونق کی نظمیں بھی صنائع لفظی و معنوی سے آراستہ اور قابل مطالعہ ہیں، ضخامت، کتابت، طباعت اور کاغذ کو دیکھتے ہوئے کتاب کی قیمت پانچ روپیہ بہت مناسب ہے۔

تعلیمی خطبات

ڈاکٹر ذاکر حسین ——— ناشر مکتبۂ جامعہ تعلیم ملی یونیورسٹی، کراچی
سرورق عمدہ، ٹائپ خوبصورت، کاغذ پائیدار۔ قیمت۔ چھ روپیہ۔

یوں تو اردو میں متعدد اہل قلم کے خطبات شائع ہو چکے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ سب کسی نہ کسی خصوصیت کے حامل بھی ہیں لیکن خطبات کے یہ مجموعے، عموماً مختلف النوع مضامین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور ان میں بہت کم ایسے ہیں جن میں صحافت سے ہٹ کر علم و فن کے کسی مستقل موضوع پر بار بار غور کیا گیا ہو۔ اور کسی مخصوص اندازِ فکر کو عملاً بروئے کار لانے کی مسلسل سعی کی گئی ہو۔

ڈاکٹر ذاکر حسین کے خطبات کی نوعیت، دوسروں کے خطبوں سے یکسر مختلف ہے۔ ان میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے تعلیم و تدریس کے اہم مسائل پر طرح طرح سے سوچا ہے، اور مشرق و مغرب کے مفکرینِ تعلیم کے اقوال و نظریات کو سامنے رکھ کر پاک و ہند کے تعلیمی نظام و معیار کے لئے نہایت کارآمد اور قابل عمل مشورے دیئے ہیں۔

یہ خطبات ایک طرف مصنف کی فکر انگیز طبیعت، علمی و فنی شغف، کام کرنے کی مخلصانہ لگن، قومی و ملی درد اور تعلیمی و تدریسی دلچسپی کا پتہ دیتے ہیں، دوسری طرف اس خطیبانہ صلاحیت کی نشان دہی بھی کرتے ہیں جو صحافت کو پس پشت ڈال کر زبان و بیان میں تخلیقی ادب کا رنگ بھر دیتی ہے۔ مولانا شبلی نے ایک جگہ لکھا ہے کہ "خطبات کا مقصود حاضرین سے خطاب کرنا ہوتا ہے۔ اسپیکر حاضرین کے مذاق و معتقدات اور میلانات طبع کی جستجو کرتا ہے تاکہ اُن کے لحاظ سے تقریر کا ایسا پیرایہ اختیار کرے جو اُن کے جذبات کو برانگیختہ کرے اور اپنے کام میں لاوے۔"

ذاکر صاحب کے خطبات میں خطابت کا یہ بنیادی عنصر ملتا ہے۔ لیکن جو چیز ان خطبات کو اہم تر بناتی ہے وہ اُن کا دلکش اسلوب ہے اس اسلوب میں ایک خاص سطح بھی ہے گہرائی بھی۔ سادگی بھی ہے، پرکاری بھی۔ رعنائی بھی ہے، اور دل نشینی بھی۔ مقصدیت بھی ہے، جامعیت بھی۔ فکر کی پرچھائیاں بھی ہیں، جذبات کے سائے بھی۔ روزمرہ کی بات چیت کا لطف بھی ہے اور علمی بحث کی سنجیدگی بھی، شوخی و ظرافت کے گلہائے رنگا رنگ بھی ہیں اور طنز کے تیر و نشتر بھی ———

غرض یہ کتاب نہ صرف موضوع و مواد بلکہ مخصوص اسلوب کے سبب سے بھی اُردو زبان و ادب کی تاریخ میں گراں قدر اضافہ ہے۔ اور یقین ہے کہ اہل علم و ادب کے حلقہ میں قدر کی نگاہ سے دیکھی جائے گی۔

سازِ دل

سازِ دل میں ذکی کاکوروی کی چند نظمیں اور بیشتر غزلیں شامل ہیں۔ یہ غزلیں اور نظمیں ۱۹۵۱ء اور ۱۹۶۳ء کے درمیان لکھی گئی ہیں اور اس لحاظ سے انہیں اُن ہنگاموں سے متعلق ہونا چاہئے تقاضوں کے اظہار کو آج کا ہر شاعر اپنے لئے فخر خیال کرتا ہے، خواہ یہ اظہار فرضی اور بھونڈا ہی کیوں نہ ہو۔

ذکی کاکوروی نے غیر شعوری طور پر اپنی شاعری کو وقتی اور صحافتی ہنگاموں کے اثرات سے بچایا ہے اور "سازِ دل" پر عموماً وہ نغمے چھیڑے ہیں جن کا اثر زمان و مکان کی ہر گردش سے محفوظ رہتا ہے۔ یہ نغمے بظاہر حسن و عشق کے جہانِ کہنہ سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن تجربات کی نوعیت اور اسلوب کی ندرت کے لحاظ سے اُن پر آج بھی نوبہ نو اور زمانہ بہ زمانہ کا اطلاق ہوتا ہے۔

ذکی کے خیالات و موضوعات میں ندرت و عمق ہو یا نہ ہو لیکن اُن میں ایک طرح کی سچائی اور دل نشینی ضرور پائی جاتی ہے۔ ایسی دل نشینی اور سچائی جو بعض چھوٹی بحروں میں مجسم موسیقی بن گئی ہے۔

کتابت و طباعت بھی اچھی ہے اور ۹۶ صفحات کا یہ مجموعۂ کلام' دانش محل' امین الدولہ پارک لکھنؤ سے ایک روپیہ پچاس پیسے میں مل سکتا ہے۔

مثنوی سیر کراچی از شبنم رومانی —— صفحات ۱۴۶ —— قیمت دو روپیہ پچاس پیسے۔
ملنے کا پتہ — دی بک کارپوریشن' آرام باغ روڈ۔ کراچی ملا

"مثنوی سیر کراچی" اُردو کی مقبول ترین مثنوی "سحر البیان" کی زمین میں لکھی گئی ہے۔ مثنوی کی مستقل بحریں عموماً اور بحر متقارب خصوصاً زبان و بیان کا نہایت سادہ و پرکار لب و لہجہ چاہتی ہے۔ یہ لب و لہجہ اس مثنوی کے اکثر اجزاء میں ملتا ہے۔

ہر چند کہ یہ مثنوی بلحاظ موضوع صحافت سے بہت قریب ہے اور خواص کے ذوق شعری کی تسکین کا سامان اسمیں بہت کم ہے پھر بھی حُسنِ بیان کی بعض خوبیوں نے اسے عام و خاص دونوں کے لئے دلچسپ بنا دیا ہے۔

اُمید ہے کہ بیان کی سلاست و روانی' واقعات کی جزئیات نگاری' استعارات کی جزالت' مصرعوں کی برجستگی اور اسم علم کی ذو معنویت کے سبب یہ مثنوی قبولِ عام حاصل کرے گی اور لطف لے کر پڑھی جائے گی۔

اُردو ڈائجسٹ سالنامہ ۱۹۶۴ء مدیر۔ الطاف حسین قریشی —— صفحات ۳۲۰
ملنے کا پتہ۔ ۵ بین روڈ۔ سمن آباد۔ لاہور

اُردو میں رسائل و جرائد کی کمی نہیں ہے۔ روزنامے' ہفتہ وار' پندرہ روزہ۔ ماہنامے اور سہ ماہی ہر قسم کے پرچے نکلتے ہیں اور اپنا اپنا حلقۂ اثر بھی رکھتے ہیں' لیکن یہ حلقے کچھ زیادہ وسیع نہیں ہیں۔ خالص علمی و ادبی پرچوں کا دائرۂ اثر اگر محدود ہو تو چنداں حیرت کی بات نہیں۔ استعجاب اس امر پر ہے کہ تعلیمی و تفریحی۔ سماجی و معاشرتی اور ثقافتی و تہذیبی پرچے پڑھنے والوں کی تعداد بھی کچھ زیادہ نہیں ہے۔

اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ ہمارے یہاں خواندگی کا فی صد ابھی بہت کم ہے۔ لیکن دوسرا بڑا سبب یہ ہے کہ ہماری صحافت ابھی تک متوازن و معیاری سطح سے آشنا نہیں ہوئی جس کا نمونہ ہمیں زیر نظر اُردو ڈائجسٹ میں ملتا ہے۔

رسالے کے مدیر الطاف حسین قریشی نے نہ صرف یہ کہ متنوع مضامین کی مدد سے اس پرچے کو "جہاں نما" بنا دیا ہے بلکہ ذوق ادب کی تربیت و تسکین کا سامان بھی فراہم کر دیا ہے۔ چنانچہ اس پرچے کے مطالعہ سے جہاں بعض علم و فن کے مختلف گوشوں سے واقفیت ہوتی ہے وہاں قلب و روح کو وہ طمانیت بھی میسر آتی ہے جو سنجیدہ و پاکیزہ مطالعہ کا خاصہ ہے۔

معنوی حسن کے ساتھ سالنامہ' ظاہری حُسن سے بھی آراستہ ہے۔ سرورق سادہ ہے لیکن دلکشی سے خالی نہیں۔ کتابت و طباعت دیدہ زیب ہے کاغذ سفید اور دیرپا ہے۔

بادہ و جام شارق میرٹھی کا مجموعۂ کلام ہے جسے مکتبۂ دانش محل لکھنؤ نے بڑے سلیقہ سے شائع کیا ہے۔

شارق میرٹھی کا کلام گذشتہ پچیس سال سے برصغیر کے معیاری صحیفوں میں شایع ہو رہا ہے اس لئے یقین ہے کہ اہلِ ذوق' اُن کے اندازِ فکر و سخن سے کم و بیش ضرور آشنا ہوں گے۔

شارق میرٹھی' اپنے عہد کے بدلتے ہوئے تہذیبی عناصر اور سماجی عوامل سے عام انسانوں کی طرح متاثر ہیں اس لئے ان کے یہاں دورِ حاضر کی ترجمانی کا احساس بھی ملتا ہے۔ لیکن دوسرے شعراء کی طرح جدید کی دھن میں اُنہوں نے قدیم کو یکسر نظر انداز کر دینے کی کوشش نہیں کی۔ اُن کے اسلوب جدید کا دامن' قدیم اسلوب سے ملا ہوا ہے اور فنِ شعر کے سلسلے میں روایت و درایت کا یہی امتزاج اُن کے کلام میں وہ حسن اور زور پیدا کرتا ہے جس سے بعض معاصرین محروم ہیں۔ غزل کے چند اشعار دیکھئے کیسے پاکیزہ ہیں:-

محبت پہ قیامت ڈھا نہ جائے — ترے لب پر مرا نام آ نہ جائے

پھر اس کے دید کی حسرت ہے دل کو، — کہ جس کو دیکھ کر دیکھا نہ جائے

زیست کا انجام کیا ہے، گردشِ دوراں ہے کیا — ہاتھ میں ہو جام تو یہ کس سے سوچا جائے ہے

رونقِ بزم بھی ہے گرمی بازار بھی ہے، — دیکھنا یہ ہے کوئی دل کا خریدار بھی ہے

تبسم آگیا اُن کے لبوں پر — مجھے راس آگئی اُن کی تباہی

ہوائے تند ہو یا برق و باراں — یہ ساری آفتیں ہیں آشیاں تک

مری بربادیاں پھر رنگ لائیں، — اُجالا ہے قفس سے آشیاں تک

اے دل تجھے سکون کی دولت نصیب ہو — رہتا ہے بے قرار کوئی عمر بھر کہاں

کتابت وطباعت بھی بہت اچھی ہے، کاغذ سفید ودبیز اور سرورق مناسب ہے۔ قیمت دو روپیہ آٹھ آنہ ہے۔

تحقیق و تنقید مجموعہ ہے جناب فرمان فتحپوری کے پندرہ تحقیقی و انتقادی مقالات کا جو اس سے قبل ملک کے مختلف رسائل وجرائد میں شایع ہو چکے ہیں اور بہت پسند کیے گئے ہیں۔

جناب فرمان کراچی یونیورسٹی میں اُردو کے استاد ہیں۔ ایک اُستاذ معلم کی حیثیت سے انہیں اُردو کا باخبر اسکالر ہونا ہی چاہیئے۔ لیکن اس حیثیت سے قطع نظر وہ اپنے فطری میلانِ تحقیق وانتقاد کی بنا پر بھی بڑے اچھے ناقد ومحقق ہیں اور اسی لئے حدود یونیورسٹی سے باہر ملک کے دوسرے علمی و ادبی حلقوں میں بھی ان کا خاص مقام متعین ہو چکا ہے۔

تعلیمی اداروں کے اساتذہ عموماً اپنے فرائض کے محدود دائرہ سے بہت کم باہر نکلتے ہیں، لیکن فرمان صاحب کا شمار ایسے پرستہ و پاشکستہ اساتذہ میں نہیں ہے۔ جب وہ یونیورسٹی سے متعلق نہیں تھے اس وقت بھی اُردو کے دلدادہ تھے۔ اور یہ کتاب جو ان کے پندرہ انتقادی مقالات کا مجموعہ ہے اسی دور کی یادگار ہے ــــ پہلا مضمون "رسم خط" سے تعلق رکھتا ہے جو پروفیسر احتشام حسین صاحب کے مقالہ پر ایک غائر تبصرہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے بعد اُنہوں نے غالب، درد، فراق کی بعض شعری وفنی خصوصیات پر گفتگو کی ہے جو نہ صرف پُر لطف بلکہ حقیقت پسندانہ بھی ہے۔ اسی طرح انشا کی رانی کیتکی، آزاد کی تمثیل نگاری، فارسی کی پہلی شاعرہ رابعہ، خطبات عبدالحق، اور اوزان رباعی پر اُنھوں نے جو کچھ لکھا ہے، وہ بہت دلچسپ و معقول و مدلل ہے ــــ اس مجموعہ میں ان کا ایک مقالہ "علاقائی زبانیں اور اُردو ادب" مقامی مسائل ادب سے تعلق رکھتا ہے اور بڑے مفید مشوروں پر مشتمل ہے

جناب فرمان کی مقالہ نگاری کی خصوصیت اس کی سلاست وروانی ہے، وہ جانتے ہیں کہ تحقیقی وانتقادی مقالوں کی زبان کیسی ہونی چاہیئے اور نادلیر یا استدلال کو کتنا قریب الفہم۔ وہ صرف کام کی باتیں کرتے ہیں اور اسی زبان میں جسے سب لوگ بہ آسانی سمجھ سکیں۔ اور یہ خصوصیت ان کی تمام دوسری تصانیف میں بھی پائی جاتی ہے۔

اس مجموعہ کی قیمت چار روپیہ ہے۔

ملنے کا پتہ (۱) سلطان حسین اینڈ سنز۔ بندر روڈ۔ کراچی

(۲) مشتاق بک ڈپو۔ شلڈن روڈ۔ کراچی

(۳) نگار پاکستان ۳۷ گارڈن مارکیٹ۔ کراچی ۳

رجسٹرڈ نمبر ۲۴۷۲

نگار پاکستان کا خاص شمارہ

مصحفی نمبر

جس میں اردو غزل کے مسلم الثبوت استاد شیخ غلام ہمدانی "مصحفی" کی تاریخ پیدائش و جائے ولادت کی تحقیق، انکی ابتدائی تعلیم و تربیت، انکی شاعری کے آغاز و تدریجی ارتقا، انکی تالیف و تصانیف، انکی غزل گوئی و مثنوی نگاری۔ ان کے معاصر شعراء و ادبا، اور انکے اپنے دور کے مخصوص علمی و ادبی رجحانات پر محققانہ و عالمانہ بحث کی گئی ہے۔ اسمیں مولانا نیاز فتحپوری کے متعدد مقالوں کے علاوہ دوسرے معروف نقادوں کے مضامین شامل ہیں۔ غرض مصحفی کی تذکرہ نگاری شخصیت اور شاعری کے متعلق سارے مباحث اس خاص نمبر میں اس قدر حسن و ترتیب و مورخانہ کاوش و استدلال کے ساتھ پیش کئے گئے ہیں کہ مصحفی کو سمجھنے کیلئے کسی دوسری کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

قیمت: تین روپے -/3

انٹر نیشنل پریس - کراچی

اپریل ۱۹۶۴ء

مدیر اعلیٰ :- نیاز فتحپوری

قیمت فی کاپی
پچھتر پیسے

سالانہ چندہ
دس روپے

دورانِ خون کے
حیرت انگیز حقائق!
کیا آپ جانتے ہیں کہ
• ہمارے خون میں ۳۰ ہزار ارب سُرخ ذرّات ہوتے ہیں۔ اُن کی فنا و بقا کا سلسلہ ہر لحظہ جاری رہتا ہے یہاں تک کہ محض ایک سیکنڈ میں ایک لاکھ ذرّات ختم ہو کر اُن کی جگہ نئے ذرّات پیدا ہو جاتے ہیں۔
• ہمارا خون ایک لاکھ میل لمبی شریانوں اور وریدوں میں چودہ ہزار پائنٹ یومیہ کے حساب سے گردش کرتا ہے حالانکہ ہمارے جسم میں صرف چودہ پائنٹ خون ہوتا ہے۔
• ہمارے خون کی اقسام اس قدر ممیز اور متعدد ہیں کہ انگوٹھے کے نشان کی طرح ان کی الگ الگ شناخت ممکن ہے۔
• ہمارا خون ہر وقت جراثیم سے برسرپیکار رہتا ہے۔ اور اس کے نتیجے میں جو فاسد مادّے پیدا ہوتے ہیں اُن کو جسم سے خارج کرتا رہتا ہے۔ اس کارکردگی پر بیماری سے بچاؤ کا انحصار ہے۔
صافی کے مستقل استعمال سے خون کی اس قدرتی کارکردگی کو تقویت پہنچائیے۔
صافی خون کو فاسد مادّوں سے پاک کرتی ہے اور اس طرح سُرخ ذرّات کی پیدائش اور افزائش کے موانع کو دور کر کے صحت کو برقرار رکھتی ہے۔
صافی
خون صاف کرنے کی قدرتی دوا
SAFI
ہمدرد
ہمدرد دواخانہ (وقف) پاکستان

رجسٹرڈ ایل نمبر ۲۲۷۲ — ٹیلیفون نمبر ۳۲۷۹۳

اپریل سنہ ۱۹۶۴ء

نگارِ پاکستان

مدیرِ اعلیٰ
نیاز فتحپوری

نائب مدیران
فرمان فتحپوری ـــــ عارف نیازی

زرِ سالانہ دس روپے، فی پرچہ بچھتر پیسے

نگارِ پاکستان - ۳۲ گارڈن مارکیٹ - کراچی نمبر ۳،

منظور شدہ برائے مدارس کراچی - بموجب سرکلر نمبر ڈی - الیف - یو - پی - بی ۳۶۶۹ - ۶۸ - محکمہ تعلیم کراچی

پرنٹر پبلشر - عارف نیازی نے انٹرنیشنل پریس کراچی سے چھپوا کر ادارہ ادبِ عالیہ سے شائع کیا۔ کتابت علم عثمان

آئندہ شمارہ سالنامہ ۱۹۶۴ء تذکروں کا تذکرہ نمبر
(مئی و جون کا مشترک شمارہ) مئی کے پہلے ہفتہ میں شائع کیا جارہا ہے

ماہنامہ نگار پاکستان کراچی
اپریل ۱۹۶۴ء

داہنی طرف کا صلیبی نشان اس بات کی علامت ہے کہ آپ کا چندہ اس شمارے کے ساتھ ختم ہوگیا

فہرست

۴۳ واں سال	فہرست مضامین اپریل ۱۹۶۴ء	شمارہ (۴)

ملاحظات

عشوہ ہائے سیاست

نیاز فتحپوری

اس وقت دنیا جس دور سے گزر رہی ہے اس کے سمجھنے کے لئے ہمیں ایک ایسے مریض کو سامنے رکھنا چاہئے جو تپ محرقہ میں مبتلا ہے اور جتنی کوشش تدبیر علاج میں صرف کی جاتی ہے، اتنا ہی زیادہ اس کا ہذیان و بحران بڑھتا جا رہا ہے۔

پھر یوں تو نہ معالجوں کی کمی ہے نہ تیمارداروں کی، دوائیں بھی تجویز ہو رہی ہیں، خارجی تدبیریں بھی جاری ہیں لیکن مریض موت و حیات کے درمیان نہایت نازک حالات سے گزر رہا ہے، اور نہیں کہا جا سکتا کس وقت اس کی سانس اکھڑ جائے۔ صحت کی کوئی اُمید باقی نہیں اور موت ہے کہ آ نہیں چکتی۔

اس مرض کی تاریخ بہت قدیم ہے اور اس کا آغاز اس وقت ہوا تھا جب نوع انسانی کے افراد ایک دوسرے سے صرف اس لئے نفرت کرنے لگے کہ ایک ہی چیز کو کوئی کسی نام سے پکارتا تھا اور کوئی دوسرے نام سے۔ یعنی جھگڑا آگ پانی کے امتیاز کا نہ تھا بلکہ محض اس بات کا کہ جس چیز کو ایک شخص اگنی کہتا ہے اسے دوسرا آگ کیوں کہتا ہے۔

آہستہ آہستہ اس مرض نے کتنی ترقی کی، اس کا حال معلوم کرنا ہو تو مذاہب عالم کی تاریخ کا مطالعہ کیجئے اور اگر ریاضی کے اعداد و شمار آپ کا ساتھ دیں تو معلوم کیجئے کہ اس نے خدا کی کتنی آبادی کا خون بہایا، کتنے افراد کو زندہ جلا دیا، اور کتنی عورتوں اور معصوم بچیوں کے گلوں پر چھری پھیلائی پھر یقیناً یہ مرض کوئی معمولی مرض نہ تھا لیکن اتفاق سے چند چارہ ساز پیدا ہو گئے اور انہوں نے نوع انسانی کو فوری خطرۂ ہلاکت سے بچا لیا۔ تاہم اس کا کلی ازالہ نہ ہو سکا اور بعض قوموں میں اس زخم نے ناسور کی سی صورت اختیار کر لی۔

ابھی یہ بیماری دور نہ ہوئی تھی کہ دنیا دوسرے مرض میں مبتلا ہو گئی جس کا نام ملوکیت و استبداد تھا۔ پہلا مرض خدا کا پیدا کیا ہوا تھا یا نہیں، لیکن یہ دوسرا مرض تو یقیناً خود انسان ہی نے دنیا پر مسلط کیا۔ پہلے خدا کے نام پر خون بہایا جاتا تھا اور اب عیش و تنعم کے لئے بہایا جاتا ہے۔ پہلے غریبوں کے خون سے علماء مذہب کا غازۂ مقدس طیار ہوتا تھا اور اب سلاطین و امراء کی قبائیں اس سے رنگی جانے لگیں؛ پہلے اس کے چھاپے معابد و کنائس کی دیواروں پر لگائے جاتے تھے اور اب سرمایہ دار اس سے ہولی کھیل جاتی ہے۔

اس دور میں جو جو مظالم انسانیت کی جان پر توڑے گئے، ان کی تفصیل معلوم کرنا ہو تو شاہان سلطنت کی تاریخ اٹھا کر دیکھئے، سلطنتوں کے

عروج وزوال کی داستانیں پڑھئے، اُن جابرۂ اُمم کی سیرت کا مطالعہ کیجئے، جن کی زندگی کا تنہا مشغلہ تلوار کی نوک سے صرف دنیا کا جغرافیہ بدلتے رہنا تھا صدیاں آئیں اور اسی طرح گزر گئیں، قرن پر قرن آئے اور اسی انداز سے ختم ہوتے رہے۔ غریبوں کا خون برابر اسی طرح بہتا رہا اور ظلم کی کھیتیاں بدستور اس سے سینچی جاتی رہیں۔ یہاں تک کہ انسانیت نے پھر ایک مضطربانہ کروٹ لی اور بہت سے تخت وتاج اُلٹ گئے۔

خیال تھا کہ اب دنیا شاید زیادہ اطمینان کی سانسیں لے سکے گی، لیکن افسوس ہے کہ یہ اُمید بھی خاک میں مل گئی۔ یعنی جب مذہب وملوکیت کی تلواریں کُند پڑ گئیں تو سرمایہ داری کے "دشنۂ پنہاں" نے اس کی جگہ لے لی۔ یعنی اگر پہلے گلے پر تلوار پھیر کر ایک ہی دفعہ سارا خون نچوڑ لیا جاتا تھا تو اب کچوکے دے دے کر آہستہ آہستہ حاصل کیا جانے لگا۔ پہلے دشمن کو دشمن کہہ کر ذبح کیا جاتا تھا اور اب اسے دوست کہہ کر ہلاک کیا جاتا ہے، پہلے تیغ وتفنگ کی قوت سے انسان کو روندا جاتا تھا تو اب علم وذہانت سے پامال کیا جانے لگا۔ پہلے ملک گیری اگر ملوکیت کے نام سے کی جاتی تھی تو اب تہذیب وشائستگی پھیلانے کے لئے۔ پہلے اگر سینہ پر چڑھ کر بہ جبر زہر پلایا جاتا تھا تو اب شیرینی میں ملا کر دیا جانے لگا۔ وہ زہر اگر حلق سے اُترتے ہی کام تمام کر دیتا تھا تو یہ آہستہ آہستہ گُھلا گُھلا کر جان لینے لگا۔ الغرض دنیا جس مرض میں مبتلا تھی اس کی نوعیت تو بیشک بدل گئی لیکن اس سے چھٹکارا نصیب نہ ہوا۔ پھر مایوسی اس لئے نہیں ہے کہ معالج کوئی نہیں، بلکہ اس کا سبب صرف یہ ہے کہ معالج متعدد پیدا ہو گئے ہیں اور ابھی تک یہ فیصلہ بھی نہیں ہو سکا کہ ان میں علاج کا اولین حق کسے حاصل ہے۔

ایک طرف سپطرت (Humanity) تھی جو اپنے آپ کو سب سے زیادہ خیرخواہ عالم قرار دیتی تھی، دوسری طرف آمریت (Dictatorship) جو اپنے آپ کو قیام امن وسکون کا سب سے بڑا حامی کہتی تھی، کہ اسی دوران میں اشتراکیت (Socialism) نے اپنے چہرے سے نقاب اُٹھا اور اس کے مظاہرہ حسن وجمال سے لوگ مسحور ہو گئے۔ لیکن جب اس سے واسطہ پڑا تو معلوم ہوا کہ اس کے شرائط وصل بھی آسان نہیں۔

جس وقت گزشتہ جنگ عظیم ختم ہوئی اور معاہدہ ورسیلز (Versailles) مرتب ہوا تو دنیا خوشی سے اُچھل پڑی، گویا دنیا کا دورِ نو دیں جرمنی کی شکست وپامالی ہی کا منتظر تھا۔ فاتح قومیں خوشی سے پھولی نہ سماتی تھیں اور اپنی اخلاقی بلندی کا یقین دلانے کے لئے کہہ رہی تھیں کہ جنگ ہرچند بُری چیز ہے، لیکن اس کو ختم کرنے کے لئے دوسری جنگ چھیڑنے کے سوا چارہ بھی کیا تھا۔ پھر جنگ تو بیشک ختم ہو گئی اور امن و سکون کا زمانہ بھی آ گیا۔ لیکن صورت حال بالکل وہی ہے، یعنی پہلے اگر جنگ نے جنگ کو ختم کیا تھا تو اب یہ امن وسکون، امن وسکون کو ختم کر کے رہے گا۔

آپ نے دیکھا ہو گا کہ جب پانی میں جال ڈالا جاتا ہے تو وہ بہت دور تک پھیلا ہوا ہوتا ہے، لیکن جب آہستہ آہستہ اس کی ڈوریاں کھینچی جاتی ہیں تو وہ رفتہ رفتہ تنگ ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ دفعتاً اس کے کنارے مل جاتے ہیں اور مچھلیوں کے باہر نکلنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی — بالکل یہی حالت اس وقت سیاسیات عالم کی ہے۔ کہ ایک طرف امن وسکون کی بھی پکار ہے اور دوسری طرف جال کی ڈوریاں بھی آہستہ آہستہ کھنچ رہی ہیں — ایک طرف یہ کہا جاتا ہے کہ دنیا کی دولت کو صلح وآشتی کی حمایت میں صرف ہونا چاہئے اور دوسری طرف دنیا کی نصف سے زیادہ دولت جنگ کی تیاریوں میں صرف ہو رہی ہے — الغرض

بسیار شیوہ ہاست بتاں را کہ نام نیست

اور ایک نہ ایک دن دنیا کو انہیں پر قربان ہونا ہے!

حکومتِ پاکستان | ایک صاحب نے جو پاکستان سے تعلق رکھتے ہیں مجھے لکھا کہ جب تک نگار ہندوستان سے نکلتا رہا اس نے ہمیشہ بڑی آزادی

وبیباکی سے وہاں کی حکومت و سیاست پر نکتہ چینیاں کیں، لیکن یہاں آجانے کے بعد اس نے پاکستان کی حکومت و سیاست پر اس وقت تک کوئی رائے زنی نہیں کی، اس کا سبب کیا ہے؟ —— چونکہ یہ سوال پبلک حیثیت رکھتا ہے، اس لئے اس کا جواب بھی مجھے اسی حیثیت سے دینا چاہیئے۔

اس میں شک نہیں کہ مجھے یہاں آئے ہوئے تقریباً ڈیڑھ سال کی مدت گزر چکی ہے اور یہ بھی صحیح ہے کہ میں نے یہ زمانہ یہاں آنکھ بند کرکے نہیں گزارا، تاہم پاکستان کے تمام اندرونی و بیرونی مسائل سمجھنے کے لئے جتنی فرصت کی ضرورت ہے وہ ہنوز مجھے حاصل نہیں ہوئی۔ اور اسی لئے میں اس وقت تک اس موضوع پر گفتگو کرنے سے محترز رہا۔

جس حد تک سرسری مطالعہ کا تعلق ہے، میں کیا ہر شخص یہ سمجھنے پر مجبور ہے کہ حصول آزادی کے بعد پندرہ سال کے اندر پاکستان نے اپنی حالت سنبھالنے کے لئے جو کچھ کیا وہ یقیناً بڑا مجاہدانہ اقدام تھا، اور کچھ اسی انداز کا تھا جیسا چین کی قومی حکومت ختم ہونے کے بعد کمیونسٹ چین نے اختیار کیا۔

تقسیم ہند کے بعد، جدید حالات کا مقابلہ بھارت اور پاکستان دونوں کو کرنا تھا اور کیا گیا، لیکن ان کی نوعیت میں بڑا فرق تھا۔ بھارت تو تقسیم کے بعد بھی وہی رہا جو پہلے تھا یعنی جو اقتصادی، صنعتی و تجارتی ترقیاں اسے پہلے حاصل تھیں وہ بدستور اسی کے ہاتھ رہیں، لیکن پاکستان کو تو اپنا گھر از سر نو خود اپنے ہاتھ سے بنانا تھا۔ یعنی اگر وہاں سوال صرف بقائے عیش و تنعم کا تھا تو یہاں بقائے حیات کا۔ تقسیم کے بعد ہندوستان کی حیثیت (enough and to spare) (کھاؤ اور بچا بھی لو) کی تھی، لیکن پاکستان "چہ خورد ماہ داد فرزندم" کی فکر میں مبتلا تھا۔ اردو کی مشہور مثل ہے "ننگی کیا نہائے اور کیا نچوڑے" بالکل یہی حالت پاکستان کی تھی گویا اس کی زندگی ان خیمہ نشین صحرائیوں کی سی تھی، جن کو خود ہی زمین کھودنا تھی اور خود ہی پانی نکالنا۔ اور اس سے انکار ممکن نہیں کہ اس نے یہی کیا اور بڑی پامردی سے کیا، یہاں تک کہ چند سال کی قلیل مدت میں اس نے اپنی محنت و فراست یا محض خدا کی عنایت سے ہوا کا رخ بدل دیا اور آج وہ کون سے علائم نہضت و ترقی ایسے ہیں جن کا نشان ہم کو یہاں نہیں ملتا اور بلند معیار زندگی کے وہ کون سے مظاہر ایسے ہیں جو یہاں نظر نہیں آتے۔ حالانکہ پاکستان کا ابتدائی دور حکومت بدقسمتی سے بڑا غیر متیقن و متزلزل رہا، ورنہ اس وقت پاکستان کا اقتصادی موقف یقیناً بڑا قابل رشک ہوتا۔

ایک اور بات جس نے پاکستان کو زیادہ ابھرنے نہ دیا، وہ نزاع کشمیر کا مسئلہ تھا جو اب تک نہیں سلجھ سکا اور جس پر پاکستان کو اپنی ملکی دولت کا بڑا حصہ صرف کرنا پڑ رہا ہے۔

مسئلۂ کشمیر

کشمیر کا ذکر آگیا ہے تو اس کی داستان بھی سن لیجئے۔ اس باب میں جو اختلاف مابین بھارت و پاکستان پایا جاتا ہے، سوقت اسکی تاریخ بیان کرنا ضروری نہیں، نہ یہ کہ باوجود مسلم اکثریت ہونے کے وہ کیوں پاکستان کو نہیں ملا اور اس کو ہاتھ سے نہ جانے دینے کے لئے بھارت نے کیا کیا تدابیر اختیار کیں، بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ آیا یہ نزاع کبھی ختم ہو سکتی ہے یا نہیں اور اگر ہو سکتی ہے تو اس کی نوعیت کیا ہوگی۔

میں کشمیر اور حیدرآباد یا جوناگڑھ کو ایک ہی صف میں نہیں رکھتا کیونکہ اگر ان ریاستوں کو آزاد کر دیا جاتا یا پاکستان سے ملحق کر دیا جاتا تو بھی یہ بات بے معنی سی ہوتی، کیونکہ وہاں کی ہندو اکثریت کبھی ان کو چین سے نہ بیٹھنے دیتی اور رات دن خونریزی ہوتی رہتی۔ پاکستان زیادہ سے زیادہ صرف ان کی اخلاقی مدد کر سکتا تھا جو بالکل بے نتیجہ سی بات ہے۔ لیکن کشمیر کا مسئلہ بالکل مختلف ہے کیونکہ وہاں کی اکثریت مسلمانوں کی ہے اور اصول و جذبات دونوں حیثیتوں سے انہیں پاکستان ہی سے متعلق ہونا چاہیئے تھا۔ پھر یہ داستان بڑی تلخ ہے کہ اول اول جب قبائلی یا سرحدی افواج نے کشمیر پر تاخت شروع کی اور کافی آگے بڑھ گئیں تو پھر یہ اقدام کیوں رک گیا اور کیوں بھارت کی افواج کو یہاں آنے کی فرصت دی گئی۔ اس کے متعلق مختلف بیانات سننے میں آئے ہیں۔ بہرحال سبب جو کچھ بھی رہا ہے اس سے انکار ممکن نہیں کہ پاکستان نے اس موقع سے فائدہ نہیں اٹھایا یا نہ اٹھا سکا۔ اور بات سکیورٹی کونسل تک پہونچکر کھٹائی میں پڑ گئی۔ خیر یہ تو گزری ہوئی باتیں ہیں جن کے ذکر سے کوئی فائدہ نہیں۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ موجودہ صورت حال اس مسئلہ کی کیا ہے۔

بھارت اپنی جگہ بالکل مستقل طور پر طے کر چکا ہے کہ وہ وادیٔ کشمیر کو ہاتھ سے نہ جانے دیگا، اور اس مقصد کے حصول کے لئے وہ "بہ تپ راضی گردد" والی ترکیب پر عمل کرے، آزاد کشمیر کا بھی مدعی بن بیٹھا، تاکہ پاکستان اس اندیشہ سے کہ مبادا آزاد کشمیر بھی ہاتھ سے نکل جائے، موجودہ موقف پر راضی ہو جائے۔ چنانچہ تین چار سال قبل کی بات ہے کہ اخباروں میں "status quo" کی باتیں شروع بھی ہو گئی تھیں، یعنی یہ کہ تقسیم کشمیر کی جو موجودہ صورت ہے اسی پر پاکستان و ہندوستان متفق ہو کر آئندہ کے لئے اس جھگڑے کو ختم کر دیں۔ لیکن یہ بات آگے بڑھی نہیں، اور غالباً اس وجہ سے کہ یہ صورت پاکستان کے لئے ناقابلِ قبول تھی۔

اسی سلسلہ میں ہندوستان ایک تدبیر اور بھی پہلے ہی عمل میں لا چکا تھا۔ یعنی اس نے چند مخصوص افراد کو کشمیری عوام کا نمائندہ قرار دیکر وہاں ایک جمہوری حکومت کا سارنگ پیدا کر دیا اور اس سے مقصود صرف یہ تھا کہ اگر کسی وقت نمائندگیٔ عوام کا سوال پیش آئے تو وہ کہہ سکے کہ کشمیر کی حکومت تو در اصل عوام کی ہی حکومت ہے اور عوام ہی کے نمائندے اسے چلا رہے ہیں۔ حالانکہ حقیقت اس کے بالکل برعکس تھی۔ اور حکومت کا سررشتہ تھا در اصل بھارت کے ہاتھ میں جہاں سے کشمیری کابینہ کی کٹھ پتلیوں کو حرکت دی جاتی تھی۔ جس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ شیخ عبداللہ کو نظر بند کر دیا گیا جو واقعی کشمیریوں کا نمائندہ تھا اور اسے اب تک رہا نہیں کیا گیا۔

اس دوران میں پاکستان برابر احتجاج کرتا رہا کہ وہاں جو کچھ ہو رہا ہے وہ جمہوریت کی ظاہری نمود و نمائش کے سوا کچھ نہیں۔ لیکن بھارت نے پاکستان کے اس احتجاج کو کبھی اہمیت نہیں دی، اور ہمیشہ یہی کہتا رہا کہ کشمیر کا سوال صرف اس وقت طے ہو سکتا ہے جب خود کشمیری عوام میں جذبۂ بیداری پیدا ہو۔ محض پاکستان کے کہنے سے کچھ نہیں ہو سکتا۔ الغرض یہ حالت منتظرہ بدستور اسی طرح قائم رہی کہ دفعتاً اس دوران میں موئے مبارک کا واقعہ پیش آ گیا جس نے کشمیریوں کے جذبات میں مذہبی ہیجان پیدا کر دیا اور چند قربانیوں کے بعد ایک جماعت وہاں ایسی پیدا ہو گئی جس نے آزادانہ رائے طلبی کا مطالبہ شروع کر دیا۔ اور اسی کے پیش نظر پاکستان کو بھی موقع مل گیا کہ وہ پھر سیکورٹی کونسل کو اس طرف متوجہ کرے۔ چنانچہ اس وقت یہ مسئلہ وہیں زیر بحث ہے، اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا نتیجہ کیا ہو گا۔

چین و بھارت

ایشیائی ممالک میں چین و ہندوستان کو بڑی اہمیت حاصل ہے اور اب سے چند سال قبل ان دونوں ملکوں کے سیاسی تعلقات بہت ہموار تھے، لیکن اس دوران میں سرحدی نزاع نے اختلاف کی صورت اختیار کر لی اور چین نے (جیسا کہ اس کا بیان ہے) اپنی چند سرحدی چوکیاں واپس لینے کے لئے فوجی اقدام شروع کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بھارت کی فوجی ساکھ ختم ہو گئی اور امریکہ نے یہ سمجھ کر کہ مبادا کسی وقت چین کی اشتراکی تحریک ایشیا میں زیادہ وسعت اختیار کر لے، اس نے اندھا دھند بھارت کو فوجی امداد دینا شروع کر دی اور بھارت نے اس موقع سے فائدہ اُٹھانے کے لئے چین کو ایشیا کے مستقبل کا بڑا اہم خطرہ قرار دیدیا۔ پھر اس کا نتیجہ یہ تو ضرور ہوا کہ بھارت نے امریکہ سے وہ سب کچھ حاصل کر لیا جو معمولی حالات میں اسے حاصل نہ ہو سکتا تھا، لیکن اسی کے ساتھ سچ پوچھئے تو اس نے اپنے گدایانہ روش سے اپنے اقتدار کو بھی ہاتھ سے کھو دیا۔

بھارت اب تک یہی کہہ رہا ہے کہ چین نے بھارت پر حملہ کرنے کا خیال ترک نہیں کیا اور معلوم نہیں کس وقت اس کی افواج حرکت میں آ جائیں حالانکہ بھارت کو یقین ہے کہ چین ایسا نہیں کرے گا۔ کیونکہ اگر اس کا مقصود یہ ہوتا تو باوجود پے در پے کامیابیوں کے وہ واپس نہ جاتا اور وہ کم از کم آسام پر تو اسی وقت قابض ہو جاتا۔ اس کا مدعا صرف اپنی سرحد کی طرف سے مطمئن ہو جانا تھا اور جب یہ مقصد اس کا پورا ہو گیا تو خود ہی واپس لوٹ گیا۔

لیکن بھارت و چین کی اس آویزش کا اثر پاکستان پر ضرور پڑا، اور جب اس نے دیکھا کہ امریکہ باوجود اس کی احتجاج کے بھارت کو اندھا دھند فوجی اسلحہ فراہم کر رہا ہے جو پاکستان کے خلاف استعمال کیئے جا سکتے ہیں تو اس نے چین سے سرحدی معاملات پر گفتگو شروع کر دی اور یہ مسئلہ بہت آسانی سے طے ہو گیا۔ اس دوران میں روس کا طرزِ عمل البتہ مشتبہ رہا، نہ اس نے کھُل کر چین کی مخالفت کی اور نہ بھارت کو اپنی ہمدردی کی طرف سے مایوس ہونے دیا۔ کیونکہ وہ نہ امریکہ سے بگاڑنا چاہتا تھا اور نہ چین سے اپنی دشمنی کا اعلان کرنا پسند کرتا تھا، کیونکہ اگر ایک طرف اسے یقین ہے کہ چین اکل

موجودہ روش کو پسند نہیں کرتا تو دوسری طرف یہ بھی جانتا ہے کہ اگر کسی وقت چین وروس میں ٹھن گئی تو سارا ترکستان اس سے کٹ کر چین سے مل جائے گا جس کے اثرات وہاں بہت قوی ہیں۔ بہرحال سیاسی گتھیوں کا آئندہ جو نتیجہ بھی نکلے لیکن بھارت و پاکستان کی کشیدگی یقیناً بہت بڑھ گئی اور بھارت کے مسلمانوں کا مستقبل یقیناً خطرہ میں پڑ گیا۔ کیونکہ اول تو پہلے بھی بھارت میں ہندو مسلم فسادات برابر ہوتے ہی رہتے ہیں اور ان کا شمار سیکڑوں تک پہونچتا ہے لیکن اس دوران میں انھوں نے زیادہ شدت اختیار کرلی۔

خصوصاً کلکتہ میں جو مظالم مسلمانوں پر ہوئے ان کا اعتراف خود مغربی بنگال کی حکومت کو بھی کرنا پڑا۔ اور اس طرح بھارت کا غیر مذہبی تصور حکومت خاک میں مل گیا۔

بھارت کا جمہوری مستقبل

اس میں شک نہیں بھارت (جس حد تک اس کے آئین و دستور کا تعلق ہے) غیر مذہبی جمہوری حکومت ہے، لیکن علاوہ یکسر ہندو حکومت ہے۔ وہاں کے اکثر عمال وحکام تنگ ہندو ذہنیت رکھتے ہیں اور کھلم کھلا مسلمانوں کی مخالفت کرتے رہتے ہیں۔ ہم نے کبھی نہیں دیکھا کہ کسی ہندو مسلم فساد میں (جس کا آغاز ہمیشہ ہندوؤں کی طرف سے ہوتا ہے) مسلمانوں ہی کو زیادہ نہ گرفتار کیا گیا ہو اور انہیں پر مقدمے نہ چلائے گئے ہوں۔ بہرحال اس سے انکار ممکن نہیں کہ وہاں کے ارباب حکومت سخت متعصب ہندو ہیں اور وہ مسلمانوں کو بڑی حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں — ان چند مسلم افراد کو چھوڑ دیجئے جو اس وقت وہاں چند اہم عہدوں پر ممتاز ہیں کیونکہ اول تو ان کا عدم و وجود برابر ہے۔ اور دوسرے یہ کہ بھارت کی مسلم آبادی در اصل نام ہے وہاں کے قصبات و دیہات کی آبادی کا سو وہ ہندوؤں کے نرغہ میں گھری ہوئی ہے اور حد درجہ تشویشناک زندگی بسر کر رہی ہے۔ یقیناً یہ ممکن نہیں کہ وہاں کے پانچ کروڑ مسلمان ترک وطن کرکے پاکستان یا کسی اور طرف چلے جائیں انہیں وہیں رہنا ہے، وہیں مرنا ہے، لیکن سوال یہی ہے کہ آیا وہ مسلمان رہ کر وہاں رہ سکیں گے یا نہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر بھارت کی موجودہ ذہنیت بدستور یہی رہی (اور اس کے بدلنے کا کوئی امکان نظر نہیں آتا، بلکہ اگر نہرو کے بعد یا ان کی زندگی ہی میں حکومت بدلی تو اس کا اور زیادہ خراب ہوجانا یقینی ہے) تو بھارت کا مسلمان صرف نام اور نقشۂ مردم شماری کے لحاظ سے ممکن ہے مسلمان باقی رہے ورنہ ثقافتی و مذہبی حیثیت سے یقیناً بالکل ختم ہوجائے گا — یہی ہے جمہوری نظام حکومت کا وہ المیہ جس کی زیادہ روشن مثالیں انہیں ممالک میں نظر آتی ہیں جہاں اکثریت و اقلیت کی تفریق سیاسی نقطۂ نظر نہیں بلکہ مذہبی نقطۂ نظر پر قائم ہے اور جس کی بہترین یا بدترین مثال بھارت کی موجودہ جمہوری حکومت ہے۔

اس وقت بھارت جس سیاسی بحران سے گزر رہا ہے وہ اندرونی و بیرونی دونوں حیثیتوں سے کافی تشویشناک ہے۔ کانگریس کی وہ منصفانہ پالیسی جس کی بنیاد گاندھی جی نے ڈالی تھی وہ تو دراصل اسی وقت رک گئی تھی جب وہ قتل ہوئے، لیکن اس کے آثار کچھ نہ کچھ باقی رہے، بالکل ختم نہ ہونے دیا۔ غالباً اس لئے کہ اس نام سے وہ اپنے آپ کو حکومت کا زیادہ مستحق قرار دے سکتے تھے۔ اور مہا سبھائی یا جن سنگھی جماعت (جس نے گاندھی جی کو قتل کرایا تھا) ذرا پیچھے ہٹ گئی تھی، لیکن جب گاندھی جی کی موت کے تاثرات کم ہوئے اور آہستہ آہستہ ایوان حکومت میں غیر کانگریسی عناصر بھی شامل ہونے لگے تو ایوان حکومت میں اس کا تناسب بھی کم ہونے لگا اور ان کے کانگریسی عقائد بھی جن سنگھی عصبیت میں تبدیل ہونے لگے، یہاں تک کہ اب کانگرس اک مرد بیمار ہو کر رہ گئی ہے اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کس وقت دم توڑ دے۔

رہا معاملہ پاکستان و ہندوستان کے تعلقات کا، سو اس کی کشیدگی کوئی نئی بات نہیں تقسیم ہند کے بعد ہی سے اس کا آغاز ہوگیا تھا۔ لیکن اب چین و بھارت کے اختلاف، پاکستان و چین کے اتحاد، امریکہ کی موجودہ پالیسی، مسلمانان کشمیر کی بے چینی، کلکتہ کے فسادات اور سیام سے مسلمانوں کے جبری اخراج نے اس کشیدگی میں زیادہ نزاکت پیدا کردی ہے، جس کا صحیح اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ایک طرف نہرو یہ فرما رہے ہیں کہ وہ آزاد کشمیر کی جنگ بندی لائن کو بھی توڑنے پر آمادہ ہوسکتے ہیں اور دوسری طرف جن سنگھیوں کا یہ مضحکہ خیز مطالبہ ہے کہ پاکستان کے خلاف پولیس ایکشن سے کام لیا جائے جس کو سن کر مجھ ہنسی آتی ہے اور غالب کا یہ شعر سامنے آجاتا ہے۔

ابھی ہم قتل گہ کا دیکھنا آساں سمجھتے ہیں　　نہیں دیکھا شناور جوئے خوں میں اسکے توسن میں

بیت المال کا قیام
اور
زکوٰۃ و قربانی کی رقم کا تحفظ

عید الفطر کی زکوٰۃ ہر صاحب نصاب مسلم پر ضروری ہے اسی طرح بقر عید کی قربانی بھی - اور شاید ہی کوئی مسلمان ایسا ہو جو کسی نہ کسی طریقہ سے ان کو ادا نہ کرتا ہو۔ لیکن یہ رقم خطیر ہمیشہ ضایع جاتی ہے۔ اس سے قوم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ اس لئے ضرورت ہے کہ حکومت براہ راست اس کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے اور زکوٰۃ سے جو آمدنی ہو اسے فوج یا قومی تعلیم پر صرف کرے اور قربانی کی رقم مویشیوں کی نسلی ترقی کے کام میں لائے۔

میں تمام ارباب حکومت سے اپیل کرتا ہوں کہ وہ اس مسئلہ پر غور فرمائیں اور حکومت کو متوجہ کریں کہ ان دو اداروں کو وہ اپنے ہاتھ میں لے کر کروڑوں روپیہ سالانہ کی قومی دولت کو ضائع ہونے سے بچالے اور اس کا صحیح مصرف تلاش کرے۔

میں علماء کرام اور دیگر ارباب علم و ادب کو بھی اس طرف متوجہ کرنا چاہتا ہوں اور اگر کوئی شرعی یا عقلی حجت اس تحریک کے خلاف پیش کی جاسکتی ہے تو اسے ظاہر فرما دیں۔

نیاز فتحپوری

ناسخ — ایک مطالعہ

فراق گورکھپوری

کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعری بھی زندگی کا کوئی اور کام، کسی بات میں کچھ لوگ اوروں سے بہت آگے بڑھ جاتے ہیں اور اس لئے وہ بڑے آدمی خیال کئے جاتے ہیں مگر کچھ لوگ بڑے آدمی ہوتے ہیں اور اس لئے وہ کسی بات میں اوروں سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ مثلاً میر، آتش، انیس کے کلام کو دیکھئے تو معلوم ہوگا کہ یہ لوگ محض بڑے شاعر نہیں تھے بلکہ غیر معمولی آدمی بھی تھے۔ یہ لوگ زبردست مفکر تھے، قوم کے رہبر تھے اور اگر شاعری نہ بھی کرتے یا کچھ بھی نہ کرتے تو بھی اپنے ہمعصروں میں ان کی ہستیاں اوروں سے بلند مانی جاتیں۔ کارلائل کا قول ہے کہ ایک ہیرو ہر طرح سے ہیرو ہوتا ہے (A hero is a hero at all points.) وہ کہتا ہے کہ شیکسپیر اگر زبردست ڈراما نویس نہ ہوتا تو ایک زبردست سپاہی ہوتا۔ اُردو کے مشہور شاعروں میں میر اور سودا میں غالب اور ذوق میں انیس اور دبیر میں، ناسخ اور آتش پر غور کیجئے کہ کون محض بڑا فنکار تھا اور کون واقعی بڑا آدمی تھا۔ میں یہ سوال پیش کر کے خاموش ہو جاتا ہوں اور فیصلہ آپ پر چھوڑتا ہوں۔

فیصلہ آپ جو کچھ بھی کریں لیکن ناسخ کا نام آتے ہی کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حکومت کرنا اور لیڈری کرنا ناسخ کا پیدائشی حق تھا۔ ناسخ مفکر نہ سہی حقیقی معنوں میں زبردست شاعر بھی نہ سہی، اس کی تمام توجہ، تمام کوشش اور تمام زندگی نذر فروعات۔ یہی سہی ....

لیکن وہ کسی ماحول، کسی ملک، کسی طبقے اور کسی زمانہ میں ہوتا، تو بھی اس کی ہستی غیر معمولی ہستی مانی جاتی اور اس کی شخصیت کو نظر انداز کرنا آسان نہ ہوتا بحیثیت شاعر کے آج آپ ناسخ کو جو چاہیں کہیں اُس کے دو دیوان دیکھ کر اُردو شاعری پر اس کے اثر کو دیکھ کر آپ اُس کے تخلص کو تخریبی چیز سمجھیں یا تعمیری چیز، لیکن اس کی شخصیت میں وہ تیور ہے جو اُردو کے تمام مشاہیر میں ہمیں صرف میر کی یاد دلاتا ہے۔ بحیثیت شاعر کے نہیں بلکہ ایک انسان کے ناسخ کو میر کا مزاج ملا تھا۔ اس کے علاوہ ناسخ کی شخصیت میں ایک ڈپٹ ہے ایک تحکمانہ انداز ہے ایک کس بل ہے جو غالباً یقیناً میر کی شخصیت میں بھی نہیں۔ ہے۔ انگریزی ادب کی تاریخ میں ناسخ کی شخصیت بن جانسن اور ڈاکٹر سیموئل جانسن کی یاد دلاتی ہے۔ یہ تینوں کے تینوں جسمانی حیثیت سے پہلوانان سخن تھے اور اقلیم سخن کے حکمراں تھے۔ تینوں ڈکٹیٹر تھے۔ تینوں کے کارناموں اور اثرات میں جیسے کوئی مادی طاقت یا مرعوب کن جسامت کام کر رہی ہو، تینوں کے تینوں جسم، دل و دماغ علمیت اور کلام کے لحاظ سے ٹھوس آدمی تھے۔ اگر آپ ان تینوں سے بہت ناخوش ہیں تو بجائے ٹھوس کے ٹھس کہہ لیجئے۔ لیکن ان کا ٹھوس ہونا یقینی ہے مجھے معلوم ہے کہ ناسخ کی شاعری کے بارے میں کہا گیا ہے کہ کوہ کندن وکاہ برآوردن۔ کاہ یعنی گھاس کتنی ہی بے حقیقت چیز ہو لیکن کوہ کنی ذرا ٹھوس کام ہے۔ بہرحال اگر میر کی نازک دماغی مسلم ہے اور آتش کا بانکپن، تو ناسخ کا ٹھوس ہونا بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔

ذرا غور کیجئے۔ شیخ امام بخش ناسخ زندگی اور شاعری دونوں میں یتیم تھے۔ باپ کا نام خدا بخش تھا۔ وطن لاہور تھا، زمانہ کی گردش نے

باپ سے وطن چھڑوایا اور بعالمِ غربت میں فیض آباد کا منہ دکھایا جہاں ناسخ پیدا ہوئے۔ کہا جاتا ہے کہ ناسخ خدا بخش کے بیٹے بھی نہیں تھے بلکہ متبنّیٰ تھے۔ خدا بخش کے مرنے کے بعد بھائیوں نے دعویٰ کیا کہ امام بخش کوئی نہیں ہوتے اور خدا بخش کی کل دولت انہیں ملنی چاہیئے۔ مگر ناسخ کی خود اعتمادی دیکھئے کہ اُنہوں نے کہہ دیا کہ مجھے مال و دولت سے کچھ غرض نہیں جس طرح ان کو باپ سمجھتا تھا آپ کو سمجھتا ہوں۔ اتنا ہے کہ جس طرح وہ میری ضروریات کی خبرگیری کرتے تھے اس طرح آپ فرمائیے۔ اُنہوں نے قبول کیا۔ کہا جاتا ہے کہ جائداد کے جھگڑے میں بدنیت چچانے بسنی روٹی اور گھی میں ناسخ کو زہر دیا۔ لیکن یہ زہر کارگر نہ ہوا۔ کچھ پیش نہیں جاتی ہے قسمت کے دھنی سے۔ عمر بھر کسی کی نوکری نہیں کی۔ پہلی دفعہ جب الہ آباد آئے راجہ چندو لال نے ۱۲ ہزار روپئے بھیج کر بلا بھیجا۔ اُنھوں نے لکھ بھیجا اب جاؤں گا تو لکھنؤ ہی جاؤں گا۔ راجہ موصوف نے پھر خط لکھا بلکہ ۱۵ ہزار روپے بھیجکر بڑے اصرار سے کہا کہ یہاں تشریف لائیے گا تو ملک الشعراء کا خطاب دلواؤں گا حاضری دربار کی قید نہ ہوگی ملاقات آپ کی خوشی پر رہے گی۔ اُنھوں نے منظور نہ کیا۔ پھر سُنئے کہ غازی الدین حیدر کے عہد میں جب ان کی تعریفوں کا آوازہ بہت بلند ہوا تو اُنھوں نے کہلوایا کہ اگر شیخ ناسخ ہمارے دربار میں آئیں اور قصیدہ سُنائیں تو ہم انھیں ملک الشعراء خطاب دیں۔ جب یہ پیغام ان کے شاگرد نواب معتمد الدولہ نے پہونچایا تو ناسخ نے بگڑ کر جواب دیا کہ مرزا سلیمان شکوہ بادشاہ ہو جائیں تو وہ خطاب دیں۔ ان کا خطاب لیکر میں کیا کروں گا۔ غازی الدین حیدر ذرا خطرناک آدمی تھے۔ ناسخ کو لکھنؤ چھوڑ کر غربت اختیار کرنی پڑی لیکن غازی الدین حیدر کے دربار میں نہ گئے اور اُن کے لیے یا کسی کے لئے عمر بھر کوئی قصیدہ نہ لکھا حالانکہ کچھ نقادوں کو اس کی حسرت رہ گئی کہ ناسخ قصیدہ کی طرف مائل ہوتے۔ اُردو شعراء پر جو سہل پسندی سے یہ حکم لگا دیا جاتا ہے کہ وہ لالچی، خوشامدی، دربار پرست اور ثروت پرست ہوتے ہیں یا ہوتے تھے وہ تصویر کا محض ایک رُخ ہے اور وہ بھی سب سے زیادہ نظر فریب اور دلکش رُخ نہیں ہے۔ مجھے تو اُردو شاعروں کی دنیا پرستی میں بھی ایک لطیف عنصر ملتا ہے۔ ناسخ کا دل کتنا بڑا تھا اس کی ایک جھلک تو ہم آپ نے دیکھ لی۔ اب دیکھئے کہ شاعری میں بھی کس انداز سے بے یار و مددگار شخص اپنی دھاک بٹھا کر رہا اور دہلی سے لکھنؤ تک بلکہ براعظم ہند کے اس تمام حصہ پر چھا گیا جہاں ہندوستانی زبان بولی یا سمجھی جاتی ہے۔ ناسخ کی شاعری کس طرح شروع ہوئی اس کا حال مصنف آبِ حیات سے سُنئے۔

"شاعری میں کسی کے شاگرد نہ تھے۔ روایت ہے کہ ایک بار ناسخ نے آغاز شاعری کا حال یوں بیان فرمایا کہ میر تقی مرحوم ابھی زندہ تھے جو مجھے ذوقِ سخن نے بے اختیار کیا۔ ایک دن اغیار کی نظر بچا کر کئی غزلیں خدمت میں لے گیا۔ اُنہوں نے اصلاح نہ دی۔ میں دل شکستہ ہو کر چلا آیا اور کہا میر صاحب بھی آخر آدمی ہیں، فرشتہ تو نہیں۔ اپنے کلام کو آپ ہی اصلاح دونگا۔ چنانچہ عرصہ کے بعد پھر فرصت میں نظر ثانی کرتا اور رکھ دیتا۔ غرض مشق کا سلسلہ برابر جاری تھا۔ لیکن کسی سُناتا نہ تھا۔ جب تک خوب اطمینان نہ ہوا مشاعرہ میں غزل نہ پڑھی۔ نہ کسی کو سُنائی۔ مرزا حاجی صاحب کے مکان پر مشاعرہ ہوتا تھا۔ سید انشا، مرزا قتیل، جرأت، مصحفی وغیرہ سب شعرا جمع ہوتے تھے سب کو سُنتا تھا مگر وہاں کچھ نہ کہتا تھا۔ ان لوگوں میں جو لون مرچ سید انشا اور جرأت کے کلام میں ہوتا تھا وہ کسی کی زبان میں نہ تھا۔ غرض سید انشا اور مصحفی کے معرکے بھی ہو چکے، جرأت اور ظہور اللہ خاں نوا کے ہنگامے بھی طے ہو گئے۔ جب زمانہ سارے ورق اُلٹ چکا اور میدان صاف ہو گیا تو میں نے غزل پڑھنی شروع کی۔"

گلستان کی وہ روایت تو شاید آپ کو یاد ہوگی جس میں ایک شاعر شیخ سعدیؒ کے پاس آکر بدہضمی کی شکایت کرتا ہے۔ سعدیؒ نے کہا کہ تو نے کوئی شعر کہا ہوگا اُسے سُنا۔ اس نے سُنایا اور وہ شعر سعدیؒ نے اس سے تین بار پڑھوایا اور پھر کہا کہ جا اب تیری بدہضمی دور ہو گئی۔ ناسخ نے نوجوانی میں دن رات شعر کہتے ہوئے بھی جس صبر و استقلال، جس خود اعتمادی، سیر چشمی اور اعلیٰ ظرفی کا ثبوت دیا ہے اُسے آپ نے دیکھا۔ اگر یہ قوت ارادی اور قوت انتظار کسی عاشق کو نصیب ہو تو شاید حسن بے نیاز کی تمکنت بھی ڈانواں ڈول ہو جائے۔ لیکن

دل و دماغ کے اُبھار کو اتنے دنوں تک قائم رہنے کے لئے شعر کہہ کر اُسے پی جانے کے لئے شاعری کے ہنگاموں میں لب پر مہر سکوت لگا لینے کے لئے بڑے ٹھوس کردار بڑے سخت قوت ہاضمہ کی ضرورت ہے۔

اب آزاد ہی کی زبان سے ناسخ کے کچھ اور حالات سُنیئے۔ کہتے ہیں "ابتدائے عمر سے ورزش کا شوق تھا: ۱۲۹۰ ڈنڑ کا معمول تھا کہ یا غفور کے عدد ہیں۔ یہ وظیفہ قضا نہ ہوتا تھا۔ البتہ موقع اور موسم پر زیادہ ہو جاتے تھے۔ جیسا ریاضت کا شوق تھا ویسا ہی ڈیل ڈول بھی لائے تھے۔ بلند بالا۔ فراخ سینہ منڈا ہوا سر۔ کھاروے کا لنگ باندھے بیٹھے رہتے تھے۔ جیسے شیر بیٹھا ہے۔ جاڑے میں تنزیب کا کرتہ بہت ہوا تو لکھنؤ کی چھینٹ کا دُہرا کرتا پہن لیا دن رات میں ایک دفعہ کھانا کھاتے تھے۔ ظہر کے وقت دسترخوان پر بیٹھتے تھے اور کئی وقت کی کسر نکال لیتے تھے..... دسترخوان اُٹھتا تھا تو دو خوان فقط خالی برتنوں کے بھرے اُٹھتے تھے۔ قوی ہیکل بلونت جوان تھے۔ ان کی صورت دیکھ کر معلوم ہوتا تھا کہ ۴-۵ سیر کھانا ان کے آگے کیا مال ہے"۔

"یہ بھی معمول تھا کہ پہر رات رہے سے ورزش شروع کرتے تھے۔ صبح تک اس سے فارغ ہوتے تھے۔ مکان مردانہ تھا۔ عیال کا جنجال رکھا ہی نہ تھا۔ اول نہائے اور پھر صحن میں کہ صفائی سے آئینہ رہتا تھا مونڈھے بچھے ہیں' اندر ہیں تو فرش اور سامان آرایش سے آراستہ ہے۔ صبح سے احباب اور شاگرد آنا شروع ہوتے تھے۔ دوپہر کو سب رخصت اور دروازہ بند۔ عصر سے پھر آمد شروع ہوئی۔ مغرب کے وقت سب رخصت۔ خدمتگار کو بھی باہر کیا اور اندر سے قفل بند کر دیا۔ کوٹھے پر ایک کمرہ خلوت کا تھا۔ وہاں کچھ سو رہے اور تھوڑی دیر بعد اُٹھ کر فکر سخن میں معروف ہوئے۔ عالم خواب غفلت میں پڑا سوتا تھا اور وہ خواب راحت کے عوض کاغذ پر خون جگر ٹپکاتے تھے"۔

"آداب محفل کا بہت خیال تھا۔ آپ تکیہ سے لگے بیٹھے رہتے تھے۔ شاگرد با ادب بچھونے کے حاشیہ پر بیٹھتے جاتے تھے۔ دم مارنے کی مجال نہ تھی۔ شیخ صاحب کچھ سوچتے کچھ لکھتے۔ جب کاغذ ہاتھ سے رکھتے تو کہتے ہوں! ایک شخص غزل سُنانی شروع کرتا" اور یہ اصلاح دیتے جاتے۔

یہ تو تھا ناسخ کا معمول زندگی۔ میں آپ سے کہہ چکا ہوں کہ ناسخ کی شخصیت ہمیں میر کی یاد دلاتی ہے۔ دونوں بلے انتہا نازک مزاج تھے۔ یا ٹھیٹ زبان میں دونوں نہایت جھکی تھے۔ مگر میر کی جھک اور نازک مزاجی اور ناسخ کی جھک اور نازک مزاجی میں بڑا فرق ہے۔ میر کے بارے میں جو روایتیں مشہور ہیں وہ تلخ اور ناگوار ہوتے ہوئے بھی ایک لطیف اور تیز معنویت رکھتی ہیں اور میر کے مزاج کی شعریت میر کی شاعری اور میر کے متعلق ان روایتوں میں ایک نازک مطلب اور ہم آہنگی ہے:-

سہل ہے میر کا سمجھنا کیا　　　　اس کی ہر بات اک مقام سے ہے

لیکن ناسخ کی جھک اور نازک مزاجی ذرا مزاحیہ یا کامک قسم کی ہے مثلاً دوران فکر میں ایک دیرینہ دوست کا ناسخ سے ملنے آنا اور ٹال مٹول کے بعد بھی جب وہ نہ اُٹھے تو گھر میں آگ لگا دینا۔ کسی رئیس زادے کا ان کے یہاں آکر شیشے کے مچھوں سے کھیلنا اور جب ایک بیچ اتفاق سے ٹوٹ گیا تو دوسرا یہ کہکر پیش کر دینا کہ اب اس سے شغل فرمائیے۔ دوران فکر سخن میں ایک پاس بیٹھے ہوئے شخص کا ایک تنکا توڑتے رہنا اور ناسخ کا ملازم کو یہ حکم دینا کہ ایک ٹوکری خس و خاشاک ان کے پاس لاکر ڈال دے۔ ایک فارسی شعر کا مطلب دریافت کرنے پر یہ کہکر کہ میں فارسی کا شاعر نہیں دوسروں سے باتیں کرنے لگنا اور پوچھنے والے کا نادم واپس آنا۔ شعر سُنانے کی فرمایش کرنے پر بالکل مہمل اور بے معنی شعر سُنا کر یہ دیکھنا کہ یہ شخص کچھ سمجھتا بھی ہے یا یونہی تعریف کرنے آیا ہے' یا اپنے دیوان کی نقل پیش کر دینا کہ ملاحظہ کیجئے' یہ تمام لطائف و ظرائف نہ صرف ناسخ و میر کے رنگ طبیعت کے فرق کو نمایاں کرتے ہیں بلکہ دہلی کے مزاج شاعری میں جو داخلی پہلو ہے اور لکھنؤ کے مذاق میں جو خارجی پہلو ہے اس فرق کو بھی نمایاں کرتے ہیں۔ میر اور ناسخ دونوں کو خبط سہی ــــ ہر کس بخیال خویش خبطے دارد۔

لیکن ناسخ کی شخصیت سے بڑھ کر جب ہم ناسخ کی شاعری پر نظر ڈالتے ہیں تو تاریخ ادب کی اس ستم ظریفی کی مثال ہمارے سامنے آتی ہے جس کی بدولت شاعری کا ریفارم کرنے والا حقیقی معنوں میں شاعر ہو ہی نہیں سکا۔ مثلاً میں یہ تو نہیں کہتا کہ اُردو ادب میں سودا شاعر نہیں لیکن اصلاح زبان اور اصلاح ادب میں میر سے اس نے زیادہ کی پھر بھی غزل میں کہاں میر کہاں سودا، انگریزی ادب میں بن جانسن کی اُستادی مسلم پھر بھی بغیر کاٹ چھانٹ کے کلام شیکسپیر وہ صحرائے خود رو ہے جس کی قوت نمو کے سامنے بن جانسن کی باغبانی دھری رہ جاتی ہے۔ یہی حال ناسخ اور آتش، انیس اور دبیر، داغ اور امیر کا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ناسخ پیدائشی لیڈر اور ڈکٹیٹر تھا۔ اس نے سختی سے تکمیل کے ساتھ اور جزرسی کے ساتھ اُردو زبان کو منضبط اور منظم کیا اور ہمیشہ کے لئے زبان اور بیان کی بدنظمیوں کو مٹا دیا اور اس معنیٰ میں کہ جتنا بڑا کلیکس (classics) دیوان ناسخ ہے، آج تک اُردو کا کوئی اور دیوان نہیں ہو سکا۔ جس طرح آگسٹس (Augustus.) نے روم کو اینٹ کا پایا اور اُسے سنگ مرمر کا بنا کر چھوڑا اسی طرح جہاں تک زبان بیان اور شاعری کے خارجی اُصولوں اور میکینیکل قانونوں کا تعلق ہے ناسخ نے اقلیم غزل کو ایک خودرو جنگل پایا اور اسے کم از کم ظاہری شکل و صورت کے لحاظ سے ایک وسیع البسط باغ بنا کر چھوڑا۔ شاعرانہ حیثیت سے نہ سہی لیکن تاریخی حیثیت سے یہ معمولی کارنامہ نہیں۔ لوگ یہ اکثر بھول جاتے ہیں کہ دیوانِ ناسخ سے پہلے جو اُردو دیوان مرتب ہوئے تھے ان میں سب سے مشہور دیوان میر۔ دیوان سودا۔ اور جراءت۔ مصحفی اور انشا کے دیوان ہیں۔ ان دواوین کے مرتب ہونے کے پچاس برس کے اندر اندر دیوان ناسخ مرتب ہوا۔ لیکن مقابلہ کرکے دیکھئے تو دیوان ناسخ کی زبان میں اور ان کے بزرگ ہمعصروں کی زبان میں ایک صدی کیا شاید کئی صدیوں کا فرق نظر آئے گا۔ کہا جاتا ہے کہ جب پہلے پہل دیوان ناسخ کی کچھ جلدیں دہلی پہونچیں تو غالب، مومن، ذوق اور دوسرے اُستادوں نے کہا کہ اب تک جو انداز بیان رائج تھا اس کی آخری گھڑی آگئی ہم سب کو اب اسی نئے رنگ میں کہنا ہے۔ شیفتہ ایسا اہلِ نظر ایسا مرعوب ہوا کہ بمقابلہ آتش کے ناسخ کے یہاں اسے زیادہ نشتر نظر آئے۔

بحیثیت ادبی ڈکٹیٹر کے تو ناسخ کا ثانی کوئی ہوا ہی نہیں اور اب سے سو برس پہلے کے مغرور ہندوستان سے کسی کو خاطر میں نہ لانے والے لکھنؤ سے کمزور ہستیوں کی گت بنا دینے والے لکھنؤ سے اپنا لوہا منوا لینا جیسا میں کہہ چکا ہوں بڑی ٹھوس شخصیت کا کام تھا۔ اب بحیثیت شاعر کے اگر دیکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ نہایت ثقیل الفاظ استعمال کرتے ہیں، صفائی کے کوچے میں آتے ہیں تو اکثر پھبتی پر اُتر آتے ہیں، ناجائز تصرفات بھی کر جاتے ہیں، کبھی کبھی غلط محاورہ بھی استعمال کر جاتے ہیں۔ عموماً خیال بندی کرتے ہیں اور ان کی اکثر نازک خیالیاں کوہ کندن اور کاہ برآوردن کا مصداق ہوتی ہیں اور مصنف کاشف الحقایق نے بالکل صحیح رائے دی ہے کہ "وہ خیالات ناسخ کی بدولت بڑی کثرت سے احاطۂ غزل گوئی میں داخل ہو گئے جو درحقیقت احاطۂ غزل سرائی سے باہر ہیں۔ اس زور آزمائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ واردات و جذبات قلبیہ اور امور ذہنیہ کے مضامین سے شیخ کی غزلیں معرا ہو گئیں اور غزل سرائی کا مطلب فوت ہو کر ایک ایسی قسم کی شاعری ایجاد ہو گئی جس پر قصیدہ گوئی اور غزل سرائی دو میں سے کسی کی تعریف صادق نہیں آتی۔"

خیر یہ تو صحیح ہے کہ ناسخ نے غزل کو غزل رکھا نہ قصیدہ رکھا بلکہ ایک معجونِ مرکب بنا دیا لیکن اس کے اشعار کی بلند آہنگی، انداز بیان کی تکمیل، بندش کی چستی، مصرعوں کا کس بل اور زور وہ چیزیں ہیں جو اس پہلوانِ سخن کے ۹۷ ۱۲ ڈنڑ کا اثر اس کی شاعری میں بھی نمایاں کر رہے ہیں اس کے معنی اور مفہوم کو آپ سراسر تصنع کہیں لیکن جہاں تک منضبط اسلوب بیان کا تعلق ہے ناسخ کے احسان سے اردو اور غالب، ذوق، مومن، آتش اور ناسخ کے بعد کے اُردو زبان کے تمام شعرا گراں بار ہیں۔ یہ بات شاید ہمیشہ صیغۂ راز میں رہے گی کہ غالب نے جو ایک بہت بڑا حصہ اپنے اُردو دیوان کا منسوخ کر دیا اس نظم و نسخ میں دیوان ناسخ کا بھی فیصلہ کن اثر پڑا تھا یا نہیں۔ لیکن مصحفی، انشا، جراءت کی زبان تو وہ دری کیا زبان کا جو اسلوب آج ہمارا جزو دماغ ہو چکا ہے وہ اسلوب وہ انداز بیان غالب، ذوق اور مومن کے مروجہ دواوین سے مرتب ہو سکتا ہے

غالباً نہیں۔ یہ تو ہوا زبان پر ناسخ کا عالمگیر اور مستقل اثر۔ اب رہی ناسخ کی شاعری سو اس کے محاسن و معائب کچھ تو عرض کیے ہی جا چکے۔ گئے ہاتھوں یہ بھی کہدوں کہ باوجود تصنع اور مبالغہ کے اور باوجود آج سے سو برس پہلے کا لکھنوی شاعر ہوتے ہوئے بھی ابتذال سے جتنا ناسخ کا کلام پاک ہے اتنا آتش کا بھی نہیں تصنع اور خارجیت اس میں شک نہیں ناسخ کے یہاں کوٹ کوٹ کر بھرے ہوئے ہیں لیکن ناسخ کے انداز بیان میں جو صفات ہیں وہ کامیاب داخلی شاعری کے لئے کہاں تک کارآمد ہو سکتے ہیں یا داخلی شاعری کی جھلک کہاں تک دکھا سکتے ہیں اس پہ شاید بہت کم غور ہمارے نقادوں نے کیا ہے کیا آتش نے جہاں کھلی ہوئی تقلید ناسخ کی کی ہے اسکے علاوہ اپنے داخلی اور کامیاب کلام میں وہ ناسخ سے متاثر نہیں۔ امیر مینائی کا پہلا دیوان مرآۃ الغیب ناسخ کے اسلوب سے پورا پورا فیضیاب ہوتا ہوا خارجی اور تمثیلی شاعری میں بھی ایک دلکش داخلی پہلو لیئے ہوئے ہے اور ناسخ کے خاندان ہی میں حضرت آسی غازی پوری شاگرد رشک نے تو اپنے یہاں ناسخ کی آواز سے میر اور غالب کی آواز ملا دی ہے ناسخ کی زبان میں میر کے رنگ کا حضرت آسی کا صرف ایک شعر سنیئے۔

کوچۂ زلفِ صنم میں اہل دل جاتے ہیں کیوں　　　اور جاتے ہیں تو دل سی چیز کھو آتے ہیں کیوں

آخر مثنوی گلزار نسیم تو خاندان آتش کی چیز ہے لیکن تصنع اور تکلف جس انداز سے یہاں دلوں میں چٹکیاں لے رہے ہیں اُسے کہا جائے۔ کیا اس مثنوی پر ناسخ کی تحریک کا اثر نہیں میں کہہ چکا ہوں کہ ناسخ پورے ہندوستان پر چھا گیا تھا اور اسکے حریف بھی اس کا اثر لئے بغیر نہ رہے۔ ناسخ کی شاعری اور شخصیت ایک شگون کا حکم رکھتی ہے۔ ناسخ کے شاگردان رشید اور براہ راست مقلد وزیر، رشک، قلق وغیرہ کے کلام کو آپ جو کچھ کہیں لیکن اسی خاندان میں تعشق لکھنوی اور جلال لکھنوی نے جو زبان ناسخ میں نشتریت بھر دی ہے اُسے آپ کیا کہیں گے۔ اس سلسلہ میں ایک نیا نام یاد آیا کہ میں خود چونک گیا۔ آج حسرت موہانی کی فارسی ترکیبوں میں مومن، معاملہ بندی میں جرأت، تشکیل بیان، رنگینی اور البیلے پن میں مصحفی کی آواز بازگشت ہم سنتے ہیں لیکن ان کی چست و چاق بندشیں اور اسلوب زبان کی حیرت انگیز پختگی اگر ناسخ کی دین نہیں ہیں تو کس کی دین ہیں سب سے کامیاب پیروی نہ اکثر اسکی کی جاتی ہے۔ بہر حال ناسخ کا کلام چٹان کی طرح ٹھوس سہی لیکن یہ چٹان اتنی خشک و بے فیض نہیں کہ ٹھوکر ماریں تو اس سے صاف شفاف اور ٹھنڈے چشمے بھی نہ اُبل پڑیں۔

خود ناسخ اپنے رنگ کے فرد عاقی عنصروں سے گزر کر دیکھئے کیسے کیسے شعر کہتا ہے:۔

شب فرقت میں شمع کا کیا ذکر　　　زندگی کا چراغ بھی گل ہے
عشق جب کامل ہوا ہے عین حسن　　　آگ میں پڑ جائے جو شئے آگ ہے
روٹھے ہوئے تھے آپ کئی دن سے من گئے　　　بگڑے ہوئے تمام مرے کام بن گئے
وہ نہیں بھولتا جہاں جاؤں　　　ہائے میں کیا کروں کہاں جاؤں
شب فراق گئی روز وصل آپہونچا　　　طلوع صبح ہے عالم تمام روشن ہے
تیرے نظارہ سے ہو جاتی ہے کیا خاطر جمع　　　چھوڑ دیتا ہے پریشاں نظری آئینہ
جنوں پسند ہوا ہے مجھے ببولوں کی　　　عجب بہار ہے ان زرد زرد پھولوں کی
دل کو خوش آتی نہیں صحرا کی بولیں پر خار　　　اب کسی سرو گل اندام سے کچھ کام نہیں
تمام عمر یونہی ہو گئی بسر اپنی　　　شب فراق گئی روز انتظار آیا
زاہد وہ بادہ کش ہوں کہ مانگوں اگر دعا　　　اٹھیں ابھی شراب سے بادل بھرے ہوئے
آئی جاتی ہے جا بجا بدلی　　　ساقیا جلد آ ہوا بدلی
آب حیواں پیوں بجائے شراب　　　ایسی اے خضر مجھ کو پیاس نہیں

چلا عدم سے میں جبراً تو بول اٹھی تقدیر — بلا میں پڑنے کو کچھ اختیار دیتا جا
تمام صفحۂ عالم ہے ایک ہی صفحہ — سرِ کتاب کا یہ اک ورق تمام نہیں
عشق سے کس کے دل کو لاگ نہیں — کون سا گھر ہے جس میں آگ نہیں

ایسے اشعار کہنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ یہ وہ اشعار ہیں جنھیں میرؔ، غالبؔ اور اقبالؔ بھی اپنے مجموعے میں شامل کرنا باعثِ فخر سمجھتے۔ ناسخؔ اگر چاہتا تو ایسے اشعار کی ایک بہت بڑی تعداد کہہ ڈالتا لیکن وہ آیا تھا زبان کو سنوارنے لیکن وہ صرف زبان کا ہو کر رہ گیا اور شاعری بھول گیا۔

ایک پروفیسر اقتصادیات کی شاعر بیوی

مزاحیہ ڈرامہ

نیاز فتحپوری

افراد :-

عاقل :- معاشیات کے پروفیسر۔ شعر و موسیقی سے بیگانہ

ثریا :- پروفیسر صاحب کی جدید تعلیم یافتہ بیوی۔ شاعری کی دلدادہ۔

گلشن :- گھر کی ضعیف خادمہ۔

اختر :- پروفیسر صاحب کے دوست۔

عاقل :- "گلشن۔ گلشن !"

گلشن :- (دور کی آواز سے) حاضر ہوئی سرکار۔ (دروازہ کھول کر اندر آتی ہے)

عاقل :- کیا تم کچھ کام کر رہی تھیں، گلشن !

گلشن :- ہاں۔ میاں۔ گوشت بھون رہی تھی۔

عاقل :- بیگم کہاں ہیں ؟

گلشن :- وہیں باورچی خانہ میں ہیں۔

عاقل :- کیا کر رہی ہیں ؟

گلشن :- کچھ لکھ رہی ہیں۔

عاقل :- اور گنگنا بھی رہی ہیں۔ کیوں ؟

گلشن :- (دبی زبان سے) ہاں میاں۔ کبھی کبھی گنگنانے بھی لگتی ہیں۔

عاقل :- شعر کہہ رہی ہونگی۔ وہ تو میں جانتا ہوں۔ ہمیشہ کام ہی کے وقت اُن پر شاعری کا دورہ پڑ جاتا ہے۔ خیر ذرا خیال رکھنا اختر صاحب بھی کھانے میں۔"

(دور سے گلشن گلشن کی آواز سُنائی دیتی ہے اور گلشن واپس جاتی ہے)

وہی آواز :- کمبخت مر گئی جاکر، جب دیکھو کام ہی کے وقت غائب ہو جاتی ہے۔ (دروازہ کھلنے کی آواز)

عاقل :- (بلند آواز سے) بیگم ! ذرا اِدھر آؤ۔

ثریا :- (غصہ کے لہجہ میں) کیوں کیا کہتے ہو ؟

عاقل :- (نرمی سے) یہ گلشن پر اتنا عتاب کیوں ؟ خیریت تو ہے۔

ثریا :۔ (تیز غصّہ کی آواز سے) گوشت جل کر کوئلہ ہوگیا۔ خدا جانے دیگچی بھونتے بھونتے کہاں غائب ہوگئی۔ اب میں اپنا سر کھلاؤں گی۔
عاقل :۔ (نرمی سے) مگر تم بھی تو وہیں باورچی خانہ میں تھیں ؟
ثریا :۔ (برہمی کے تیز لہجہ میں) تھی، مگر اس کا یہ مطلب تو نہیں کہ میں ہر وقت چولھے میں سر ڈالے بیٹھی رہوں۔
عاقل :۔ (نرم مگر طنزیہ لہجہ میں) مگر بیگم یہ تو کوئی بات نہیں، تمہاری شاعری سلامت چاہیئے۔ گوشت جلتا ہی رہے گا۔ روٹیاں جھلستی ہی رہینگی اس میں بگڑنے کی کونسی بات ہے ؟
ثریا :۔ (بگڑ کر) میں پوچھتی ہوں کہ تمہیں میرے لکھنے پڑھنے سے کیوں بیر ہے۔ تم اگر یہ چاہتے ہو کہ میں بھی تمہاری طرح ہر وقت اس فکر میں مبتلا رہوں کہ غلّہ کا بھاؤ کیا ہے، کپڑے کا نرخ کیا ہے۔ کتنا سونا یہاں سے باہر جاتا ہے اور کتنی شکر جاوا سے یہاں آتی ہے، تو میں صاف کہے دیتی ہوں کہ یہ میرے بس کی بات نہیں، میں تمہارے کام میں حارج تو نہیں، تمہیں میرا مشغلہ کیوں بُرا معلوم ہو۔ خوب !
(اسی وقت باہر سے گلشن گلشن کی آواز آتی ہے)
عاقل :۔ (غصّہ کے انداز میں) دیکھو اختر آگئے ہیں۔ میں باہر جاتا ہوں۔ کھانا بازار سے آجائے گا۔ آپ جائیے، شعر کہیئے۔
(ثریا تنک کر چلی جاتی ہے)

(۲)

اختر :۔ خیریت تو ہے۔ اندر کیا کر رہے تھے آپ ؟
عاقل :۔ (گرم لہجہ میں) کر کیا خاک رہا تھا۔ اب تو بیگم کی شاعری میری برداشت سے باہر ہوتی جاتی ہے۔
اختر :۔ (ہنس کر) شاعری کرتی ہیں تو کرنے دو، تمہارا اس میں کیا نقصان ہے ؟
عاقل :۔ ہونہہ ! تمہیں کیا خبر ان کے ایک ایک شعر کی کتنی قیمت مجھے ادا کرنی پڑتی ہے۔ آج ہی انہوں نے ایک شعر کہا لیکن اُس وقت جب گوشت جل کر خاک سیاہ ہوگیا۔ پرسوں بھی خیر سے ایک شعر فرمایا تھا، لیکن جب بلی سارا دودھ پی چکی تھی۔ کل ہی کی بات ہے کہ بندر آنکے پاس سے میری شیروانی لے گیا اور جب وہ تار تار ہوگئی تو ادھر ایک شعر پورا ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ مشق سخن چند دن اور جاری رہی تو ہوگیا !
اختر :۔ (قہقہہ لگاتے ہوئے) بھئی بُرا نہ مانو تو کچھ کہوں، بات یہ ہے کہ اس میں کچھ قصور تمہارا بھی ہے "
عاقل :۔ میرا۔ میرا کیا قصور ہے۔
اختر :۔ یہی کہ تم ان کے ذوق کا خیال نہیں رکھتے، اگر کبھی کبھی تم بھی شاعری سے دلچسپی لے لیا کرو تو کیا حرج ہے۔
عاقل :۔ عجیب باتیں کرتے ہو، جب ایک چیز سے مجھے لگاؤ ہی نہیں تو کیا خاک دلچسپی لے سکتا ہوں۔
اختر :۔ تاہم محض ان کی دلدہی کے لئے اگر مصنوعی طور پر اس کا اظہار کرتے ہو تو کیا نقصان ہے۔
عاقل :۔ (کچھ سوچ کر) اچھا بھائی، یہ بھی کر دیکھوں گا۔

(۳)

(ایک ہفتہ بعد۔ ثریا بیگم تخت پر بیٹھی ہوئی چھالیہ کتر رہی ہیں، عاقل ایک کتاب ہاتھ میں لئے اندر داخل ہوتے ہیں)
عاقل :۔ (ہنستے ہوئے) بیگم، لو، تمہارے لئے ایک عجیب چیز لایا ہوں۔ غالب کا دیوان! جرمنی کا چھپا ہوا۔ دیکھو کتنا خوشنما ہے۔
(تھوڑے وقفے کے بعد۔ ورق اُلٹنے کی آواز)
ثریا :۔ واقعی بڑا خوشنما ہے۔

عاقل:۔ غالب اس میں شک نہیں بڑا اچھا شاعر تھا۔ اور اس کا یہ شعر تو مجھے بہت پسند ہے:۔

جیت اس چارگرہ کپڑے کی قیمت غالب		جس کی قسمت میں ہو عاشق کا گریباں ہونا

یقیناً چارگرہ کپڑے کی بھی ایک قیمت ہوتی ہے اور اس کے ضایع ہونے کا خیال ہر ذی شعور انسان کو ہونا چاہئے۔ کیوں، بیگم کیا خیال ہے تمہارا اس شعر کی بابت۔ کتنا اچھا ہے"

ثریا:۔ ہوگا، مجھے کیا معلوم۔

عاقل:۔ ہوگا! اس کے کیا معنی۔ کیا تمہیں شاعری سے دلچسپی نہیں رہی"

ثریا:۔ جی نہیں۔

عاقل:۔ (حیرت سے) اور یہ جو دو گھنٹے سر کھپا کر میں نے غالب کے اسی شعر کے جواب میں غزل کہی ہے، اسے کون سنے گا؟

ثریا:۔ (ہنستے ہوئے) آپ اور غزل کیا کہنا؟

عاقل:۔ ہائیں، تم مذاق سمجھتی ہو، لو سنو۔ میری پہلی کوشش ہے لیکن شاید اتنی بری نہیں۔ پہلا شعر، پہلے شعر کو مطلع ہی کہتے ہیں نا! اچھا تو مطلع سنو۔

ہم نہیں وہ جنھیں آتا ہے پریشاں ہونا		مفت میں بیٹھے بٹھائے یونہی حیراں ہونا

ثریا (ہنسی ضبط کرتے ہوئے) سبحان اللہ۔ کیا کہنا۔

عاقل:۔ اچھا دوسرا شعر اسی سلسلہ کا ہے

کفِ افسوس کا ملنا کسے کہتے ہیں جناب		نام کس چیز کا ہے سر بگریباں ہونا

ثریا:۔ تو یوں کہئے کہ آپ نے نظم مسلسل تحریر فرمائی ہے۔

عاقل:۔ اسے نظم مسلسل کہتے ہیں؟ اچھا تو آج ہی سن لو، کل غزل بھی ہو جائے گی۔ تیسرا شعر اور بھی ہوا ہے جسمیں میرا نام بھی ہے۔

تم وہاں کیوں گئے بیکار اے عاقل		کس نے تم سے کہا وہاں جا کر پابجولاں ہونا

(ثریا بے اختیار ہنسنے لگتی ہے)

عاقل:۔ کیوں اس میں ہنسی کی کیا بات ہے۔

ثریا:۔ آپ کا مقطع تو تقطیع سے بالکل گرگیا۔

عاقل:۔ تقطیع سے گرگیا۔ یہ کیا؟ لیکن گرجانے دو۔ اس میں حرج ہی کیا ہے۔ بیس دفعہ تم سے نہیں دیگچی چولھے میں گرگئی۔ شعر تقطیع سے گرا تو کوئی نقصان نہیں ہوا، اور تم نے ہر مرتبہ دیگچی گراکر کم از کم دو روپیہ کی چوٹ دی۔

ثریا:۔ (بگڑ کر) دیکھو پھر تم نے وہی طعن و تشنیع کی باتیں شروع کر دیں؟

عاقل (نرمی سے) بگڑو نہیں دیکھو اب میں شعر کہنے لگا ہوں۔ اور ہاں بیگم یہ جو غالب نے لکھا ہے کہ ــــ "در و دیوار سے ٹپکے ہے بیاباں ہونا" یہ بات بالکل میری سمجھ میں نہیں آئی۔ بیاباں کیا کوئی پانی ہے جو ٹپک سکتا ہے۔ آخر اس کا مطلب کیا ہے؟

ثریا:۔ "کیوں مجھے بناتے ہیں آپ! میں اور آپ جیسے قابل شخص کو کچھ سمجھاؤں؟

عاقل:۔ "لاحول ولاقوۃ، شعر کو قابلیت سے کیا واسطہ؟ لغت کی کتاب دیکھ کر چند الفاظ لکھ لئے۔ اور پھر انہیں جوڑ دیا اور کوئی مہمل سی بات کہہ دی، چلئے شعر ہوگیا"

ثریا:۔ بجا ہے، شعر کہنے کی یہ ترکیب آج ہی مجھے معلوم ہوئی۔ میں یونہی سمجھا کرتی تھی کہ شعر کا تعلق فنون لطیفہ سے ہے اور وہی شخص شاعر ہو سکتا ہے

جو قدرت کی طرف سے اس کا ذوق لے کر آیا ہو ۔۔۔"

عاقل (بات کاٹ کر) شعر فنِ لطیف ہو یا فنِ کثیف مجھے اس سے بحث نہیں' دیکھنا یہ ہے کہ اس سے دنیا کو کیا فائدہ پہنچتا ہے۔ زمانہ کی حالت تو یہ ہے کہ پیوند لگے ہوئے کپڑے بھی میسر آجائیں تو گویا بڑی بات ہے اور اُدھر جب دیکھئے دامن کا چاک گریباں تک پہنچ گیا ہے۔ کوئی پوچھے کہ ان دھجیوں کا کیا بنے گا اور ایسی فضول تعلیم کا اثر ملک کے اقتصادیات پر کتنا خراب پڑے گا۔ لیکن خیر یہ بات تو جھگڑے کی ہے۔ یہ بتاؤ کہ میری غزل کیسی رہی ؟

ثریا :۔ کیا کہنا جواب نہیں۔ غالب کی روح تڑپ گئی ہوگی۔

عاقل :۔ اچھا تو اب روز دو غزلیں مجھ سے لے لیا کرو۔ اب تو تمہیں شکایت نہ ہوگی کہ مجھے شاعری سے کوئی لگاؤ نہیں "

(ثریا اُٹھ کر جانے لگتی ہے)

۔۔۔ کیوں ۔۔۔ کہاں جا رہی ہو۔ ؟

ثریا :۔ کہیں جا رہی ہوں۔ آپ کو کیا۔ آپ تو کپڑے پہنئے اور کالج جائیے۔

(۴)

(شام کا وقت۔ ثریا بیگم تخت پر بیٹھی ہوئی تلاوت قرآن میں مصروف ہیں۔ عاقل اندر آتا ہے)

عاقل :۔ ہائیں! ابھی تک فارغ نہیں ہوئیں۔ کیا آج پورا کلام اللہ ختم کرنے کا ارادہ ہے "

(ہونہہ کی آواز۔ اور ۔۔۔ پھر تلاوت کلام مجید)

عاقل :۔ اجی' بولو تو سہی۔ یہ وظیفہ کبھی ختم بھی ہوگا یا نہیں' مجھے غزلیں سنانا ہیں اور آپ خدا سے لو لگائے بیٹھی ہیں "

ثریا :۔ (غصہ ہو کر) لاحول ولا۔ ناک میں دم ہے۔ اس گھر میں اب نماز روزہ بھی دشوار ہو گیا ہے "

عاقل :۔ (نرمی سے) میں پوچھنا چاہتا ہوں کہ یہ جو دَورہ آپ پر پڑا ہے' کبھی ختم بھی ہوگا یا نہیں "

ثریا :۔ (بگڑ کر) توبہ کرو' توبہ۔ نماز روزہ کیا کوئی بیماری ہے جس کا دورہ پڑتا ہے۔ آپ کے یہاں مذہب کے ساتھ یہی سلوک کیا جاتا ہے "

عاقل :۔ مذہب کے ساتھ کون برا سلوک کرتا ہے۔ نماز روزہ میرا ایمان ہے اور شاید غالب کا بھی تھا۔ لیکن میں تو یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ اس وقت تک تو تم نے بھول کر بھی کوئی سجدہ نہ کیا تھا۔ اب اس کا خیال آیا سو کیوں ؟ اور وہ بھی اس زور شور سے کہ جب دیکھئے سفید چادر میں لپٹی ہوئی تیمم کا تودہ بنی بیٹھی ہیں "

ثریا :۔ چلو ہٹو' مجھے ایسی باتیں اچھی نہیں معلوم ہوتیں' اللہ رسول سے مذاق مجھے پسند نہیں۔

عاقل :۔ مذاق۔ مذاق کیسا ؟ میں تمہیں نماز پڑھنے سے نہیں روکتا۔ تلاوت قرآن سے باز نہیں رکھتا۔ لیکن ہر بات کی ایک حد ہوا کرتی ہے۔ چھوڑی تو اس طرح کہ بھولے سے بھی کبھی خدا کو یاد نہ کیا اور اب جو عبادت پر آئیں تو اس شان سے کہ گھر کو مسجد بنا دیا "

ثریا :۔ (تنک کر) خیر ہوگا۔ کسی کو کیا۔ میں نماز نہیں پڑھتی تھی تو خدا کا گناہ کرتی تھی۔ اور اب پڑھتی ہوں تو اپنے لئے۔ آپ کا اس میں کیا بگڑا!

عاقل :۔ میرا ہرج یہ ہے کہ جس دن سے تم نے نماز شروع کی ہے۔ صرف دو غزلیں ہو کر رہ گئی ہیں۔ اور مجھے اس مہینے میں پورا دیوان پورا کرنا ہے۔ آخر یہ کام کیسے چلے گا۔

ثریا :۔ آپ غزلیں کہے جائیے' مجھے سنانے کی ضرورت ہی کیا ہے "

عاقل :۔ اور تم برابر اسی طرح رات دن نمازیں پڑھتی رہوگی اکتاؤ گی نہیں ؟ "

ثریا:۔ نہیں مانوں گی۔

عاقل:۔ بہتر ہے۔ (چلا جاتا ہے)

(۵)

(مرغ کے بانگ دینے کی آواز۔ قدموں کی چاپ)

ثریا:۔ (بلند آواز سے) گلشن۔ گلشن!

گلشن (دور سے) حاضر ہوئی بیوی۔

ثریا:۔ (برہم ہوکر) میرا مصلا کیا ہوا۔ قرآن شریف کہاں ہے؟"

گلشن:۔ بیوی مجھے کیا خبر۔ آپ نے جہاں رکھا ہوگا وہیں ہوگا۔

ثریا:۔ (تیز آواز سے) تخت کے سوا اور کہاں رکھتی ہوں' یہیں جانماز تھی' یہیں کلام مجید تھا' اسی جگہ دلائل الخیرات تھی۔ تسبیح تھی۔ رحل بھی اور اب کسی ایک چیز کا پتہ نہیں ہے۔ یہ کیا بات ہے"

گلشن:۔ (ڈرتے ڈرتے) بیوی بندر لے گیا ہوگا۔

ثریا:۔ (طعن سے) اور مصلا پر بیٹھا ہوا کلام مجید بھی پڑھ رہا ہوگا۔ نامعقول کہیں کی۔ جلد ڈھونڈھ کے لا۔ وقت جا رہا ہے۔

(دروازہ کھلنے کی آواز)

عاقل:۔ بیگم گلشن پر کیوں خفا ہو رہی ہو۔ مجھ سے پوچھو' لو۔ یہ ہے تمہارا تمام عاشور خانہ میری بغل میں' مگر خدا کے لئے یہ تو بتا دو کہ یہ ملّہ کتنے دنوں کا ہے تاکہ میں اتنے زمانہ کے لئے کہیں اور کا لائنہ کر کے نکل جاؤں"

ثریا:۔ (بے اختیارانہ ہنس کر) خفا تو نہ ہوگے۔ اگر سچ کہدوں"

عاقل:۔ یہ لو تمہاری جانماز' تسبیح' اور قرآن سر پر رکھ کر کہتا ہوں کہ خفا نہ ہوں گا"

ثریا:۔ اچھا تو وعدہ کیجئے کہ آیندہ آپ کبھی کوئی شعر نہ کہیں گے۔

عاقل:۔ (سنجیدگی سے) کیوں' کیا تمہیں میری شاعری سے تکلیف پہنچتی ہے۔؟

ثریا:۔ تکلیف سی تکلیف! کلیجہ بیپ ہوکر رہ گیا ہے۔

عاقل:۔ تمہیں تکلیف ہوتی ہے تو جانے دو میں نے تو صرف تمہیں خوش رکھنے کے لئے شاعری شروع کی تھی۔ تم پسند نہیں کرتیں تو کیا میرا سر پھرا ہوا ہے کہ اپنا وقت خواہ مخواہ ان مہمل باتوں میں ضائع کروں"

ثریا:۔ ہاں' میری خوشی ہو چکی۔ اب میری مرضی یہی ہے کہ آپ اس سے توبہ کرلیں۔

عاقل:۔ اچھا میں توبہ کرتا ہوں۔ لیکن تم بھی توبہ کرو کہ اب ...."

ثریا:۔ خدا تمہیں شرمائے۔ نماز سے توبہ کراتے ہو' جس نے تم سے شاعری کی لت چھڑوائی"

عاقل:۔ اور تم شاعری سے توبہ کرائی ہو' جس نے تمہیں نماز کی عادت ڈلوائی۔!"

(جنگ)

احمد رفاعی

فضل الحسن شفقت ۱۴ فروری ۱۹۱۴ء کو ڈیرہ غازی خاں میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم کے حصول کی غرض سے ۱۹۲۲ء کے اوائل میں مدرسہ یون گونامی ایک امدادی اسکول میں داخل ہوئے۔ مولوی پیر بخش اس اسکول کے مدرس تھے جن کی نگرانی میں قریب چار سال اس مدرسے میں زیر تعلیم رہے اس کے بعد ۱۹۲۶ء میں آرٹ اسکول میں پانچویں جماعت میں داخلہ لیا جہاں تعلیم کے ساتھ ساتھ اور دوسرے کام مثلاً خراد، ڈرائنگ وغیرہ بھی سیکھتے تھے، علاؤالدین صاحب اسکول کے ہیڈ ماسٹر تھے، ایک دوسرے صاحب ماسٹر عبدالواحد صاحب اردو کے مدرس تھے اور ایک ہندو استاد ماسٹر کنھیا لال حساب وغیرہ کرایا کرتے تھے۔ لیکن شفقت کا رجحان پڑھائی کی طرف مطلق نہ تھا۔ اسکول چھوڑنے کی دھن اور کھیل کود کا ذوق پڑھائی میں برابر مانع آتا رہا نتیجہ کے طور پر متواتر دو سال تک مڈل میں فیل ہوتے رہے بالآخر ۱۹۳۰ء میں اسکول چھوڑ دینا پڑا، قریب ایک سال تک فارغ بیٹھے رہے لیکن، کچھ عرصہ بعد والد کی سفارش سے والد نے گورنمنٹ ہائی اسکول میں داخل کرادیا یہ ۱۹۳۱ء کا واقعہ ہے۔

شفقت چونکہ اکلوتی اولاد تھے لہٰذا والدین کو ان سے خاص طور پر انسیت تھی، والدہ کا تو یہ حال تھا کہ رات کے اوقات میں جب تک شفقت مٹی کا دیا سامنے رکھے پڑھائی میں مشغول رہتے وہ محبت مادری کے تحت برابر ان کے قریب بیٹھی رہتیں، مذہبی شغف گو ان کے والد کے مقابلہ میں نسبتاً کم تھا لیکن نیک سیرتی میں اپنی مثال آپ تھیں۔ یکم اپریل ۱۹۳۴ء کو ڈیرہ غازی خاں میں انتقال فرمایا۔

اسی زمانے سے خوبیٔ قسمت سے ندیم جعفری کی صحبت میسر آگئی جن سے یہ انگریزی کا درس بھی لیتے تھے۔ شعروشاعری کا ذوق ندیم صاحب ہی کی صحبت کا نتیجہ سمجھنا چاہیئے، ندیم صاحب ہی کی عنایت سے انھیں مختلف ادبی رسائل مثلاً نیرنگِ خیال اور ہمایوں وغیرہ پڑھنے کو ملنے لگے، بیشتر ادبی کتب بھی جو اس دور میں شفقت صاحب کے مطالعہ میں آئیں۔ ندیم صاحب ہی کی فراہم کردہ تھیں، صادق ایوبی سے بھی اسی زمانے میں مخلصانہ روابط استوار ہوئے جن کے افسانے اُن دنوں مشہور رسائل میں بالعموم شائع ہوتے رہتے تھے صادق صاحب انگریزی افسانوں کا بھی ترجمہ کرتے تھے اور گاہ گاہ شعر بھی کہتے تھے۔

چند شعر ملاحظہ ہوں۔

تیوری چڑھائی یار نے فرطِ عتاب میں ✻ یا پڑ گئی شکن ورقِ آفتاب میں
شبِ وصل کی یاد آتی ہیں سنباتیں ✻ افق پر جو رنگِ سحر دیکھتا ہوں

زمانے کی مجھ پر نگاہیں ہیں صادق　*　میں اس بیوفا کی نظر دیکھتا ہوں

— صادق صاحب کے پاس اردو رسائل و کتب کا خاصا ذخیرہ تھا، اساتذہ کے کلام سے پہلے پہل انھوں نے شفقت صاحب اور ندیم جعفری کو روشناس کرایا ورنہ اس سے پہلے انھوں نے صرف اقبال، حفیظ اور احسان دانش کا نام سنا تھا، صادق ایوبی نے انھیں فانی، حسرت، شاد، جگر اور اصغر کے ناموں اور ان کے شاعرانہ مقام سے متعارف کرایا، صادق ایوبی ہی کے ایما سے شفقت نے مولانا حسرت کے رسائل " نکاتِ سخن " وغیرہ منگائے، فانی کا دیوان "باقیاتِ فانی" بھی صادق صاحب کے یہاں نظر سے گذرا۔

شفقت صاحب کے والد سید علی صاحب ۲۰ روپیہ ماہوار کے کانسٹیبل تھے جس میں گزر اوقات ہی بمشکل ہوتی تھی لہذا شفقت خود کتابیں خریدنے کی استطاعت نہیں رکھتے تھے لیکن جب ذوق کی تشنہ سامانیاں بتدریج بڑھنے لگیں تو ایک دوست ماسٹر احمد بخش، مستری کے ماتحت ساڑھے چھ آنہ یومیہ پر ایک ماہ راج گیری کے قسم کا کوئی کام کیا کچھ پیسے جمع کئے " اور شعلۂ طور" اور کلام شاد منگوا کر مطالعہ کیا والدین ان کے اس ادبی ذوق میں حائل نہیں ہوئے بلکہ اور خوش ہوئے۔ اتفاق سے اسی زمانے میں ورناکیولر مڈل میں چھ روپیہ ماہوار وظیفہ مقرر ہو گیا جس سے تعلیمی اخراجات بخوبی پورے ہونے لگے۔

شاعری کی ابتداء ۱۹۲۲ء میں ہو گئی تھی۔ اس وقت یہ ساتویں جماعت میں زیر تعلیم تھے۔ ندیم جعفری غزلوں کی اصلاح کیا کرتے تھے اور اس بنا پر یہ ماننا ہوگا کہ ان کے ذوقِ شعری کی نشو و نما میں ندیم جعفری کا بڑا گہرا دخل رہا ہے، اس معاملے میں صادق ایوبی کے مخلصانہ مشوروں کو بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ ۱۹۳۳ء میں شفقت صاحب نے اپنی ابتدائی نظموں اور غزلوں کا ایک مختصر سا آٹھ صفحاتی مجموعہ " نغمۂ ناہید" کے نام سے شائع کیا جس کے اخراجات جو قریب تین چار روپیہ ہوتے تھے۔ چند ہم جماعت دوستوں نے پورے کئے " نغمۂ ناہید" کے دو شعر یہ ہیں۔

جب سے نگاہِ یار نے بیمار کر دیا　*　دل نے بھی کام کرنے سے انکار کر دیا

لوگوں سے پوچھتے ہیں وہ اک آہ کھینچ کر　*　جاتے ہو کس غریب کا لاشہ لئے ہوئے

— مسلسل مشق کی بدولت ۱۹۳۵ء تک کلام میں خاصا نکھار پیدا ہو گیا تھا اور اس قابل ہو گیا تھا کہ لاہور کے مشہور روزناموں "شہباز" اور "احسان" وغیرہ کے سنڈے ایڈیشنوں میں باقاعدہ چھپنے لگا اسی سن کے اواخر میں مولانا حسرت سے کلیات منگوایا اور شاگردی کے لئے استدعا بھی کی "کلیات کی قیمت تین روپیہ تھی اور شفقت صاحب کے پاس صرف دو روپیہ تھے لہذا انھوں نے مولانا کو لکھا کہ میں ایک طالب علم ہوں اور میرے پاس صرف دو روپیہ ہیں جو میں نے بڑی مشکل سے پس انداز کئے ہیں اگر آپ اس قیمت میں اپنا کلیات مرحمت فرما سکیں تو بذریعہ وی پی بھجوا دیں، مولانا نے کلیات تو بھجوا دیا لیکن شاگرد بنانے سے معذوری کا اظہار کیا البتہ خط کے ساتھ جو دو غزلیں بھیجی تھیں ان میں دو جگہ لفظ " تنزع " غلط استعمال کیا تھا جس کی انھوں نے تصحیح کر دی اور لکھا کہ باقی غزل کی اصلاح سے معذور ہوں، مولانا کے اس انکار سے شفقت صاحب نے یہ اندازہ لگایا

کہ دراصل میری اسی کاہلی کی وجہ ہی سے مولانا کو میرے شاگرد بنانے میں تامل ہے چنانچہ اس واقعہ کے بعد مشقِ سخن اور تیز کر دی گئی اور کلیاتِ حسرت کے ساتھ ساتھ اساتذہ کے دواوین کا بھی بغور مطالعہ شروع کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رفتہ رفتہ کلام میں زیادہ سے زیادہ نکھار پیدا ہوتا چلا گیا۔ یہ مطالعہ ۱۹۳۶ء کے اواخر تک جاری رہا تھا ۱۹۳۷ء میں مولانا کو پھر چند غزلیں بھیجیں اور شاگردی کے لئے درخواست کی۔ مولانا نے چند غزلیں اصلاح کر کے واپس بھیج دیں جو انھوں نے لاہور کے اخبارات "شہباز" اور "احسان" وغیرہ میں شائع کرا دیں۔ لیکن استادی شاگردی کا اس بار بھی کوئی ذکر نہیں آیا۔ ۱۹۳۸ء میں پھر کچھ غزلیں بغرض اصلاح ارسال کی گئیں جن کے جواب میں مولانا نے لکھا کہ اب تمھارے کلام میں بظاہر خامی نظر نہیں آتی لیکن ترقی کی بہت کچھ گنجائش موجود ہے مشقِ سخن جاری رکھیں اور جس وقت اپنا کلام بصورتِ دیوان ترتیب دے لیں مجھے بھیج دیجئے گا میں اس پر سرسری نظر ڈال کر جہاں کہیں کوئی خامی ہوگی اصلاح کر دوں گا۔ اسی زمانے میں پہلی بار شفقت کی دو غزلوں کے کچھ منتخب اشعار انھوں نے اپنے رسالہ "اردوئے معلیٰ" شمارہ بابت مئی جون ۱۹۳۸ء میں شائع کئے۔ جو درج ذیل ہیں۔

نظرِ لطف و کرم آپ سے ڈالی نہ گئی	ہم فقیرانِ محبت کی دعا لی نہ گئی
کچھ عجب چیز ہے آدابِ محبت کا لحاظ	ان سے مل کر بھی ہوسِ دل کی نکالی نہ گئی
نہ چھٹا حسنِ جنوں خیز کا لپکا نہ چھٹ	نہ گئی دل کی پراگندہ خیالی نہ گئی

دوسری غزل سے۔

یاد جب ان کی شریکِ درد و غم ہوتی گئی	خود بخود سب ہجر کی تکلیف کم ہوتی گئی
جس قدر بڑھتا گیا اس حسنِ رنگیں کا خیال	خاطرِ آزادِ بے پروائے غم ہوتی گئی
کاظمی ہم زندگی میں شعر کیا کہتے رہے	داستانِ درد و غم گویا رقم ہوتی رہی

— شفقت اس کے بعد بھی متواتر غزلیں بھیجتے رہے لیکن مولانا بہت ہی مصروف الشان تھے بالعموم باہر رہا کرتے تھے پھر اس زمانے میں قریب قریب ہر سال حج کے لئے جایا کرتے تھے اس لئے جواب بہت کم ملتا تھا مولانا سے شفقت صاحب کی ۱۹۳۶ء سے لے کر ۱۹۴۵ء تک خط و کتابت رہی لیکن اتنے طویل عرصے میں صرف ان دس بارہ غزلوں پر اصلاح کی جا سکی اور آٹھ مکتوبات وصول پائے جنہیں شفقت صاحب نے حرزِ جاں بنا رکھا ہے اسی نو دس سال کے عرصے میں شفقت نے مولانا کے کلام کے ساتھ ساتھ ان کی زندگی اور ان کے یومیہ دستور العمل کا مطالعہ کیا، ان کے اخلاق کی بلندی اور کردار کی پختگی کے سبب ان کے ساتھ انھیں ایک قسم کی والہانہ شیفتگی و عقیدت سی پیدا ہو گئی۔

حسرت کے کلام کی بنیاد چونکہ جذبات و واردات پر قائم تھی لہٰذا ان کے اتباع میں شفقت نے بھی واردات و جذبات کی ترجمانی کو اپنا شعار بنا لیا، ۱۹۳۹ء میں انھوں نے ایک غزل کہی جس کا مطلع ہے

بنائے دوستی غیروں نے اس کافر سے ڈالی ہے   میرے ذوقِ وفا کوشی کا اب اللہ والی ہے

یہ غزل اصلاح کی غرض سے مولانا کی خدمت میں بھیجی گئی، غزل چونکہ ایک خاص تاثر کے تحت کہی گئی تھی بنابریں اس کے کم و بیش تمام اشعار بڑے ہی اثر انگیز تھے، یہ غزل مولانا کو پسند آ گئی اور پوری کی پوری

اردوئے معلیٰ (شمارہ بابت ستمبر ۱۹۳۹ء) میں اس عنوان کے ساتھ شائع کر دی :۔

"غزل شفقت کاظمی شاگرد حسرت موہانی"

جب شفقت صاحب نے اپنے نام کے ساتھ پہلی بار شاگرد حسرت موہانی لکھا دیکھا تو عین فطری طور پر انھیں بے اندازہ مسرت ہوئی، اس خوشگوار تقریب تعلق نے سمند شوق کے لئے تازیانے کا کام کیا مشق سخن تیز سے تیز تر کر دی گئی، اب تک شفقت غزل اور نظم دونوں کہا کرتے تھے لیکن اب مولانا حسرت سے جذباتی لگاؤ کے اظہار کے بطور صرف غزل ہی کو اپنے اظہار خیال کا ذریعہ بنا لیا۔ ۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۹ء تک مشق سخن برابر جاری رہی۔ لیکن اس کے بعد کچھ ایسی پریشانیاں لاحق ہوئیں کہ یہ مشغلہ ترک ہو گیا اور مسلسل ۱۹۵۴ء تک متروک ہی رہا۔ اس پانچ سال کے عرصہ میں ایک شعر نہیں کہا البتہ اس دوران میں بھی بعض رسائل میں ان کی پہلے کی کہی ہوئی غزلیں برابر شائع ہوتی رہیں۔ لیکن جب ۱۹۵۴ء کے وسط میں اچانک اہلیہ کا انتقال ہو گیا تو ایسا معلوم ہوا گویا اس اندوہناک حادثہ کے نتیجے میں شعر و شاعری کے تمام سوتے یکبارگی ابل پڑے ہیں۔ حسرت کدہ اور نذر حسرت کی متعدد غزلوں میں جو ۱۹۵۵ء کے بعد کی تخلیقات ہیں اس حادثے کی دھمک صاف سنائی دیتی ہے، بعض بعض غزلیں تو شروع سے آخر تک ایک ہی غم انگیز احساس سے بوجھل نظر آتی ہیں۔ مثلاً۔

کوئی مونس کوئی ساتھی نہ رہا تیرے بعد — یاد آتی ہے مجھے تیری وفا تیرے بعد
اب مجھے خندۂ عشرت سے سروکار نہیں — اپنی تقدیر ہے نوحہ سرا تیرے بعد
کس سے امید رہ و رسم محبت رکھوں — کون دیتا ہے مجھے داد وفا تیرے بعد
میں نے تدبیر تو کی اپنی طرف سے لیکن — کوئی تسکین کا پہلو نہ ملا تیرے بعد
اور بھی تیز ہوئی سینہ و دل کی دھڑکن — جب کبھی میں نے ترا نام لیا تیرے بعد
تو نے چھوڑا جسے بے یار تو کچھ دور نہیں — وہ بھی ہو جلد ہم آغوش فنا تیرے بعد
بارہا جو تری صحت کو اٹھائے میں نے — ہو گئے شل وہ مرے دست دعا تیرے بعد
نہ رہا کوئی مکرر ذوق نظر کا ساماں — سونی سونی ہے زمانے کی فضا تیرے بعد
کچھ ادا ہو نہ سکا حق ترے احسانوں کا — تیرے شفقت کو ہے اقرار خطا تیرے بعد

یہ غزل ۲۴ جولائی ۱۹۵۶ء کو کہی گئی۔ اس کے کم و بیش سوا سال بعد ایک غزل اور ایسی زمین میں پھر لکھی جس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ درد و غم کی پرچھائیاں کچھ اور گہری ہو گئی ہیں۔

زندگی کا کوئی امکاں نہ رہا تیرے بعد — ہر نفس ہے یہی پیغام فنا تیرے بعد
نہ سہی اپنا مقدر جو مجھے راس نہیں — میں بھی ہوں اپنے مقدر سے خفا تیرے بعد
اب کسی سے وہ تعلق ہے نہ وہ چاہ نہ پیار — ختم ہے سلسلۂ مہر و وفا تیرے بعد
یوں مرے خانۂ دل پر ہے اداسی طاری — جیسے اس میں کوئی آیا نہ گیا تیرے بعد
اپنی محرومئ قسمت کو دعا دیتا ہوں — نہ شکایت ہے کسی سے نہ گلہ تیرے بعد
میکشو یاروں کو میرے درد کا احساس نہیں — جیسے دنیا سے اٹھی رسم وفا تیرے بعد

عیش ماضی کا تصور بھی فراموش ہوا
تجھ سے مل کر جو بآرام گزارے تھے کبھی
دل شفقت کبھی اس حال میں زندہ اب تک

مجھ پہ گزرا ہے وہ طوفان بلا تیرے بعد
یاد کرتا ہوں وہی صبح و شام تیرے بعد
سخت مجرم ہے بآئین وفا تیرے بعد

۱۹۵۵ء سے دراصل شفقت کی شاعری کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے، اس کرب خفی و جلی کے ساتھ ساتھ جس کی سطور بالا میں صراحت کی گئی ہے شفقت کے خیالات و تاثرات میں ایک اور نمایاں تغیر نظر آتا ہے، اب تک شفقت نے صرف اساتذہ قدیم اور شعرائے متوسطین کے کلام کا مطالعہ کیا تھا۔ لیکن ۱۹۵۵ء کے بعد جدید شعرا مثلاً فیض احمد ندیم قاسمی، عدم، عابد علی عابد، ناصر کاظمی اور باقی صدیقی وغیرہ کی شعری کاوشوں کو بہ نظر غائر دیکھنا شروع کر دیا، اس تمام گروہ میں فیض سے ....

وہ خصوصیت سے زیادہ متاثر نظر آتے ہیں، فیض کے کلام کی پراسراری دلکشی اور اس کے لب و لہجہ کی نرمی و شیرینی خود شفقت کی مزاجی کیفیت سے ایک گہرا علاقہ رکھتی ہے مزید برآں فیض کا سرسبز و شاداب تخیل اس کی والہانہ دلسوزی اور دردمندی اور ساتھ ساتھ اس کی شاعری کا سحرکارانہ ایجاز و اختصار بھی شفقت کو خصوصیت سے مرغوب ہے فیض کے رنگ سے متاثر ہو کر شفقت نے تخیل و بیان کی ندرت اور لطافت کی اہمیت کو محسوس کیا اور شعوری طور پر اپنے کلام میں ایک خاص قسم کا نکھار پیدا کیا جس میں قدیم و جدید دونوں رنگوں کا ایک خوشگوار امتزاج پایا جاتا ہے مثلاً۔

نہ آئے راس دیار طرب کے ہنگامے ✱ پھر آ گیا وہ مسافر نواز صحراؤ
کبھی کبھی کے تصور سے دل نہیں بھرتا ✱ میرے خیال میں آؤ تو بار بار آؤ
مجھے بھی قافلے والو ذرا خبر دینا ✱ کہیں جو منزل مقصود کا پتہ پاؤ
بڑا کٹھن ہے غم دل کا راستہ شفقت ✱ خیال یار کی لہروں سے کھیلتے جاؤ

✱

بڑھتی گئی منزلوں کی دوری
جب پوچھ رہے تھے آپ ہم کو
کچھ بس نہ چلا تیری جفا پر
دل میں تھیں کچھ ایسی حسرتیں بھی
پیش آئے نہ جانے کیا سفر میں

سوتے گئے گرد کارواں ہم
اس وقت نہ جانے تھے کہاں ہم
دیکھا کئے سوئے آسماں ہم
تجھ سے جو نہ کر سکے بیاں ہم
گھر سے تو چلے ہیں شادماں ہم

شفقت کے دو شعری مجموعوں "نغمہ حسرت" اور "حسرت کدہ" میں بیشتر دوسرے دور ہی کا کلام موجود ہے۔ قدیم غزلوں میں صرف چند شامل کی گئی ہیں۔ لیکن اس بیان سے مغالطہ نہ ہو شفقت علی الاعلان دبستان حسرت کے پیرو کار ہیں، حسرت دراصل ان شاعروں میں سے ہیں جن کی نواسنجیوں نے ایک پورے دور کو متاثر کیا ہے، ابتداً فانی حسرت ہی کے نقوش قدم پر چلنے کی سعی کرتے رہے ہیں۔ جگر نے بھی ان سے اثر قبول کیا ہے۔ جو کچھ عرصے بعد

ان دونوں حضرات نے اپنا اپنا مخصوص رنگ پیدا کر لیا۔ فانی اور جگر کے علاوہ اس دور کے اور دوسرے شعرا نے بھی حسرت کا پیارا اسلوب اپنانے کی کوشش کی ہے جن میں جلیل قدوائی اور شفقت کاظمی سر فہرست ہیں، شفقت کے متعلق ایک نقاد کی رائے ہے "

"شفقت مشرقی پاکستان میں دبستان حسرت کی تنہا یادگار ہیں اور اتباع کی اس منزل پر پہنچ چکے ہیں جہاں پیر و مرشد میں امتیاز باقی نہیں رہتا مختلف رسائل و جرائد کے مدیران نے شفقت کی غزلوں کو بار بار رنگ حسرت کے عنوان سے شائع کیا ہے، اور اس میں شک و شبہ کی گنجائش بھی نہیں کہ شفقت نے شعوری طور پر اپنے استاد کا اسلوب اپنانے کی کوشش کی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے جب ہم ان کے کلام کا تجزیہ کرتے ہیں تو ماننا پڑتا ہے کہ اپنی اس کوشش میں وہ بڑی حد تک کامیاب ہیں مثلاً ان کی یہ غزل ملاحظہ فرمایئے جس میں حسرت کا رنگ کتنے بھرپور انداز میں جلوہ گر ہے۔

کیا کیا نہ دل زار پہ لائے گی بتا ہی * اے حسن جفاکار تیرا نیم نگاہی
خود مسند نہ ہو جس سے ترا حسن دلآرا * وہ بات کبھی اہل محبت نے نہ چاہی
خود ہم کو ہوئی ترک تمنا پہ ندامت * دیکھی نہ گئی آپ کی افسردہ نگاہی
اتنا بھی وہ غافل نہ ہو انجام ستم سے * لائے گی اثر شوق کی ناکردہ گناہی
آیا نہ کسی کام ہیرا حسن تصور * ٹالے نہ ٹلی شام جدائی کی سیاہی
آئین وفا سے کہیں بیزار نہ کر دے * شفقت کو تیرے حسن کی بیگانہ نگاہی

*

دل جنت سیر ہے عرض وفا کے بعد * جیسے وہ کچھ کہیں گے میری التجا کے بعد
مضطر ہوا دل اور بھی ترک وفا کے بعد * پھر ابتدائے شوق ہوئی انتہا کے بعد
شوق اہلِ نصیب کی تسکین ہو چکی * ظاہر التفات ہے نا حق جفا کے بعد
لازم ہے انکشافِ محبت میں احتیاط * آئے ہیں راہ پر وہ بڑی التجا کے بعد
احباب خیر خواہ کی شفقت نصیحتیں * مجھ کو قبول ہیں مگر ان کی رضا کے بعد

*

— حسرت سے یہ وابستگی صرف کلام کی ہم رنگی و ہم آہنگی تک ہی محدود نہیں بلکہ اس کی ایک نوعیت بالواسطہ سی بھی ہے، شفقت جہاں حسرت کی رنگین نگاریوں سے مسحور ہیں وہاں وہ ان کی شخصی خصوصیات کے پرستار بھی ہیں۔ حسرت کی شان استغنا ان کے کردار کی پختگی و عظمت، ان کی بے باکی، بے نیازی اور صداقت شعاری سے بہت زیادہ متاثر ہوئے ہیں وہ خود کہتے ہیں کہ میں نے حسرت کی شاگردی صرف شعر و سخن کے میدان میں اختیار نہیں کی ہے بلکہ ہر شعبہ میں انھیں کو مشعل راہ بنانے کی عملی کوشش کی ہے اس بیان کو شفقت کی خوش فہمی پر محمول نہیں کیا جا سکتا، ان کے واقف کار اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہیں کہ وہ اپنی سیرت و افتاد طبع کے اعتبار سے بڑی حد تک حسرت کا عکس جمیل نظر آتے ہیں ذہن و مزاج کی یہ ہم آہنگی ایک

اعتبار سے کچھ نفسیاتی پہلو لئے ہوتے ہے، اس معاملے میں ان عوامل و اسباب کو یقیناً ایک دخل ہے جو وراثتاً منتقل ہو کر ایک راسخ شکل اختیار کر گئے ہیں، بات یہ ہے کہ حسرت کی سیرت و شخصیت تو دراصل ایک آئینہ تھی جس میں شفقت نے غالباً پہلی بار اپنے اصل خدوخال کا مشاہدہ کیا اور اپنے آپ سے متعارف ہوتے، اس ضمن میں اگر ہم شفقت کے خاندانی پس منظر کا جائزہ لیں تو اس رائے کے اعتراف میں مضائقہ نہ رہے گا۔ شفقت کے والد سید علی[1] باوجودیکہ بیس روپیہ ماہوار پاتے تھے لیکن اپنی فطرت کے اعتبار سے ایک قلندر صفت انسان تھے تعلیم معمولی تھی خود شاعر نہیں تھے لیکن مذہبی شغف گہرا تھا۔ جناب حسینؓ کے خاص طور پر معتقد تھے۔ مجالس بھی خوب پڑھتے تھے اور ایسے مواقع پر شفقت کی موجودگی خصوصیت سے ضروری سمجھتے تھے۔ غالباً یہ محبت پدری کے سبب سے تھا۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا کہ غیر حاضری کی صورت میں ان کی باقاعدہ تلاش کروائی جاتی سید علی پیشہ ور مجلس خواں نہیں تھے۔ لیکن مجالس پڑھنے اور سننے کا ذوق جنوں کی حد تک پہنچا ہوا تھا اس ذوق کی آسودگی کی خاطر۔ ڈیرہ اسمٰعیل خاں، بہاولپور، ملتان، اور خانیوال جیسے دور دراز مقامات کا پیدل سفر اختیار کرتے تھے۔ سفر خرچ کے طور پر دو چار روپیہ کافی ہوتے تھے، مرحوم باوجودیکہ کانسٹبل تھے لیکن سپاہیانہ خو بو بالکل نہیں تھے۔ یہاں تک ڈیوٹی کے اوقات کے علاوہ سرکاری وردی پہننا بھی عار سمجھتے تھے۔ زندگی یکسر فقیرانہ تھی ائمہ سے بے پناہ محبت تھی اور انھیں کے نقوش قدم پر چلنے کی تلقین کیا کرتے تھے، خصوصاً ایثار کی خصوصیات انھیں والدہ کی جانب سے ورثہ میں ملی ہیں شفقت کے اس خاندانی ماحول نے ان کے ذہن و مزاج کی نفسیاتی تشکیل میں یقیناً ایک خاص رول ادا کیا ہے، اسی بنا پر حسرت کے ساتھ انکی یہ والہانہ وابستگی براہ راست ان کی خاندانی تربیت و پرداخت کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے، ان کا یہ دھیما دھیما اور ورد کی سالب و لہجہ ایک خاص قسم کا وضعدارانہ رکھ رکھاؤ اور بے نیازانہ شان جو انھیں حسرت سے قریب تر کئے ہوئے ہے محض اتفاقی چیز نہیں ہے بلکہ اس کی تہہ میں ان کے خاندانی اقدار نے خاص طور پر معاونت کی ہے جن سے شفقت کو کسی حال میں مفر نہیں تھا۔

ہم اپنی وفا کی لاج رکھ لیں
گلہ نہیں جو کسی نے مٹا دیا ہم کو
غم حیات کا شکوہ کسی سے کیا کرتے
ناکامیوں نے ساتھ نہ چھوڑا تو کیا ہوا

دنیا تو ہے بے اصول بیدار
بقدر جرم تمنا ملی سزا ہم کو
جو تھا نصیب میں شفقت وہی ملا ہم کو
شفقت کسی شوق میں یوں بھی گزر گئی

---- لیکن بایں ہمہ شفقت اپنی افتاد و طبع کے اعتبار سے بالکل حسرت ہی نہیں ہیں، ان کے کلام میں وہ تنوع بھی نہیں جو حسرت کے یہاں موجود ہے اور جس کے سبب انھیں اپنا کلام مختلف خانوں میں تقسیم کرنے

[1] سید علی صاحب کی پیدائش تقریباً ۱۸۹۶ء میں ڈیرہ غازی خاں میں ہوئی اور یہیں ۱۴ اپریل ۱۹۳۶ء کو وفات پائی، والدہ سیدہ بخت بی بی کا سال وفات ۱۹۳۴ء ہے۔

کی ضرورت پیش آئی، شفقت کی زندگی بھی ایک خاص ڈگر پر بہتی رہی ہے انھوں نے زندگی کے وہ نشیب و فراز بھی نہیں دیکھے جن سے حسرت کو تمام عمر نباہ کرنا پڑا ہے حسرت کا ہر مشاہدہ ایک ذاتی اور عملی تجربہ کی سی حیثیت رکھتا ہے یہی سبب ہے کہ ان کے یہاں محبت کی نوبہ نو کیفیات کا بڑا بھرپور تجزیہ ملتا ہے، اس کے برخلاف شفقت نے بیشتر مطالعہ و اکتساب پر اکتفا کیا ہے، جس کی بنا پر ان کے یہاں ایک قسم کی یکسانی کا احساس ہوتا ہے، ان کے کلام کا ارتقا اسلوب و انداز بیان کے اعتبار سے تو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس کے معنوی آہنگ کو نظر میں رکھا جائے تو اس کے محدود اور کچھ مخصوص دائروں میں محصور ہونے کا شدید احساس ہونے لگتا ہے، شفقت کا مطالعہ بھی حسرت کی طرح بہت گہرا اور پھیلا ہوا نہیں ہے، زندگی کا وہ اٹھان، وہ طنطنہ اور وہ ہماہمی جو حسرت کے یہاں اُجاگر ہے شفقت کے یہاں اس کا عشر عشیر بھی نہیں ملتا، حسرت کے یہاں سیاست کی چھوٹ اور سماجی افکار و خیالات کی مدھم پرچھائیاں بھی مل جاتی ہیں اور اس کے متوسط طبقے کی روایتی اقدار کی عکاسی بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن شفقت کے یہاں اس نوع کا کوئی شعور موجود نہیں، حسرت کو زندگی نے بہت کچھ دینا چاہا لیکن وہ اسے ٹھکراتے ہوئے بے نیازانہ بلکہ مستانہ اور قلندرانہ آن بان کے ساتھ آگے بڑھ گئے، اس کے برخلاف شفقت نے اگر زندگی سے بھی کچھ لینا چاہا تو وہ انھیں میسر نہ آسکا یہی سبب ہے کہ ان کے بے نیازانہ انداز میں فطرتِ انسانی کی ان نفسیاتی تاویلات کا ابھار بھی ملتا ہے جو تشنۂ تکمیل آرزوؤں کی زخم رسیدہ کسک کو مندمل و متوازن کرنے کا دوسرا نام ہے۔ مثلاً۔

ہم کو لینا تھا کیا زمانے سے ✽ نامراد آئے نامراد گئے

حسرت کے سامنے زندگی کی بے کراں پنہائیاں ہیں، لیکن شفقت نے زندگی کا مطالعہ اپنے ہی عزلت کدہ کی چہار دیواری میں رہ کر کیا ہے، ان کے تجربات کی نوعیت بیشتر داخلی اور ساتھ ہی کچھ انفعالی قسم کی ہے جس میں ان کے ماحول کی ناسازگاریوں کا اندوہناک کرب کروٹیں لے رہا ہے ایک قسم کی شدید تشنگی ہے جو آس، امید اور التماس کی روپ انوپ لہروں کے بیچ بیچ پروان چڑھتی ہے اور جا بجا بے اختیار پھوٹ بھی ہے مثلاً۔

دل کو ہے اعتبار ترے عہدِ شوق پر ✽ ہر چند عہدِ شوق ترا بے ثبات ہے

وہ اور درد اہلِ تمنا سے بے خبر ✽ جس کی ہر اک ادا ہے محبت اثر ہنوز

کیوں کر کہوں کہ آپ کو اس سے غرض نہیں ✽ وہ دل جو کھا رہا ہے فریب نظر ہنوز

ہے جوشِ اضطراب تری زندگی بخیر ✽ ملتی ہے اپنے حال کی تجھ سے خبر ہنوز

تجھ سے مخصوص ہے ـــــــ وفا اپنی ✽ تجھ کو بھولیں تو کس کو ـــــــ یاد کریں

آنکھ ہر چند تری دید سے محروم رہی ✽ شوق نے تجھکو بہ اندازِ نظر دیکھ لیا

تری نظر بھی دغا دے گئی ہمیں اے دوست ✽ تری نظر پہ بہت اعتماد تھا ہم کو

بیزار ہو سکے نہ تری آرزو سے ہم ✽ تھی شانِ اعتنا جو تیرے اجتناب میں

پیشِ نظر مآلِ محبت ہے آج تک ✽ اپنی وفا پہ ہم کو ندامت ہے آج تک

آتا ہے کوئی یاد پس از ترکِ شوق بھی * شاید مجھے کسی سے محبت ہے آج تک
مرتے ہیں زندگی کی ادا پر بھی ہم بہت * گو زندگی کے نام سے وحشت ہے آجتک
اس بیوفا سے قطع تعلق نہ کر سکے * جس بیوفا سے ہمکو شکایت ہے آجتک
شفقت کسی کی رنجش بیجا سے کیا کہوں * وہ بھی شریکِ گردشِ قسمت ہے آجتک

— طبع و مزاج کا کسی قدر فطری اشتراک انھیں میر کی طرف بھی لے گیا میر کا خصوصی لب و لہجہ اپنانے کے معاملے میں ان کی کوشش کسی حد تک کامیاب بھی کہی جا سکتی ہیں، غالباً میر ہی کے واسطے سے انھیں شاد کے ساتھ بھی ایک قسم کا لگاؤ پیدا ہو گیا لیکن ان کے یہاں شاد کا رنگ اپنانے کا بظاہر کوئی رجحان نہیں پایا جاتا۔ البتہ اسلوب اور اندازِ بیان کی سرسری سی مماثلت کہیں کہیں شاد کی یاد ضرور دلا جاتی ہے۔

بزم دنیا میں جی نہیں لگتا * صدائے جنسِ وفا کی نایابی
تھا ذکرِ چمن چمن ہمارا * آوازۂ صد بہار تھے ہم
دشمنِ جاں ہیں اب تو وہ شفقت * تھا کبھی اُن سے دوستانہ تھا
تیرے دیار کی راہیں انھیں پہ بند رہیں * بصد خلوص جو ڈھونڈھا کئے پناہ تری
متاعِ جاں کو تیرے نام پر نثار کیا! * خوشا نصیب کہ یہ قرض بھی اتار آئے

— شاد کی طبیعت ایک مخصوص گداز کی حامل ہے، اُن کے لہجہ میں ایک خاص قسم کی دل گرفتگی اور رقت ہے۔ شفقت کے یہاں بھی شاد کی یہ دونوں خصوصیات پائی جاتی ہیں لیکن شاد کی شاعری اِن ان دو خصوصیات ہی سے عبارت نہیں، ان کی شاعری کا کینوس اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ جس میں تصوف و اخلاق، فلسفہ اور پند و موعظہ اور اسی نوع کے دوسرے بصیرت افروز نکات کا اجتماع نظر آتا ہے لیکن شفقت کا مزاج ان چیزوں کا متحمل نہیں ہو سکتا، شفقت کی متاعِ خاص ان کا تغزل ہے خالص اور بے لاگ تغزل جو غم لا انتہا کی لالہ کاریوں سے معطر و منور ہے، ان کی طبیعت کا ٹھہراؤ اور جذبات کی دھیرج انھیں بہت کم اپنی مخصوص حدود سے تجاوز کرنے کی اجازت دیتی ہے۔ اُن کے یہاں احساسات کا اضطراب ضرور ہے لیکن ابال ہرگز نہیں، نیز ان کے غم میں بھی ایک خاص قسم کا شعور کارفرما ہے جو شورش و ہیجان سے کنارہ کش رہنے ہی میں اپنی عافیت سمجھتا ہے۔ ان کے کلام کی ہمواری کا راز دراصل اسی نکتہ میں مضمر ہے۔

شفقت کے یہاں معاملات عشق و عاشقی کا وہ ہمہ گیر تنوع نہیں ہے جس کی جھلک اساتذہ کے یہاں نظر آتی ہے لیکن ان کے یہاں اظہار کیفیات و تاثرات کے باب میں ایک جچا تلا اور سنبھلا ہوا سا انداز پایا جاتا ہے جو قدرے محدود ہونے کے باوصف بڑا ہی موثر اور جاندار ہے مثلاً یہ چند اشعار ملاحظہ ہوں ؎

شوق آوارۂ ہر راہ گزر ہے اب تک * فہم تھا کوچۂ جاناں سے جدا ہو جانا
میری بیباک نگاہی کا نتیجہ تو نہیں * تیری شوخی کا بہ انداز جفا ہو جانا

اپنے احساسِ محبت سے ہیں نادم اب تک × ہم نے چاہا تھا کبھی تجھ سے جدا ہو جانا

کسی کی یاد نہ جب تک شریکِ حال ہوئی × رہِ وفا میں قدم ڈگمگائے ہیں کیا کیا

ہمارے حال کی جن کو خبر نہیں شفقتؔ × تعلقات انھی سے بڑھائے ہیں کیا کیا

یاروں کے التفات نے رکھ لی کسی کی بات × یاروں کا التفات بڑے کام آ گیا

اسباب اور بھی مری بربادیوں کے تھے × کیا جانے کیوں زباں پہ ترا نام آ گیا

— شفقتؔ کے تاثرات غم سے بوجھل ہیں لیکن نشاطِ غم کی آمیزش نے انھیں انتہائی حسین و دلپذیر بنا دیا ہے ان کے غم میں تلخی و زہرناکی ہی نہیں ایک تہہ در تہہ مٹھاس بھی ہے اُن کے عشق کا فطری تقدس اور جذبے کا بے پناہ خلوص اسی مٹھاس سے عبارت ہے جس نے ایثار و احترام کی دو طرفہ دھوپ چھاؤں میں نکھر کر اُن کی شاعری کی تمام فضا کو رنگین و کیف زا بنا رکھا ہے —

انتہا اپنی خواہشوں کی نہیں × تجھ پہ کب تک وہ التفات کریں

وہیں سے اہلِ ہوس کو ملی متاعِ سکوں × جہاں سے روحِ وفا بے قرار گزری ہے

مری حیات میں بے تلخیاں سہی لیکن × تری دعا سے بڑی خوشگوار گزری ہے

مرغوبِ دل و جاں ہے ترا دردِ تمنا × وہ یوں کہ مجھے خواہشِ آرام نہیں ہے

بھولا ہے بہت شوق ترے ربطِ وفا پر × نادان کو اندیشۂ انجام نہیں ہے

آئی نہ راس ہم کو فراغت کی زندگی × دل ڈھونڈتا ہے پھر وہ محبت کی زندگی

یوں تلخیٔ حیات گوارا رہی مجھے × جیسے رہی نصیب میں راحت کی زندگی

ہر چند اپنا عہدِ فراغت بھی خوب تھا × لیکن عجیب تر تھی محبت کی زندگی

دنیا کے رنج و غم کا مداوا ضرور تھا × ورنہ کسے قبول تھی راحت کی زندگی

اڑا لاتی ہے اکثر نکہتِ گیسوئے یار اب بھی × مشامِ جاں ہے ممنونِ ہوائے نوبہار اب بھی

— شفقتؔ کسی آسودہ حال گھرانے سے تعلق نہیں رکھتے ہیں ان کی زندگی سرتاسر محرومیوں اور ناکامیوں کے سہارے پروان چڑھی ہے ، خوشیاں ، یا تو انھیں میسر آئی نہیں یا اگر کسی وقت امید کی کوئی ہلکی سی کرن نظر بھی آئی تو بہت جلد معدوم کر دی گئی ، ان کی شاعری کے پسِ منظر میں غم و الم کی جو ایک مسلسل کراہ سنائی دیتی ہے وہ دراصل ردِ عمل ہے ان کی ذاتی محرومیوں اور نامرادیوں کا جیسا کہ ایک جگہ خود انھوں نے اس حقیقت کی اس طرح صراحت کی ہے —

تشریح اپنے شعر کی شفقتؔ ہے اس قدر × لکھتے رہے فسانۂ رنجِ حیات ہم

— اس ضمن میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شفقتؔ کی نجی زندگی کے بارے میں مختصر طور پر کچھ عرض کر دیا جائے ، شفقتؔ کی تعلیم صرف میٹرک تک ہے ، میٹرک انھوں نے سنہ ۱۹۳۶ء میں پاس کیا اس سے دو سال قبل سنہ ۱۹۳۴ء میں والدہ کا انتقال ہو چکا تھا ، میٹرک کرنے کے دو سال بعد تک زیادہ تر شعر و شاعری سے واسطہ رہا ، بالعموم دور دور کھیتوں میں نکل جایا کرتے تھے۔ جہاں دواوین کا مطالعہ اور شعر و شاعری

کا شغل ساتھ ساتھ رہتا تھا ۔ ۱۹۳۵ء میں ملازمت کا خیال آیا لیکن اس زمانے میں ہندو زندگی کے ہر شعبے پر چھائے ہوئے تھے اس لئے صرف وہی مسلمان ملازمت حاصل کر سکتے تھے جو کچھ اثر و رسوخ رکھتے تھے ۔ اور چونکہ یہ چیز اس فقیر بے نوا کو میسر نہ تھی لہٰذا ملازمت کے حصول میں پے در پے ناکامیوں سے سابقہ پڑتا رہا ۱۹۳۷ء سے ۱۹۳۸ء تک ایک سال تک امدادی پرائمری اسکول میں مدرسی کے فرائض انجام دیتے رہے ، یہ وہی مدرسہ یوں گرہے جہاں کسی زمانے میں خود ابتدائی تعلیم حاصل کی تھی ، تنخواہ صرف دس روپیہ ماہوار تھی لیکن چونکہ اپنی ضروریات محدود و مختصر کرلی تھیں لہٰذا اس قلیل تنخواہ میں بھی گزر ہو جاتا تھا کسی کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی نوبت کبھی پیش نہیں آئی ۔

۱۹۳۹ء میں میونسپل کمیٹی ڈیرہ غازی خاں میں منشی تحریر چنگی کی عارضی آسامی پر کام کرنے کا موقع ملا جہاں دو تین سال تک رخصتوں کے عارضی سلسلوں پر کام کرتے رہے ۔ ۱۹۴۲ء میں سردار عطا محمد خان ریکروٹنگ آفیسر ڈیرہ غازی خاں کے ماتحت کلرک کی حیثیت سے کام کرنے کا اتفاق ہوا اور کئی بار رنگروٹ لے کر لاہور جانے کا اتفاق ہوا جہاں لاہور کی چند مشہور ادبی شخصیتوں مثلاً مولانا عبدالمجید سالک مرحوم لطف اللہ خاں عزیز ، خدا بخش اظہر امرتسری ایڈیٹر زمیندار کے علاوہ احمد ندیم قاسمی وقار انبالوی وغیرہ سے بھی ملاقات رہی ، شفقت ، مولانا عبدالمجید سالک کے حسن اخلاق ، منکسر المزاجی اور شرافت نفسی سے بے حد متاثر ہوئے ۔ اس زمانے میں مولانا سالک سے جتنی ملاقاتیں ہوئیں ان میں مرحوم نے شفقت پر خصوصی توجہ فرمائی اور شعر و سخن سے متعلق بڑے مفید اور کارآمد مشورے بھی دیئے ۔

۱۹۴۵ء کے آخر میں اس ملازمت سے استعفیٰ دے کر محرر چنگی کی مستقل آسامی پر آگئے تنخواہ ۱۵ روپے اور گرانی الاؤنس ۱۱ روپے یعنی کل ۲۶ روپے ملنے لگے ۔ ۱۹۴۶ء میں والد کی مختصر علالت اور انتقال کے جاں گداز حادثے سے دوچار ہوئے مرحوم ۲ اپریل کو بیمار ہوتے مرض نے بڑی تیزی سے شدت اختیار کی ، بخار کی شدت میں بول چال بند ہو گئی اور دو روز بعد ہی ۴ اپریل کو انتقال کر گئے ۔

شفقت ۱۹۴۷ء تک محرر چنگی کی حیثیت سے کام کرتے رہے ۔ جنوری ۱۹۴۸ء میں ہندوؤں کے چلے جانے پر دفتر میں ریکارڈ کیپر کی آسامی پر تعینات کئے گئے ۔ چنانچہ جب سے تاحال اسی جگہ پر مستقل مزاجی سے کام کر رہے ہیں ۔ کام کی نوعیت شعر و شعاری کے لئے سم قاتل کے مصداق ہے ۔ کچھ ایسی ہی تلخ صورت حال سے مرحوم نہال سیوہاروی کو بھی تمام عمر نباہ کرنا پڑا ہے ۔ لیکن نہال بہت زیادہ جذباتی واقع ہوئے تھے اپنے احباب کی محفلوں میں بالعموم ان کی زبان پر یہ فقرہ آجاتا تھا " ہائے تضاد نے مار دیا ، ہائے تضاد نے مار دیا " اور واقعی ایک روز اس خوفناک تضاد نے نہال کو مار ہی کر دم لیا ، البتہ شفقت قدرے متحمل مزاج واقع ہوئے ہیں ان سے اگر اس موضوع پر گفتگو کیجئے تو بڑی بے نیازی کے ساتھ کہدیں گے ۔

۵؎ سفینہ جبکہ کنارے پہ آ لگا غالبؔ * خدا سے کیا ستم و جور ناخدا کہئے

شفقت اس وقت ۴۸ ۔ ۴۹ کے پیٹے میں ہیں ، کلرکی کی مشقت نے شعر و شاعری سے کسی قدر بیگانہ کر دیا ہے پھر بھی جب کبھی طبیعت راہ دیتی ہے تو کچھ کہہ ہی لیتے ہیں ، ان دونوں اپنا تیسرا مجموعہ

داغِ حسرت" کے نام سے ترتیب دے رہے ہیں۔

ڈیرہ غازی خاں ایک کم ترقی یافتہ بلکہ پسماندہ علاقہ ہے جس کا بیشتر حصہ ریگستان سے پٹا ہوا ہے۔ حمل ونقل کے معقول ذرائع نہ ہونے کے سبب یہ تہذیبی مراکز سے بھی کٹا ہوا سا ہے خود اس کی کوئی خاص تہذیبی وثقافتی اہمیت نہیں ہے۔ یہاں کی عام زبان ملتانی ہے، قرب وجوار میں بلوچی کے اثرات غالب ہیں، تقسیم کے بعد انبالہ ڈویزن کے مہاجرین کی ایک بڑی تعداد آجانے کے سبب یہاں اردو بھی عام طور سے بولی اور سمجھی جاتی ہے لیکن اسے معیاری اردو ہرگز نہیں کہہ سکتے۔ غرضکہ ایک ایسے بے آب وگیاہ" خطے میں اردو کے ایک ایسے شیریں بیان شاعر کا وجود معجزہ سے کم نہیں۔ حقیقتاً یہ ڈیرہ غازی خاں کی خوش قسمتی ہے کہ اس نے شفقت کو جنم دیا لیکن یہاں یہ کہے بغیر نہیں رہا جاسکتا کہ یہ شفقت کی بدنصیبی ہے کہ وہ اس شہر میں پیدا ہوئے۔ دگر وہ لاہور یا ایسے ہی کسی اور ادبی مرکز سے متعلق ہوتے تو آج نہ جانے شہرت و عروج کی کن منزلوں میں ہوتے، بایں ہمہ اس جبرِ مسلسل کا شکار رہ کر بھی انھوں نے جو گلکاریاں کی ہیں توقع ہے کہ ان کی لہک و مہک سے اردو کا ریاضِ شاعری تادیر مہکتا رہے گا۔ ڈیرہ غازیخاں اپنے اس فرزند پر جس قدر فخر کرے کم ہے جو اس وقت اس کی سب سے زیادہ گراں بہا متاع ہے۔

دُنیائے عیسویت کا ایک پُر عظمت و جلال باغی

والٹیر

نیاز فتحپوری

ایک زمانہ کے ملحدین اکثر و بیشتر دوسرے زمانہ کے مستند مقدسین میں شمار کیئے گئے ہیں۔
پُرانی چیزوں کے بگاڑنے والے نئی چیزوں کے خلاق ہیں۔۔ جوں جوں وقت گزرتا ہے پُرانی باتیں ختم ہوتی جاتی ہیں اور نئی چیزیں ان کی جگہ لے لیتی ہیں۔
جسمانی دُنیا کی طرح عقلی دُنیا میں بھی عروج و زوال ہوتا رہتا ہے اور مسرت و شباب مدفون شدہ زمانہ کی قبر ہی کے پاس نظر آتے ہیں۔
عقلی ترقی کی تاریخ ملحدین کی سوانحعمریوں میں مل سکتی ہے۔ سیاسی آزادی غداروں کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے اور آزادیِ فکر و خیال ملحدین کے ذریعہ سے۔
سُلطان وقت کی مخالفت کرنا بغاوت تھی اور پادری کی مخالفت کُفر۔
تلوار اور صلیب صدیوں تک حلیف رہے اور دونوں نے متحد ہو کر انسانی حقوق پر حملے کیئے۔
جیمس اوّل کہا کرتا تھا "پادری نہیں تو بادشاہ نہیں" وہ یہ بھی کہہ سکتا تھا کہ:۔ "صلیب نہیں تو تاج نہیں"۔ بادشاہ کے قبضہ میں رعایا کے جسم تھے اور پادری کے ہاتھ میں ان کی روحیں۔ ایک اُن محاصل پر بسر کرتا تھا جو زبردستی وصول کیئے جاتے تھے اور دوسرا اس خیرات پر جو ڈرا ڈرا کر جمع کی جاتی تھی۔۔ دونوں ڈاکو، دونوں گداگر۔
یہ ڈاکو دو دُنیاؤں کو قابو میں رکھتے تھے بادشاہ قانون بناتا تھا اور پادری عقاید۔ دونوں اپنے اختیارات خدا سے حاصل کرتے تھے اور دونوں "لاانتہا" کے نمایندے تھے۔
ایک کا بار وہ اپنی جھکی ہوئی کمر پر اُٹھائے ہوئے تھے اور دوسرے کے اصول حیرت زدہ کھُلے ہوئے مُنھ کے ساتھ ماننے پر مجبور تھے۔
اگر عوام آزادی کا خیال دل میں لاتے تو بادشاہ ان کو کچل دیتا اور ہر پادری گویا ایک دیوتا تھا جو عقل رکھنے والے بچوں کا خاتمہ کر دیتا تھا
بادشاہ جبر کے ذریعہ سے حکومت کرتا اور پادری 'خوف' کے ذریعہ سے اور دونوں 'دونوں ذریعوں سے۔
بادشاہ نے عوام سے کہا:۔ "خدا نے تم کو کسان بنایا اور مجھے بادشاہ۔ اُس نے تم کو مزدوری کرنے کے لئے اور مجھے عیش کرنے کے لئے پیدا کیا۔ اُس نے تمھارے لیئے گدڑی اور جھونپڑا بنایا اور میرے لئے نفیس کپڑے اور محل۔ اُس نے تم کو اطاعت شعاری کے لئے پیدا کیا اور مجھ کو حکمرانی کے لیئے۔ خدا کا انصاف یہی ہے"۔
پادری نے کہا:۔ "خدا نے تم کو جاہل اور کمینہ بنایا اور مجھے مقدس و فرزانہ تم بھیڑ ہو اور میں چرواہا۔ تمھارا اون میرا ہے۔ اگر تم میری

اطاعت نہ کروگے تو خدا تم کو یہاں بھی سزا دے گا اور دوسری دنیا میں بھی — خدا کا رحم اسی کو کہتے ہیں۔"
"دلیل پیش نہ کرو۔ دلیل باغیانہ جُرم ہے۔ تردید نہ کرو۔ تردید خود رائی کا نتیجہ ہے۔ جس کے پاس کان ہیں اُسے صرف سُننا چاہیئے، اور ماننا چاہیئے۔"

لیکن خوش قسمتی سے دُنیا میں غدار بھی پیدا ہوئے اور منکرین بھی، اور یہی وہ ہیں جنھوں نے اپنی جانیں دے دے کر صحیح معنے میں نوع انسانی کی خدمت انجام دی۔" عظمت کیا چیز ہے؟"

واجب عظمت وہ انسان ہے جو بضاعت علم میں اضافہ کرتا ہے، روح کو خوف کے پنجہ سے نجات دلاتا ہے۔ مجہول اور گمنام سمندروں کو عبور کرتا ہے قلمرو فکر کو نئے بر اعظم اور نئے جزائر عطا کرتا ہے اور فضائے دماغ میں ایک نئی کہکشاں پیدا کرتا ہے۔ بڑا آدمی تعریف یا اعلےٰ مقام نہیں تلاش کرتا۔ وہ صداقت کی جستجو کرتا ہے وہ مسرت کی راہ ڈھونڈھتا ہے اور جو چیز وہ پالیتا ہے وہ دوسرے کو بھی دیتا ہے۔

بڑا آدمی تاریکی میں ایک مشعل ہے، اوہام کی رات میں منارۂ روشنی ہے — ایک الہام — ایک پیشین گوئی!

عظمت، تحفۂ عوام نہیں ہے۔ وہ کسی کو بہ جبر نہیں دی جاسکتی۔

بڑے آدمی حقیقتاً وہ لوگ ہیں جنھوں نے انسان کے جسموں کو آزاد کرایا ہے۔ وہ فلسفی اور مفکرین ہیں جنھوں نے روح کو آزادی دلائی ہے۔ وہ ایسے شاعر ہیں جنھوں نے کروروں کی زندگی میں محبت کا نغمہ بھر دیا ہے۔ وہ ایسے مصور ہیں جنھوں نے حیات پریشاں بے رنگیوں کو عقل و فراست کے نقوش سے مزین کیا ہے۔ وہ، وہ سورما ہیں جنھوں نے جہالت و خوف کے دیوتاؤں کو قتل کیا ہے۔ یہ لوگ وہ موجد، وہ محقق، وہ کاریگر اور سلطان العلوم ہیں جنھوں نے اس دنیا کو مہذب بنایا ہے۔

پھر اس زبردست فوج میں سب کے آگے، ہم کو کون نظر آتا ہے وہ کون ہے جو سالارانہ عزم و ارادہ کے ساتھ لوائے جرأت و آزادی بلند کئے ہوئے ہے۔

والٹیر! والٹیر!! والٹیر!!!

وہ انسان، جس نے دنیائے کلیسا میں ہلچل ڈال دی، اور مذہبی خانقاہوں کی بنیادیں ہلا کر رکھ دیں — کسی پادری کے سامنے یہ نام لے لو تو تمہیں ایسا معلوم ہوگا کہ گویا تم نے اعلان جنگ کر دیا ہے۔ اس مقدس پرستار کلیسا کے ہاتھ سے: امنِ ضبط و تحمل چھوٹ جائیگا اور اس کے مُنھ سے لعنت و ملامت کی آبشار جاری ہو جائے گی۔

سنیچر، ۲۱ نومبر ۱۶۹۴ء کو ایک بچہ پیدا ہوتا — اس قدر نحیف و ناتواں کہ سانس کو اس کے جسم کے اندر رہنے میں تامل ہے، اُس کے والدین جلد از جلد اُس کو اصطباغ دلانا چاہتے ہیں۔ وہ بچہ کی روح کو نجات دلانے کے لئے پریشان ہیں کیونکہ انھیں یقین تھا اگر بپتسمہ لینے سے قبل موت آگئی تو بچہ کی قسمت میں ابدی مصیبت و تکلیف لکھی ہے۔ اور خدا اُس بچہ سے نفرت کرتا ہے جس پر پادری کے ہاتھ نے پانی نہیں چھڑکا ہے — جس پادری نے پانی کے چند قطرے چھڑک کر اس بچہ کا نام فرانکوئس میری اروٹ Francois Marie Arouet رکھا اور اس کی روح کو ہلاکت سے بچا لیا لیکن اُسے کیا معلوم تھا کہ اتنی تہوں میں لپٹا ہوا بچہ جو سانس بھی مشکل سے لے سکتا ہے۔ ایک دن آزادی کے گلوئے مرمریں کے اندر گرم تو سے ہوئے درندۂ کلیسا کے پنجے علیحدہ کرے گا۔

جب والٹیر "اس اسٹیج" پر آیا تو اس کے ملک کو "عیسائی" ہوئے تقریباً ۱۴۰۰ برس گزر چکے تھے۔ اس حال میں کہ بادشاہ قانون

بنا تا تھا اور مقدس اہل کلیسا ان کی منظوری دیدیتے تھے۔

اس نام نہاد اخوت عامہ کے عہد سعید میں ہر عدالت "شریعت تعذیب" کی حامی تھی اور ہر پادری اپنے شکنجوں اور آلہ ہائے تعذیب سے آسمانی بادشاہت قائم کرنے پر تلا ہوا تھا۔

برگزیدہ انجیل نے علوم و فنون کو نجس و ناپاک قرار دیدیا تھا اور آزادی کے ساتھ کسی خیال کا اظہار ایسا سنگین جرم تھا کہ مذہب کی تلوار کبھی اسے معاف نہ کرتی تھی۔

محبت کے خدا، اور ابدی باپ کے پرستار ظلم و جبر کے سوا کچھ نہ جانتے تھے اور وہ لوگوں کو مجبور کرتے تھے کہ اپنے جرم کا اقرار کریں اور اپنے ساتھیوں کا نام بتادیں۔ الغرض "مذہب" کے پاس سوائے ظلم کے کوئی اصلاحی قوت باقی نہ رہ گئی تھی۔

یہ ۱۶۹۴ء کا زمانہ وہ زمانہ تھا جب تمام مصنفین، بادشاہ اور پادریوں کے رحم و کرم پر زندگی بسر کرتے تھے اور ان میں سے اکثر جیلخانوں میں ڈال دیئے گئے، جلا وطن کردیئے گئے اور قتل کر ڈالے گئے۔!

—— جو تھوڑا بہت وقت جلادوں کو اپنے پیشہ کے فرائض سے بچتا وہ کتابیں جلانے میں صرف ہوتا تھا۔

انصاف کی عدالتیں ایک جال تھیں جن میں معصوموں کو پھانسا جاتا اور وہاں بیٹھ کر انصاف کرنے والے بھی گویا درہ خداوندی تھے جنھیں انسانی جلد کو لہولہان کرنے کے علاوہ اور کچھ بھی نہ آتا تھا۔

گواہ جن کو خود مبتلائے عذاب کا خطرہ رہتا تھا مجبوراً وہی کہتے تھے جو جج سُننا چاہتا تھا۔

مافوق الفطرت اور حیرت انگیز ہستیاں دنیا پر حکمرانی کرتی تھیں۔ بات ہر ایک سمجھائی جاتی تھی مگر سمجھ میں کچھ نہیں آتا تھا۔ جب کوئی بیمار پڑتا تھا تو وہ ڈاکٹر کو نہ بلا سکتا تھا بلکہ پادریوں کو طلب کرتا تھا اور یہ پادری بیماروں اور مرنے والوں کو تعویذ دیکر ان سے بڑی بڑی رقمیں وصول کیا کرتے تھے۔ دنیا کو بہ جبر تسلیم کرایا جاتا کہ یہ کاغذ کے ٹکڑے ہر قسم کی بیماری کو دفع کرسکتے ہیں اور اگر ان کو بچے کے گہوارہ میں رکھ دیا جائے تو اس پر کسی قسم کا آسیب مسلط نہیں ہوسکتا۔ الغرض پادری یہی سکھاتے کہ تمام بیماریاں اور تمام مصائب خدا کا نام لینے سے دور ہوسکتے ہیں یعنی تمام امراض کا علاج، دعائیں، ریاضت، ولیوں کی ہڈیاں یا صلیب کی لکڑی چھونا، مقدس پانی چھڑک لینا یا جادو کا تیل جسم پر لگا لینا ہے۔

اس زمانہ میں مرے ہوئے راہبوں کی روحیں بہترین معالج سمجھی جاتی تھیں اور ان کا نام لے کر کوئی گٹھیا اچھا کرتا، کوئی کھانسی، کوئی نزلہ دور کردیتا، کوئی بخار، کوئی مرگی کو شفا بخشتا، کوئی سرطان کو، کوئی مار گزیدہ کو اچھا کردیتا، اور کوئی مبروص و مجذوم کو۔

"چرچ" کو یقین تھا کہ فضا میں صرف ارواح خبیثہ ہی بھری ہوئی ہیں اور ہر گنہگار کے اندر شیاطین حلول کئے ہوئے ہیں۔

شیطان کے متعلق یہ سمجھا جاتا تھا کہ اُسے ہوا پر پوری قدرت حاصل ہے۔ بجلی، سیلاب، اور کُہر وغیرہ پر اُسی کی حکومت قائم ہے۔ چنانچہ اس شیطانی حکومت کے انسداد کے لئے گرجے کی گھنٹیوں اور مقدس پانی سے کام لیا جاتا تھا یعنی ان گھنٹیوں پر مقدس پانی چھڑکا جاتا تھا اور جب وہ بجتی تھیں تو یہ تصور کیا جاتا تھا کہ فضائے آسمانی ارواح خبیثہ سے پاک ہوگئی ہے۔

اس زمانہ میں نہ صحیح آزادی تھی نہ صحیح تعلیم، نہ صحیح فلسفہ، اور نہ صحیح سائنس — جو کچھ تھا وہ اوہام پرستی تھی اور دنیا "چرچ" اور "شیطان" دو چیزوں کے قبضہ میں تھی!

"چرچ" کو شیاطین، ارواح خبیثہ اور جادوگروں کی ہستی پر کامل یقین تھا اور اس طرح "چرچ" اپنے ہر دشمن پر قابو پالیتا تھا۔ اس کے لئے اتنا کافی تھا کہ وہ کسی پر "جادوگر" ہونے کا الزام لگادے پھر یہ کام عوام کا تھا کہ وہ اُس "ساحر" کے جسم کا ایک ایک ریشہ

نوچ کر پھینک دیں۔ سحر و ساحری کے اعتقاد کا یہ عالم تھا کہ شوہر اپنی بیوی پر شک کرتا اور بیوی شوہر پر، لڑکے والدین کی طرف سے مشکوک تھے اور والدین لڑکوں کی طرف سے یہاں تک کہ اس وہم نے انسانی اخوت و محبت کے رشتوں کو توڑ دیا تھا، عدالتوں سے انصاف کو نکال دیا تھا، دوستی کے تعلقات کو منقطع کر دیا تھا اور حیات انسانی کے جام زریں میں سوائے زہر ہلاہل کے اور کچھ نظر نہ آتا تھا۔ یہ تھا نتیجہ ایک "مافوق الفطرت ہستی" پر اعتقاد رکھنے کا، عقل انسانی کو معطل کر دینے کا، اور اپنے بجائے پادریوں پر بھروسہ کرنے کا!

جب والٹیر پیدا ہوا تو فرانس پر مذہب کی حکمرانی تھی۔ پادری حد درجہ عیاش تھے اور جج عموماً ظالم ۔۔۔ قصر شاہی کسبیوں کا گھر تھا اور عوام کے ساتھ جانوروں کی طرح سلوک کیا جاتا تھا۔۔۔ مگر یہ ظلم کرنے والے اس حقیقت سے بے خبر تھے کہ وہ کس طرح انقلاب کا بیج لوگوں کے دلوں میں بو رہے ہیں۔ اور وہ مزدور جن کی کمر خم ہوگئی تھی، جن کے چہرے دھوپ سے سیاہ ہوگئے تھے اور جن کے خون سے دوسروں کی کھیتی تیار ہوا کرتی تھی، جب قصر و خانقاہ کی عورتوں کے سفید گلے دیکھتے تو ان کو کاٹ ڈالنے کے لئے کس کس طرح بیتاب ہو جاتے تھے۔

ایک "بڑے آدمی" یا "عظیم شخصیت" کا حال معلوم کرنے کے لئے ہم کو اس کے ماحول سے بھی واقف ہونا چاہئے، اس لئے آیئے دیکھیں کہ والٹیر کے زمانہ میں دنیا کی کیا حالت تھی۔

انگلستان میں جارج دوم بادشاہ تھا اور قانون کی رو سے ۲۲۳ جرائم ایسے تھے جن کی سزا موت تھی، قید خانے قیدیوں سے بھرے تھے اور قصاص گاہ میں ہر وقت آدمیوں کی بھیڑ لگی رہتی تھی!

اسپین میں دماغی ترقی کے تمام راستے مسدود تھے۔ اسپین ۔۔۔ وہ اسپین جس نے یہود کو نکال دیا تھا یعنی اپنی عقل کو، وہ اسپین جس نے مسلمانوں کو نکال دیا تھا یعنی اپنی صنعت و حرفت اور اعلیٰ معیار زندگی کو ۔۔۔ اب بھی ہر ممکن ذریعہ سے ملک کو مذہبی بنانے کی کوشش کر رہا تھا!

پرتگال میں عورتوں اور بچوں کو اس جرم میں جلایا جا رہا تھا کہ کیوں انھوں نے اس دن گوشت کھا لیا جس دن انہیں فاقہ کرنا چاہئے تھا ۔۔۔ اور یہ سب کچھ ایک نہایت رحمدل خدا کو خوش کرنے کے لئے ہوتا تھا!

اٹلی میں بھی پادریوں اور راہبوں کی حکومت تھی اور منکرین و ملحدین کے لئے "عدالتیں" وہاں بھی کثرت سے پائی جاتی تھیں۔ اور یہی حال جرمنی کا تھا۔

اس وقت تک والٹیر کو مذہب یا حکومت سے کوئی دلچسپی نہیں پیدا ہوئی تھی بلکہ اس پر بعض طنزیہ تحریریں لکھنے کا الزام لگایا گیا اور بطور سزا اسے جلاوطن کر کے ٹلے بھیج دیا گیا جو ۱۰۰ میل دور تھا۔ والٹیر نے یہاں سے لکھا کہ میں ایسے مقام پر ہوں جہاں اگر مجھے جلاوطن نہ کیا جاتا تو وہ میرے لئے سب سے زیادہ دل خوش کن مقام ہوتا یہاں میری مسرت کامل میں کسی چیز کی کمی نہیں ہے سوا اس کے کہ مجھے یہاں سے چلنے کی اجازت نہیں ہے۔

آخر کار اسے رہائی مل گئی مگر تھوڑے ہی عرصہ کے بعد اسے پھر گرفتار کر لیا گیا اور اب کی مرتبہ اسے ایک سال کے لئے بیسٹائل بھیج دیا گیا۔ یہاں کے قید خانہ میں اس نے اپنا نام "والٹیر" رکھا اور اسی نام سے وہ آج تک مشہور ہے۔ اس کے بعد وہ انگلستان بھیج دیا گیا۔ اور یہاں وہ برطانیہ کے مشہور ادیبوں سے ملا۔

اب والٹیر مذہب کے بارہ میں تحقیقات کرنے لگا تھا اور رفتہ رفتہ اس نتیجہ پر پہنچ رہا تھا کہ مذہب منحصر ہے کتب مقدسہ کے الہامات پر، پاگل فقیروں کے خوابوں پر، "بزرگوں" کے جھوٹ پر، پادریوں کی چالاکیوں پر، مقدس راہبات کے ہسٹیریا کے دوروں پر، اور عوام کی بیوقوفیوں پر! اس کو اسی تحقیق کے دوران میں اس کا بھی پتہ چلا کہ ۳۲۵ء سے جب شاہ قسطنطین نے مذہب عیسوی قبول کیا تھا چودھویں

صدی کے آخر تک عیسویت کے متعلق نہ معلوم کتنی کانفرنسیں ہوئیں مگر چند معمولی باتوں کے سوا اور کچھ معلوم نہ ہو سکا۔ والٹیر کو اب اس کا بھی احساس ہوا کہ ان احمقانہ عقائد کی وجہ سے دنیا میں ظلم و خوف کا دور دورہ ہو گیا ہے، تصویریں، چوبی صلیب، پُرانی ہڈیاں اور لکڑی کے ٹکڑے آدمیوں کے حقوق اور ان کی زندگیوں سے زیادہ قیمتی سمجھے جاتے ہیں۔ اور ان آثار کے محافظین نسل انسانی کے دشمن ہیں چنانچہ اس نے اپنی پوری قوت سے ان طاغوتی طاقتوں پر حملہ کرنا شروع کیا۔

والٹیر عقل سلیم کا بندہ تھا۔ وہ جانتا تھا کہ دنیا میں ایسی کوئی زبان نہیں ہو سکتی جس سے تمام زبانیں نکلی ہوں۔ اُسے یہ معلوم تھا کہ ہر زبان پر اُس کے ماحول کا اثر ہوا ہے۔ وہ یہ سمجھتا تھا کہ برف اور برخ کی زبان پھول پتیوں کی زبان نہیں ہو سکتی۔ وہ اس سے واقف تھا کہ منارۂ بابل کی کہانی غلط ہے اور اس کو اس چیز کا علم تھا کہ دنیا میں ہر چیز فطری ہے۔

والٹیر نہایت خوش مزاج، ظریف اور ہنس مکھ شخص تھا۔ اُسے غیر فطری عقاید اور مذہب کے خشک فلسفے سے سخت نفرت تھی اور اسی لئے عیسویت نے ہمیشہ اُس کی مذمت کی، اور وہ ہر فرقہ کے پادریوں کا نشانۂ ملامت بنا رہا۔

والٹیر نے یہ عزم کر لیا تھا کہ وہ اپنے زمانہ کے توہمات کا خاتمہ کر کے چھوڑے گا۔ اور اُس نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے ہر حربہ کو استعمال کیا۔ وہ مضحکہ اُڑانے، حاضر جوابی اور ظرافت میں یگانۂ عصر تھا اور اس نے ان تمام ذرائع سے خرافیات مذہب کا مقابلہ شروع کر دیا۔

والٹیر چاہتا تھا کہ پیروانِ مسیح کو مہذب بنایا جائے، اور قتل و خون سے انھیں باز رکھا جائے چونکہ یہ اصلاح پادریوں کے مفاد کے خلاف تھی اس لئے اس کی سخت مخالفت کی گئی۔ اگر وہ خود کوئی اپنا مذہبی فرقہ قائم کر لیتا اور چند "ملحدین" کو آگ میں جلا دیتا تو تمام عیسوی دُنیا سے خراج تحسین وصول کرتا۔ اگر وہ پُرانے افسانوں کو سچا باور کر لیتا، اگر وہ لاطینی دعاؤں کو یاد کر لیتا یا اگر وہ اپنے زمانہ کے عقائد کو تسلیم کر کے مان لیتا کہ ایک "لا انتہا" اور "رحمان و رحیم" خدا نے کروروں انسانوں کو محض ابدی عذاب میں مبتلا رکھنے کے لئے پیدا کیا ہے، اور یہ کہ اُس نے اپنی ساری طاقت و جبروت ایک چالاک اطالوی پوپ کو دیدی ہے، اگر وہ آسمانی "خدا" کی ناک میں جلتے ہوئے گوشت کی خوشبو پہونچانے کا سامان کرتا اور اس کے کانوں میں مظلوموں کی چیخوں کو بھر دیتا تو آج وہ مقدس والٹیر کہلاتا۔

والٹیر اپنے مضامین، طنزیہ اشعار، کامیڈی، ٹریجڈی، تاریخ، نظموں اور فسانوں کے ذریعہ سے پادریوں پر ۶۰ برس تک حملے کرتا رہا اور کبھی کسی کا محتاج نہ رہا۔ وہ کماتا بھی رہا اور اپنے مشن میں بھی مصروف رہا حتیٰ کہ ایک زمانہ وہ آیا جب وہ شاہزادوں کی طرح رہتا تھا اور یورپ کی ایک زبردست طاقت شمار کیا جاتا تھا۔

عیسائی کہتے ہیں کہ والٹیر سخت بے ادب تھا کیونکہ وہ مقدس چیزوں کا بغیر کسی سنجیدگی کے محاسبہ کرتا تھا، مذہبی مراسم کے موقعوں پر اپنے جوتے نہیں اُتارتا تھا۔ وہ موسیٰؑ کے علم طبقات الارض پر مُسکراتا تھا۔ اجسام فلکی کے بارے میں انجیل کی تعلیم پر وہ ہنستا تھا۔ لیکن والٹیر کہتا تھا کہ جھوٹ خواہ کتنا ہی پُرانا ہو جائے، سچ نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی بات اُس وقت تک کیسے قابل پرستش نہیں ہو سکتی جب تک دلائل سے یہ نہ ثابت ہو جائے کہ واقعی وہ پرستش کے قابل ہے قصہ مختصر یہ کہ تمام معجزے اور تمام مقدس اوہام اس کے تیر ملامت کا نشانہ بنے۔

وہ کہتا تھا کہ حماقتوں کا جواب صرف یہی ہے کہ ان کا مضحکہ اُڑایا جائے۔ اُس آدمی سے عقلی بحث کیونکر کی جا سکتی ہے جو یقین رکھتا ہے کہ صلیبی نشان رکھنے والی روٹی کے کھانے سے اُس نے خداوندان ثلاثہ کو کھا لیا ہے اُس پادری کو کیسے قایل کیا جا سکتا ہے جس کا عقیدہ یہ ہے کہ ایک گھونٹ شراب کا پی کر اُس نے خدائے غیر متناہی کو پیٹ میں آتار لیا ہے اور اُس انسان کو کیسے معقول کہا جا سکتا ہے جو اس امر کو مانتا ہے کہ مقدس روٹی کا جو حصہ بچے اُسے کونے میں چھپا کر رکھ دیا جائے تاکہ چوہیاں خدا کو نہ کھانے پائیں۔ بھلا بتلائیے کہ منطق اُس متشرع آدمی پر اپنا کیا اثر ڈال سکتی ہے جس کا یہ عقیدہ ہو کہ ایک مرتبہ تیس چالیس چھوٹے بچے ایک پیغمبر کو دیکھ کر ہنس پڑے تو خدائے رحمٰن و رحیم نے دو

ریچھوں کو بھیجا جنہوں نے بچوں کو چیر پھاڑ کر کھا ڈالا جن لوگوں کی عقلوں کا یہ عالم ہو ان کو ان کی حماقتوں کا احساس کیسے کرایا جا سکتا ہے۔ اس کا علاج صرف یہی ہے کہ انہیں ہدفِ ملامت بنایا جائے اور ان پر ایسے تیر برسائے جائیں جو ان کے سینوں کو چھلنی کر دیں اور یہی وجہ ہے کہ والٹیر کو استہزا کرنے والا بتایا جاتا ہے۔ اس نے بیشک مذاق اُڑایا لیکن کس کا؟ ان بادشاہوں کا جو ظالم تھے، ان خطاب یافتہ امراء کا جو مغرور و متکبر تھے ان عدالت گاہوں کا جو جور و ظلم کا مرکز تھیں، ان پادریوں کا جو عقل انسانی کو دنیا سے محو کر رہے تھے، اُن مورخوں کا جو تاریخ کے صفحات کو جھوٹ سے بھر رہے تھے اور ان فلسفیوں کا جو اوہام پرستی کی تائید کرتے تھے۔

والٹیر برسوں تک، باوجود عالمگیر دورِ ظلم کے خدا کو اور بقول خود "مذہبِ فطرت" کو مانتا رہا اور اس دوران میں وہ اپنے عہد کے عقاید پر اس وجہ سے حملہ کرتا رہا کہ وہ اس کے نزدیک قابلِ ملامت تھے وہ اپنے خدا کو ایک سرچشمۂ رحمتِ بے پایاں و انصافِ بیکراں تصور کرتا تھا مگر مذہبی پیشوا جس خدا کو پیش کرتے تھے وہ حماقت اور ظلم کا مجسمہ ہوتا تھا۔ چنانچہ والٹیر نے اپنی پوری طاقت سے انجیل پر حملہ کیا۔ اُس نے انجیل کے بتائے ہوئے علم طبقات الارض، اس کے نظریات عدل و انصاف، اس کے قوانین، اس کے مراسم، اس کے معجزوں، اس کی کرامتوں، اس کی ظالمانہ دھمکیوں، اور اس کے مبالغہ آمیز مواعید کی دھجیاں اُڑا دیں۔ مگر ساتھ ہی ساتھ اُس نے اُس خدا کی تعریف بھی کی جو ہم کو پانی دیتا ہے، غذا دیتا ہے، پھل دیتا ہے، پھول دیتا ہے، تندرستی دیتا ہے اور جس نے دنیا کو رعنائی اور حسن سے معمور کر دیا ہے۔

اُس پر خود بھی ہر طرف سے حملہ کیا جا رہا تھا مگر وہ اپنے حربوں سے جن میں عقل، منطق، دلائل، براہین، طنز، تمسخر اور استہزا سبھی کچھ شامل تھے۔ اپنے مخالفین سے جنگ کرتا تھا۔ اُس نے اکثر معافی بھی مانگی مگر وہ معافی بھی ایک قسم کی توہین ہوا کرتی تھی۔ اُس نے کئی مرتبہ اپنی تردید بھی کی مگر وہ تردید گناہ سے بھی بدتر ہوا کرتی تھی۔ اس کی تعریف میں بھی زہر ہلاہل ہوا کرتا تھا اور اس کی پسپائی میں بھی سبقت ہوتی تھی۔

وہ یہ نہیں چاہتا تھا کہ پادری اُس کو زندہ جلوا کر اطمینان سے بیٹھ سکیں۔ چنانچہ اپنی تردید کے متعلق اُس نے لکھا تھا کہ "لوگ مجھ سے کہتے ہیں کہ میں اپنے خیالات و الفاظ واپس لے لوں۔ بہت اچھا میں اس کے لئے بڑی خوشی سے تیار ہوں۔ میں یہ کہے دیتا ہوں کہ پوپ ہمیشہ حق پر ہوتا ہے۔ میں یہ مانے لیتا ہوں کہ اگر لوقا اور مارک (حضرت عیسیٰ کے حواریین) ایک دوسرے کی تردید کرتے ہوئے نظر آتے ہیں تو یہ بھی مذہب کی صداقت کا ایک ثبوت ہے اور یہ کہ مذہب کی سچائی اور خوبی کا ایک اور ثبوت یہ ہے کہ وہ ناقابلِ فہم چیز ہے۔ قصہ مختصر یہ کہ میں سب کچھ کہنے کو تیار ہوں بشرطیکہ مجھے چین سے بیٹھنے دیا جائے اور ایک ایسے شخص کے پیچھے نہ پڑا جائے جس نے کسی کو نقصان نہیں پہنچایا ہے۔"

والٹیر نے اپنی زندگی وقف کر دی تھی مظلوموں کی امداد کے لئے، بیکسوں کی حفاظت کے لئے، بے گناہوں کو بچانے کے لئے، فرانس کے ظالمانہ قوانین کو مسترد کرانے کے لئے، پادریوں کے دلوں کو نرم بنانے کے لئے، منصفوں کو رحمدل کرنے کے لئے، عوام کو مہذب بنانے کے لئے اور لوگوں کے دلوں سے جنگ کی خواہش دور کرنے کے لئے!

کہا جا سکتا ہے کہ والٹیر کو خواہ مخواہ بہت بڑھا دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس موقع پر جرمنی کے مفکر اعظم "گیٹے" کے الفاظ نقل کر دینا مناسب ہوگا۔ وہ لکھتا ہے کہ:- "اگر تم عمق، فراست، ذہانت، ذکاوت، تخیل، لطافت، فلسفہ، علو، فطرت، تنوع، شادابی، گرمجوشی، سحر، نزاکت، زور، عقل رسا، نازک خیالی، خلوص، پاک باطنی، فصاحت، بلاغت، آب و تاب، چستی، تیزی، شوکت، رفعت، اور ترحم کو کسی ایک ہستی میں مجتمع دیکھنا چاہتے ہو تو والٹیر کو دیکھو۔"

ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے زمانہ کی وہم پرستیوں کا خاتمہ کرے مگر پھر بھی ہزاروں باپ ماں ایسے پائے جاتے ہیں جو توہم پرستی کے تو مخالف ہوتے ہیں لیکن اپنے بچوں کے لئے اجازت دے دیتے ہیں کہ ان کے دماغوں میں بیوقوف استاد دہشت و بہیمیت کا بیج بوتے رہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان کے لئے کوئی چیز اس سے زیادہ اہم نہیں کہ وہ آزاد رہے اور خوف سے بے نیاز!

ایک فانی مگر آزاد ہستی ہونا ایک غیر فانی غلام ہونے سے کہیں بہتر ہے!

اُس زمانہ میں خدا کے ماننے والے یہ کہا کرتے تھے کہ فطرت کی اسکیم میں ظلم و ستم کا عنصر نہیں ہے لیکن چونکہ ایک زندگی منحصر ہے دوسری زندگی پر اور ایک جانور زندہ رہتا ہے دوسرے جانور کی زندگی پر لہٰذا حیاتِ ادنیٰ کی قربانی، حیاتِ اعلیٰ کی بقا کے لئے ضروری ہے۔ ان دلائل پر اکثر لوگ مطمئن تھے مگر پھر بھی ہزاروں آدمی ایسے تھے جن کی سمجھ میں یہ نہیں آتا تھا کہ ادنیٰ اعلیٰ پر کیوں قربان کیا جائے اور اب تو خوردبین کی امداد سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ ہمارے آبا و اجداد کا یہ نظریہ غلط تھا کیونکہ ایسی بے شمار مثالیں موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ بڑے جانوروں کی زندگی کو ان سے چھوٹے جانور ختم کر دیتے ہیں اور انہیں بڑے جانوروں کی حیات پر چھوٹے جانوروں کی زندگی کا انحصار ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ خود انسان بھی جراثیم کا شکار ہو جاتا ہے چنانچہ کالرا کے جراثیم کو دیکھو کہ وہ کتنے چھوٹے ہیں لیکن انسان کو ہلاک کر ڈالتے ہیں۔ بعض ایسے کیڑے بھی پائے جاتے ہیں جن کی غذا قلبِ انسانی ہے یا جو انسانی پھیپھڑا کھاتے ہیں یا جو آدمی کی قوتِ بینائی کا خاتمہ کر دیتے ہیں۔ غرضکہ اسی طرح کے سینکڑوں ایسے کیڑے ہیں جو انسان کو موت کے گھاٹ اُتار دیتے ہیں اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اعلیٰ زندگی، ادنیٰ زندگی پر قربان ہو رہی ہے۔

کچھ عرصہ تک والٹیر، پوپ کی رجائیت (Optimism) کا قائل رہا۔ مگر ۱۷۵۵ء میں جب ایک زبردست زلزلہ آیا تو رجائیت پسندوں کو مجبوراً یہ سوال کرنا پڑا کہ تمام دنیا پر رحم کرنے والے خدا نے سیکڑوں ہزاروں معصوم بچوں کو اس وقت جبکہ وہ اپنے گھٹنے اس کی بارگاہِ نیاز میں ٹیکے ہوئے اُس کی حمد کے گیت گا رہے تھے کیوں تہ خاک کر دیا۔ اس واقعہ نے والٹیر کا مذہب بدل دیا اور اُسے یہ یقین ہو گیا کہ یہ دنیا بہترین دنیا نہیں کہی جا سکتی ۔۔ خدا پرست، خاموش ہو گیا تھا! اور زلزلہ خدا کی ہستی سے انکار کر رہا تھا!

والٹیر کی انسانیت

اُس زمانہ میں ٹولوز مرجع خواص و عوام تھا۔ قدیم زمانہ کی اکثر یادگاریں کھنڈروں کی صورت میں یہاں موجود تھیں۔ یہاں کے لوگ جاہل مطلق تھے مگر ان کے پاس مذہب عیسوی کے ساتوں ولیوں کے خشک کپڑے کنواری مریم کے کسی لباس کا ایک حصہ، اور ان بیگانہ عقل لوگوں کی جنہیں "مقدس" کہا جاتا ہے سیکڑوں کھوپڑیاں موجود تھیں۔ یہ لوگ عیسویت کی فتح اور اس پر مظالم کے سلسلہ میں دورحمیں بھی نہایت تزک و احتشام سے منایا کرتے تھے انہیں لوگوں میں کچھ گھر پروٹسٹنٹ مذہب رکھنے والے عیسائیوں کے بھی تھے مگر چونکہ تعداد میں کم تھے اس لئے بہت خاموشی سے زندگی بسر کرتے تھے ان میں سے ایک آدمی جین کلاس نامی تھا۔۔ اس کے ایک بیوی اور چھ لڑکے تھے اور بذاتِ خود وہ بہت نیک سمجھا جاتا تھا۔ سب سے بڑے لڑکے نے قانون کی تعلیم حاصل کرنا شروع کی لیکن فراغت کے بعد اس سے یہ کہہ دیا گیا کہ تا وقتیکہ وہ کیتھولک نہ ہو جائیگا اُسے یہ پیشہ اختیار کرنے کی اجازت نہیں مل سکتی۔ اس پر اُس بیچارے نے یہ کوشش کی کہ کسی ترکیب سے یہ معلوم ہی نہ ہونے پائے کہ میں پروٹسٹنٹ ہوں اور مجھے لائسنس مل جائے مگر وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکا۔ آخر کار ایک دن ناامید ہو کر اُس نے اپنے باپ کے توشہ خانہ میں خودکشی کر لی۔ اس واقعہ کو سُن کر ٹولوز کے متعصب باشندوں نے یہ افواہ پھیلا دی کہ اُس کے والدین نے اسے خود ہی قتل کر دیا ہے "تاکہ وہ کیتھولک نہ ہونے پائے۔ چنانچہ اس الزام میں لڑکے کے باپ، ماں، بھائی، ایک نوکر اور ایک مہمان کو گرفتار کر لیا گیا۔ مردہ لڑکے کو "شہید" تسلیم کر لیا گیا اور اُسکے جسم پر "چرچ" نے قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد ایک "مقدمہ" چلا۔ بجز سماعی شہادتوں کے قتل کی اور کوئی گواہی بھی نہیں ملی، اور واقعات ملزم کے موافق تھے مگر پھر بھی ۹ مارچ ۱۷۶۲ء کو غریب "مجرم" کے ہاتھ پاؤں زنجیروں اور رسیوں سے باندھ دیئے گئے اور انہیں مخالف سمتوں کی طرف اتنا زور سے کھینچا گیا کہ جین کلاس کا ایک ایک عضو اُکھڑ گیا۔ اس کے بعد اُس سے جرم کے متعلق پھر سوال کیا گیا مگر مجرم نے اقبالِ جرم سے انکار کیا۔ تب اُس کے پیٹ میں زبردستی منوں پانی اُنڈیل دیا گیا مگر مجرم برابر اپنے جرم سے انکار کرتا رہا۔ اس کے بعد اُسے ایک لکڑی میں باندھا گیا اور اُس کے ہر عضو کے دو دو ٹکڑے کیئے گئے مگر "مجرم" نے اقبالِ جرم نہ کیا۔ اس وقت وہ حالتِ نزع میں تھا مگر چونکہ دم نکلے

میں کچھ دیر بھی ہندا اُس کا گلا گھونٹا جانے لگا اور آخر کار اس طرح ایک بے گناہ نے اپنا دم توڑا۔ ٹولوز کے ظالموں کو اس پر بھی چین نہ آیا اور کلاس کے پسماندگان کے پاس جو جائداد تھی اُسے ضبط کر لیا گیا' اس کے لڑکے کو اس شرط پر رہا کیا گیا کہ وہ عیسائی ہو جائے' ملازمہ کے سامنے یہ شرط پیش کی گئی کہ وہ ایک خانقاہ میں داخل ہو جائے۔ دونوں لڑکیوں کو بھی ایک خانقاہ بھیجدیا گیا اور غریب و بیکس بیوہ کو مجبور کیا گیا کہ وہ در بدر بھیک مانگتی پھرے۔

والٹیر نے سارا قصہ سُنا تو اس کے بدن میں آگ لگ گئی اُس نے کلاس کے ایک لڑکے کو تو اپنی حفاظت میں لے لیا اور خود مقدمہ کی پوری روئداد لکھ کر بادشاہوں' قانون دانوں اور مختلف ممالک کے ذمہ دار لوگوں سے اس مسئلہ پر خط و کتابت شروع کی جہاں روپیہ کی ضرورت ہوئی وہاں اُس نے روپیہ بھیجا جہاں خود جانا ضروری سمجھا وہاں خود گیا اور اپنی تحریروں سے سارے یورپ میں زلزلہ ڈال دیا ـــــ بالآخر "مجرم" بے گناہ قرار دیا گیا اور اس کی بیوہ اور بچّوں کے لئے ہزاروں روپیہ چندہ جمع ہو گیا ـــــ یہ تھی والٹیر کی خدمت نوع انسانی کے لئے

خاندان سروِن کا قصہ

سروِن نامی ایک پروٹسٹنٹ لنگوئیڈاک میں رہتا تھا۔ بیوی کے علاوہ اُس کے تین لڑکیاں تھیں وہاں کے پادری نے یہ چاہا کہ ان میں سے ایک لڑکی کو وہ کیتھولک بنالے۔ قانون کی رو سے بچّہ کی روح کو نجات دلانے کے لئے ایک پادری کو حق حاصل ہوتا تھا کہ بچّہ کو اس کے والدین سے چھین لے' چنانچہ سروِن کی ایک چھوٹی لڑکی کو اُس سے جدا کر کے خانقاہ میں بھیج دیا گیا مگر وہ لڑکی گھر بھاگ آئی اور یہاں دیکھا گیا کہ اُس کی پُشت کوڑوں کی مار سے لہو لہان ہے۔ اس کے بعد ہی ایک دن لڑکی اپنے گھر سے غائب ہو گئی۔ اور مکان سے تین میل کے فاصلہ پر اس کی لاش پائی گئی۔ پادریوں کی طرف سے شور مچایا گیا کہ لڑکی کے اعزہ نے اُسے کیتھولک ہونے سے بچانے کے لئے قتل کر ڈالا ہے۔ یہ واقعہ بھی اُسی زمانہ میں ہوا جب جین کلاس پر مقدمہ چل رہا تھا۔ سروِن مع اپنے اہل و عیال کے بھاگا کہ اگر مقدمہ چلا تو ہم میں سے کسی کی بھی خیر نہیں۔ مگر سروِن کے بھاگ جانے کے باوجود اُس کی عدم موجودگی میں اُس کے خاندان بھر پر مقدمہ چلایا گیا' مقتول لڑکی کے باپ اور ماں کو پھانسی کی سزا دی گئی اور بقیہ دو لڑکیوں کو جلا وطنی کی۔

اب ان غمزدوں کا بیان سنئے۔ یہ سب کڑکڑاتے جاڑے میں بھاگے تھے۔ سروِن کی بڑی لڑکی جسکی شادی ہو چکی تھی حاملہ تھی اور وضع حمل کا زمانہ قریب تھا۔ چنانچہ آلپس کی برفانی چوٹیوں پر اُس کے بچّہ پیدا ہوا' ماں مصیبتوں کی تاب نہ لاکر مر گئی۔

والٹیر کو جب یہ حال معلوم ہوا تو ان کی دستگیری کے لئے بھی اس نے اپنا ہاتھ اور قلم بڑھایا اور اس فیصلہ کے خلاف وہ دس برس تک لڑتا رہا' اُس نے بادشاہوں سے چندہ کی اپیل کی۔ اور آخر کار دسویں برس اُسے کامیابی حاصل ہوئی ـــــ یہ تھا والٹیر کا جذبہ محبّت نوع انسانی کے لئے!

اسپینس کا واقعہ

اسپینس ایک کھاتا پیتا پروٹسٹنٹ عیسائی تھا۔ ۱۷۴۰ء میں اُس نے اپنے گھر میں ایک پروٹسٹنٹ پادری کو ٹھہرایا اور اُس کو کھانا بھی کھلایا مگر چونکہ ملک کے قانون کے مطابق یہ فعل گناہ عظیم تھا۔ لہٰذا اسپینس کو حبس دوام کی سزا ہو گئی۔ والٹیر کو ۲۳ برس کے بعد یہ حال معلوم ہوا اور اُس کی مساعی کی بدولت اسپینس کو رہائی ملی۔

غرضکہ اسی طرح کی سیکڑوں ایسی مثالیں ہیں جن میں والٹیر نے بیواؤں' یتیموں' بیکسوں اور مظلوموں کی امداد کی۔ یہاں سب کی تفصیل بتانا مشکل ہے صرف ایک اور واقعہ بیان کیا جاتا ہے:-

۱۷۶۵ء میں بمقام ابوِل' ایک پُل پر صلیب نما دو لکڑیاں لگی تھیں ایک دن ان کو کسی نے چاقو سے چھیل دیا۔ دو نوجوانوں' شوولیر لابری اور ڈی ٹلونڈی پر شک ہوا۔ مؤخر الذکر تو جرمنی بھاگ کر اور فوج میں بھرتی ہو کر جان بچائی اور مقدم الذکر پر مقدمہ چلا۔ دونوں کے خلاف

شہادت کوئی بھی نہ تھی مگر جو حکم سنایا گیا اس میں سزا کی تعیین اس طرح کی گئی تھی:۔

(۱) زبانیں گدی سے کھینچ لی جائیں

(۲) گرجا گھر کے دروازہ پر ہاتھ کاٹ ڈالے جائیں۔

(۳) لوہے کی زنجیروں میں باندھ دیئے جائیں اور پھر بدن میں آگ لگا دی جائے۔

مقدمہ کی اپیل کی گئی۔ جس کی سماعت ۲۵ ججوں نے کی مگر عدالت ماتحت کا فیصلہ بحال رہا۔ اور یکم جولائی ۱۷۶۶ء کو حکم کی تعمیل بھی ہو گئی۔

جب والٹیر کو اس سزا کا حال معلوم ہوا تو اس نے فرانس کو، جہاں ایسے مظالم ہو سکتے تھے، عمر بھر کے لئے چھوڑ دینے کا فیصلہ کر لیا۔ چنانچہ پہلے تو اُس نے ایک پمفلٹ لکھا جس میں واقعات مندرج تھے۔ پھر اٹلونڈی کا پتہ لگایا اور شاہ جرمنی سے سفارش کر کے اُس کا نام فوج سے کٹایا اور اسے اپنے پاس ڈیڑھ برس تک رکھ کر ریاضی ڈرائنگ اور انجینئرنگ کے فنون سکھائے یہاں تک کہ اٹلونڈی، فریڈرک اعظم کی فوج میں انجینئر ہو گیا۔

والٹیر بیکسوں اور مظلوموں کا حامی تھا اور ایک عظیم الشان بلندی سے دنیا کو دیکھتا تھا۔ وہ بہشت کے دروازہ سے اوہام کی فوج کو نکالنا چاہتا تھا تاکہ آدم کی اولاد شجرِ علم کے ثمر کا مزہ چکھ سکے۔ مگر پادری اس کی مخالفت کرتے تھے کیونکہ وہ شجرِ جہالت کے پھل فروخت کرتے تھے۔ جہاں تک اُصول کا تعلق تھا وہ اپنے عہد کا بہترین قانون داں تھا۔ وہ قانونی اصطلاحات اور فیصلے نہیں جانتا تھا مگر یہ سمجھتا تھا کہ قانون کو کیسا ہونا چاہئے اور اس کا نفاذ کیسے کرنا چاہئے۔ وہ گواہی کے فلسفہ کو سمجھتا تھا، شک اور ثبوت کا فرق جانتا تھا اور اُس نے اپنے عہد کے تمام مدبرین اور تمام قانون دانوں سے زیادہ ملک کے قوانین میں اصلاح کی۔ وہ زمانۂ طالبعلمی میں دنیا کے بہترین مقرر سیسیرو کی کتابیں پڑھ چکا تھا اور انسانی مساوات کا علمبردار تھا۔ وہ کہتا تھا کہ:۔

"تمام انسان برابر پیدا ہوئے ہیں ——— اور ——— ہم کو نیک صفات اور قابلیت کی قدر کرنا چاہئے۔"

وہ غلامی کا، خواہ وہ کسی صورت میں ہو، سخت مخالف تھا۔ اُس کا خیال یہ نہ تھا کہ ایک انسان کا رنگ اُسے اس امر کی اجازت دیتا ہے کہ دوسرے انسان سے اُس کے رنگ کی بنا پر وہ کوئی چیز چوری کر لے۔ وہ غریبوں اور کسانوں کا دوست تھا اور اُس نے بچوں، عورتوں اور جانوروں کو ان لوگوں کے ظلموں سے ہمیشہ بچایا جنہیں اپنے ہمسایوں سے اتنی ہی محبت کا دعویٰ تھا جتنا وہ خود اپنے سے کرتے ہیں۔

وہ اس چیز کو مہمل خیال کرتا تھا کہ خدا باپوں کو تو غرق کر دے اور پھر بچوں کے واسطے خود اپنی جان دیدے۔ اس کا یہ خیال ڈیڈ براٹ کے اس قول کے بالکل موافق تھا کہ "اگر عیسیٰ کو یہودیوں سے بچنے کی قدرت تھی اور پھر بھی اپنے کو نہ بچایا تو وہ خودکشی کے مجرم تھے۔"

والٹیر ظالموں سے نفرت کرتا تھا اور حکومتوں اور پادریوں کے مظلوموں سے محبت۔ وہ بدقسمتوں کا دوست اور فاقہ کشوں کا مددگار تھا وہ فطری چیزوں کا معتقد اور مہملات کا دشمن تھا۔

والٹیر کوئی ولی نہ تھا مگر مذہبی جھگڑوں پر وہ ہنستا تھا، عقائد پر اُسے رحم آتا تھا اور متعصبوں کی حرکات پر متنفر ——— وہ ولیوں سے بڑھ کر تھا!

والٹیر کے زمانہ میں اکثر عیسائی اپنی روزمرہ کی زندگی میں مذہب کی پیروی نہیں کرتے تھے بلکہ جس طرح طوفان کے وقت جہازوں میں جان بچانے والی کشتیوں سے کام لیا جاتا ہے اُسی طرح مصیبت کے وقت مذہب سے وہ لوگ بھی کام نکالنا چاہتے تھے۔ والٹیر انسانیت اور اعمالِ حسنہ کے مذہب کا معتقد تھا۔ صدیوں تک پادریوں نے معائب اور برائیوں کو ایسے رنگ میں رنگا تھا کہ گناہ بھی خوبصورت نظر آتا تھا مگر والٹیر خوبی کے محاسن اور اوہام پرستی کے معائب کا معلم تھا۔

والٹیر اپنے عہد کا سب سے بڑا ڈرامہ نگار یا شاعر نہ تھا مگر وہ اپنے زمانہ کا سب سے بڑا انسان، حریت کا سب سے بڑا دوست اور عدم پرستی

کا سب سے بڑا دشمن ضرور تھا۔ اُس نے اوہام پرستی کی زنجیروں کو توڑنے، دل و دماغ سے خوف کے بادل دور کرنے، پادریوں کے اختیارات ختم کرنے اور دنیا کو آزادی دلانے کے لئے ابنائے آدم میں سے سب سے زیادہ کام کیا۔ اور صحیح معنٰی میں وہ اپنے عہد کا سب سے بڑا مذہب پرست تھا۔

واپسی ۔۔ ۲۸ برس جلاوطن رہنے کے بعد والٹیر پیرس واپس ہوا۔ اس دوران میں مہذب دنیا میں وہ نہایت اعلٰی پوزیشن کا مالک رہا اور اُس کی واپسی ایک فاتحانہ شان رکھتی تھی اُس کا ایک شہنشاہ کی طرح سے استقبال کیا گیا۔ اکاڈمی نے اُس کا خیر مقدم کیا جو عزت بادشاہوں کو بھی کبھی حاصل نہیں ہوئی ۔۔ تھیٹر میں اس کا تماشہ "آئرین" دکھلایا گیا اور وہاں اُس کو پھولوں سے لاد دیا گیا۔ وہ فرانس کا بہترین شاعر مانا جانے لگا۔ دنیا کے تمام ادیبوں میں اس کا درجہ سب سے بلند تھا۔۔ اور اُس وقت فرانس میں صرف تین قوتیں سمجھی جاتی تھیں، تختِ شاہی، قربانگاہ اور والٹیر!

بادشاہ اُس کا مخالف تھا۔ پادری اُس سے جلے ہوئے تھے مگر والٹیر کا عوام پر اتنا اثر ہو چکا تھا کہ وہ اس کی پرستش کرتے تھے۔ اس وقت اس کی عمر ۸۴ برس کی تھی۔ اُس کے چہار طرف سیم و زر کے انبار لگے تھے وہ دنیا کا نہایت دولت مند انشا پرداز تھا۔ وہ ایک ایسا بادشاہ تھا جس نے خود اپنا تخت بنایا تھا۔

مئی ۱۷۷۸ء میں یہ خبر مشہور ہوئی کہ والٹیر مرنے کے قریب ہے۔

مرنے سے دو روز قبل والٹیر کا بھتیجا اُس کے بستر مرگ پر دو مشہور پادریوں کو لے آیا۔ ایک پادری نے اُس سے آکر پوچھا کہ کیا تم اب بھی حضرت یسوع مسیح کی الوہیت کا اقرار کرتے ہو۔ والٹیر نے دوسری طرف مُنہ کر کے جواب دیا کہ "مجھے اطمینان سے مرنے دو"۔ پادری صاحبان منغض ہو کر باہر چلے گئے!

۳۰ مئی ۱۷۷۸ء کو رات کے تقریباً سوا گیارہ بجے والٹیر اس دنیا سے کوچ کر گیا۔ مرنے سے کچھ لمحے قبل اُس نے اپنے معتمد آدمی موراند کا جو پاس ہی کھڑا تھا ہاتھ دبایا اور کہا ۔۔ "رخصت، مائی ڈیر موراند۔ میں چلا!"

اس کی اس موت کو جو اسقدر سادہ، سنجیدہ، فلسفیانہ، نازک، فطری اور پُرسکون تھی اور اس کے ان الفاظ کو جو اتنے ہی سادے اور معصومانہ تھے عجیب و غریب رنگ میں پیش کیا گیا ہے اور کہا جاتا ہے کہ مرتے وقت اس کا ضمیر اسے ملامت کر رہا تھا اور عذاب خداوندی اس پر نازل ہو رہا تھا۔

لیکن آئیے ذرا ایمانداری سے یورپ کے پادریوں اور یورپ کے مشہور مفکرین کا مقابلہ کریں۔ کیا اٹلی کے تمام پادریوں نے برونو سے زیادہ انسانی عقل میں اضافہ کیا ہے؟ کیا فرانس کے تمام پادریوں نے والٹیر یا ڈیڈیراٹ سے زیادہ دنیا کو مہذب بنایا ہے؟ کیا اسکاٹلینڈ کے تمام پادریوں نے ہیوم سے زیادہ علم کی اشاعت کی ہے؟ کیا دنیا کے پادریوں نے ٹامس پین سے زیادہ انسانی آزادی کے لئے کوشش کی ہے؟

سوال یہ ہے کہ اگر یہ "ملحدین" نہ ہوتے تو دنیا کیا ہوتی؟ ۔۔ "ملحدین" ہمیشہ بہادر اور خوش فکر ہوئے ہیں، گلشن عالم میں ان کی حیثیت گلاب کی سی رہی ہے، وہ آزادی اور محبت کے علمبردار تھے۔ اور ان کی ہستیاں عظیم المرتبت روحوں کی مالک تھیں۔

سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ لوگ جنہوں نے ابنائے آدم کی آزادی کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی ہو۔ ان کو تو مرتے وقت ضمیر کے سانپ ڈسنے لگیں، اور وہ نفوس مقدسہ جنہوں نے غلامی کی تائید کی ہو، جنہوں نے ماؤں کی چھاتیوں سے ان کے معصوم بچوں کو چھین لیا ہو، جنہوں نے غلاموں کی ننگی پیٹھوں کو کوڑوں سے لہولہان کر دیا ہو وہ مرتے ہی فرشتوں کی آغوش میں چلے جائیں! ہم یہ کیونکر یقین کر سکتے ہیں کہ دنیا کے مفکرین و محققین، آزاد خیال، انسانیت پرست، تعصب کی زنجیروں کے توڑنے والے، علم کی روشنی پھیلانے والے اور اوہام پرستی کے بُت کو توڑنے والے تو تکلیف کی موت مریں اور وہ لوگ جو انسانی پوست کو ہڈی سے جدا کیا کرتے تھے، جو دودھ پیتے بچوں، ماؤں اور بچوں کو مولے سے لیکر زدو کوب کیا کرتے تھے وہ سب امن اور سکون کے عالم میں اس دنیا سے گزر جائیں

اُس زمانہ میں فلسفیوں اور مفکرین کے لاشوں کو بھی زیر زمین دفن کرنے کی اجازت نہیں ملتی تھی۔ کیونکہ خطرہ یہ تھا کہ ان لوگوں کی ہڈیاں نیک لوگوں کی ہڈیوں میں مل کر ان کو ناپاک بنا دے گی اور ممکن ہے کہ قیامت کے روز گڑبڑ میں یہ خراب لوگ بھی نیکوں کے ساتھ مل کر جنت میں چپکے سے گھس جائیں لہٰذا

جب کوئی فلسفی مرتا تھا تو اس کی لاش جلادی جاتی تھی یا اسے درندوں کے سامنے ڈال دیا جاتا تھا اور یا کسی ایسی جگہ دفن کرنے کی اجازت ملتی تھی جہاں آس پاس نیکوں کے مزار نہ ہوں۔

جب والٹیر کا انتقال ہوا تو ایک پادری نے پیرس سے سو میل کے فاصلہ پر ایک گرجا میں اُسے دفن کرنے کا انتظام کر دیا۔ مئی کے آخری روز اتوار کے دن اس کی لاش کو ڈریسنگ گاؤن اُڑھا کے چھ گھوڑوں کی ایک گاڑی پر رکھا گیا تاکہ یہ معلوم ہو کر کوئی بڑا آدمی کہیں جا رہا ہے۔ اس گاڑی کے پیچھے ایک اور گاڑی تھی جس میں اس کے دو تین اعزہ تھے۔ رات بھر سفر کرنے کے بعد لاش اس گرجا میں پہونچی اور والٹیر کو دفن کر دیا گیا مگر تھوڑی ہی دیر کے بعد اس پادری کے پاس جس نے "بہ نظر ترحم" زمین کا ایک ٹکڑا دیدیا تھا، بڑے پادری کی طرف سے ایک عتاب نامہ پہنچا کہ والٹیر کو دفن نہ کرنے دیا جائے۔ مگر اس سے کیا ہوتا ہے۔

ہر چند والٹیر مر چکا تھا مگر قصرِ شاہی کی بنیادیں منہدم ہو چلی تھیں عوام بادشاہوں اور پادریوں کی کرتوتوں سے واقف ہو چکے تھے۔ اور انتقام وظلم کے عفریت کی جگہ اب امن و آزادی کے فرشتے لے رہے تھے۔

اگر "چرچ" کے اصول کو صحیح سمجھا جائے تو ہم کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ بجز "ملحدین" کے اور تمام مجرم مقابلۃً زیادہ سکون سے ہیں۔ اگر کوئی شخص ڈاکو ہے تو اس کی موت سے اس کے پیشہ کا کوئی تعلق نہیں، اگر کسی قاتل کے پاس مرتے وقت ایک پادری موجود ہے تو جنت میں نیک بندے اسکا استقبال کرنے کے لئے کھڑے ہوں گے۔ جس شخص نے دنیا میں اپنے گھر کو دوزخ بنا لیا تھا وہ بھی بغیر کسی جھجھک کے مر سکتا ہے بشرطیکہ اس نے عیسیٰ کی الوہیت پر کبھی نہ شک کیا ہو۔ وہ بادشاہ جس نے ناحق لڑائیاں لڑکر ملک کو یتیموں اور بیواؤں اور اپاہجوں اور محتاجوں سے بھر دیا ہو وہ ایک ولی اللہ کی طرح جان دیتا ہے عیسیٰ پر ایمان رکھنے والے جتنے بادشاہ ہیں وہ جنت میں ہیں مگر جتنے فلسفی ہیں وہ دوزخ میں۔ وہ ظالم جن کے نام ہی ان کے مظالم کی شہادت کیلئے کافی ہیں نیک بندوں کی موتیں مرے ہیں کیونکہ ان کا بپتسمہ ہو گیا تھا اور انھوں نے عیسیٰ کی الوہیت سے انکار نہیں کیا تھا۔ لوگوں میں یہ عقیدہ پیدا کر دیا گیا تھا کہ اگر بادشاہ اور پادری بے گناہوں کو بھی زندہ جلا ڈالیں تو اس وقت تک خدا ان سے باز پرس نہ کرے گا جب تک وہ اس کو مانتے ہیں۔ لیکن اگر کسی ایماندار اور صداقت پرست نے "الہامی الفاظ" پر شک کیا یا کسی دوسرے خدا سے دعا مانگ لی تو حقیقی خدا ایک زخم خوردہ شیر کی طرح اپنے شکار پر چڑھ بیٹھے گا اور اس کے مرتعش جسم سے اس کی روح کھینچ لے گا۔

دنیا میں اس امر کا کوئی تاریخی ثبوت موجود نہیں ہے کہ قتل کے لئے اُٹھا ہوا ہاتھ مفلوج ہو گیا ہو، دُنیا میں اس قسم کا کوئی واقعہ پیش نہیں آیا کہ کسی بے گناہ بچہ کو خدا نے عین موقع پر بچا لیا ہو۔ ہزاروں گناہ روزانہ کئے جاتے ہیں، سیکڑوں انسان اپنے شکار کی تلاش میں لگے رہتے ہیں بیواؤں کو کوڑے لگائے جاتے ہیں اور لوگ مارتے مارتے ان کی جانیں لے لیتے ہیں، چھوٹے بچے اپنے خونخوار باپوں سے رحم کی بھیک مانگتے ہیں مگر ان کی درخواستوں اور ان کی التجاؤں کو ٹھکرا دیا جاتا ہے حسین اور معصوم لڑکیوں کو دامِ تزویر میں پھانس کر ان کی عزت برباد کر دیجاتی ہے مگر خدا ان مظالم کو نہیں روکتا۔ پھر دنیا میں کبھی کبھی ذی فہم ایماندار انسان بھی پیدا ہوئے جو اپنے زمانہ کی اوہام پرستیوں کو دور کرنا چاہتے تھے۔ مگر پادریوں کے نزدیک یہ بہت بڑا گناہ تھا اور اس لئے ان پر مقدمے چلائے جاتے تھے اور ان کو سخت سے سخت سزا دی جاتی تھی۔ اگر اتفاق سے کوئی اپنی طبعی موت سے مرا تو پادری کہا کرتے کہ وہ نہایت سختی کی موت مرا ہے۔

پادریوں نے یہ ثابت کرنے کی انتہائی کوشش کی ہے کہ ملحدین کے آخری لمحات نہایت تکلیف دہ گزرے ہیں اور اس کی تلقین گرجا کے ہر ممبر سے کی جاتی ہے مگر اس کو تسلیم کرنے کے بجائے والٹیر نے انجیل کی جانچ کی۔ عقلی آزادی کی وکالت کی، استبداد پسند مذہب کی زنجیروں کو توڑا، مظالم کے خلاف آواز بلند کی، عقل اور دلائل کے نام پر اپیل کی، عالمگیر رواداری پر زور دیا اور مظلوموں کی امداد کی۔

اس نے صرف یہ کہا کہ ہر مذہب کی اصل ایک ہی ہے ـــ ہر مذہب میں وہی اسرار ہیں، وہی معجزے وہی کرامات، وہی خرقِ عادات، وہی صدر

وہی مراسم، وہی وعدے، وہی دھمکیاں، وہی مظالم اور وہی جور و تعدی۔

والٹیر کے یہی جرائم تھے۔ ظاہر ہے کہ ایسے آدمی کے لئے یہ کیونکر کہا جاسکتا تھا کہ اس نے سکون کے عالم میں اپنی جان دی۔ چنانچہ صدیوں سے اہل مذہب یہی تعلیم دیتے چلے آرہے ہیں کہ جن لوگوں نے ہمارے مذہب کی تعلیمات پر لبیک نہیں کہا ہے اور اس کی کورانہ تقلید نہیں کی مرتے وقت ان کو ہمیشہ تکلیف ہی رہی۔ جب کوئی پادری حالت نزع کو بیان کرنے لگتا ہے تو اس کی فصاحت و بلاغت انتہا کو پہونچ جاتی ہے اور وہ جب ایک مرتے ہوئے ملحد کی آخری حالت بیان کرتا ہے تو اُس کی آنکھیں چمکنے لگتی ہیں۔ اور جب اس پر بھی اطمینان نہیں ہوتا تو عذاب جہنم کی داستانیں سُنائی جاتی ہیں۔

دوسری واپسی — چار سو برس تک بیسٹائل، مظالم کا مرکز بنا رہا۔ اس کی چار دیواری میں سیکڑوں شریف انسان موت کے گھاٹ اتر چکے تھے۔ اس کے قید خانے اور اُس کے آلات تعذیب خدا کے وجود سے انکار کر رہے تھے۔ مگر ۱۴ جولائی ۱۷۸۹ء کو مظلوم عوام نے بیسٹائل پر حملہ کرکے اُسے فتح کرلیا۔ ان کا نعرہ والٹیر تھا!

۱۷۹۱ء میں اس کی اجازت ملی کہ والٹیر اب یہاں دفن کیا جا سکتا ہے۔ وہ پیرس سے ۱۱۰ میل پر خاموشی سے دفن کردیا گیا تھا مگر اب اُسے پوری قوم یہاں لارہی تھی۔ جنازہ کا جلوس ۱۰۰ میل لمبا تھا۔ ہر گاؤں اپنا جھنڈا لئے جنازہ کے ساتھ تھا اور ہر شخص فرانس کے فلسفی، جین کلاس کے بچانے والے اور اوہام پرستی کے برباد کرنے والے کے حضور میں خراج عقیدت پیش کرنے کے لئے بیتاب تھا۔

اگر واقعی موت کے بعد کوئی زندگی ہے تو کوئی خدا اُس شخص کو سزا نہیں دے سکتا جس نے ایسی خدائی سزاؤں کو مٹایا ہے اور اُس شخص کو کبھی نہیں قید کرسکتا جس نے غلامی کی زنجیروں کو یہاں توڑا ہے۔

والٹیر فرانسیسی زبان کا زبردست ماہر تھا اور ہر خیال کے لئے بہتر سے بہتر الفاظ ڈھونڈھ لیتا تھا۔ اہم سے اہم اور دقیق سے دقیق مسئلہ پر وہ نہایت آسانی سے لکھتا تھا۔ ہجو اور مدح پر ایسا قادر تھا کہ ایک ہی جملہ میں دونوں چیزیں آجاتی تھیں۔ وہ اعلیٰ سے اعلیٰ خیالات اور اہم سے اہم مسائل کو اس طرح پیش کرتا تھا جیسے کوئی بازیگر اپنے گیند کا تماشہ دکھاتا ہے۔ وہ رموز دنیا سے واقف تھا۔ ظلم سے نفرت کرتا تھا، مظلوموں کا ساتھ دیتا تھا، اوہام پرستی کا دشمن تھا اور آزادی کا عاشق۔ یہ تھا والٹیر جس نے سترہ برس کی عمر میں اوڈی پس (Oedipe) لکھا اور ۸۳ برس کے سن میں آئرین Irene۔

آلپس کے دامن میں اپنے تخت جلال سے اُس نے یورپ کے ہر ریاکار پر انگشت نمائی کی اور نصف صدی تک وہ عقل کی شمع دنیا کو دکھاتا رہا۔ +

میر درد کی ایک خصوصیت

امجد کندیالی

خواجہ میر درد کی صوفیانہ زندگی نے اُن کی شاعری پر اتنا گہرا اثر ڈالا ہے کہ اُن کے کلام کا کوئی پہلو اور کوئی گوشہ اس سے خالی نہیں رہ سکا۔ متصوفانہ مضامین سے قطع نظر اُن کی عملی زندگی اُن کے افعال و اشغال اور اُن کے مزاج کے اثرات بھی اُن کے کلام میں جابجا نظر آتے ہیں۔ درد کی زندگی کا اہم ترین حصہ یعنی لڑکپن کے بعد سے لے کر تادمِ آخر درویشی میں گزرا۔ اِس عمر میں اُنھوں نے تصوف کا وسیع مطالعہ بھی کیا اور فارسی نثر میں اس موضوع پر بعض قابل قدر کتابیں بھی لکھیں۔

اس میدان میں چونکہ مشاہدے اور نظارۂ حسنِ دوست پر بہت زور دیا جاتا ہے، اس لئے درد کے ذہن میں بھی یہ بات رس بس گئی اور اُنکے کلام میں بھی بعض اوقات شعوری اور بعض اوقات غیر شعوری طور پر منتقل ہو گئی۔ مشاہدے، دیکھنے دکھانے اور چشم، نظر، نگاہ اور دیدہ وغیرہ سے متعلق اتنے مضامین اُن کے مختصر سے دیوان میں ہیں کہ غالباً دوسرے کسی موضوع پر اِن کے نصف کے برابر بھی نہ ہوں گے۔ مشاہدے کا مضمون اُن کے کلام پر چھایا ہوا ہے۔ اگر ایسے مضامین کا تجزیہ کیا جائے اور اُن کا تنقیدی جائزہ لیا جائے تو اُس کے پس منظر میں وہی نفسیاتی وجوہات کارفرما نظر آئیں گی جو اُن کی صوفیانہ زندگی سے عبارت تھیں۔

خواجہ میر درد کے نزدیک بحیثیت ایک صوفی کے زندگی کا تمام تر مقصد فقط حسنِ دوست کا مشاہدہ کرنا ہے۔ اُس کو پا لینے یا حاصل کرنے وغیرہ کا تصور تک بھی نہیں ملتا۔ فرماتے ہیں ؎

تجھی کو جو یاں جلوہ فرما نہ دیکھا　　برابر ہے دُنیا کو دیکھا نہ دیکھا

یعنی زندگی کا واحد مقصد تو حسنِ ازل کو یہاں جلوہ فرما دیکھنا تھا اور اگر انسان سے یہی نہ ہو سکے تو پھر بڑی سے بڑی سرگرم عمل زندگی بیکار اور عبث ہے ؎

منظور زندگی سے تیرا ہی دیکھنا تھا　　ملتا نہیں جو تو ہی پھر کیا ہے زندگانی

پوری انسانی زندگی کو یوں فقط مشاہدے سے وابستہ کر دینا تصوف ہی کا معجزہ ہے۔ درد کا فلسفہ یہ ہے کہ زندگی کا واحد مقصد حسنِ دوست کو دیکھنا ہے۔ اس کی راہ دکھانے والا دل ہے اور دل کے آئنہ کو صاف کر لینے کے بعد وہ کائنات کے گوشے گوشے میں جلوہ گر نظر آتا ہے۔ اور یہی وہ منزلِ آخر ہے جس کی خاطر انسان کو پیدا کیا گیا ہے۔ عام صوفیا کی طرح اُن کے کلام میں اُلجھے ہوئے، پیچیدہ اور مجہول خیالات نہیں ملتے۔ دل اُن کے طریقِ عشق میں رہنما ہے ؎

آئینے کی طرح غافل کھول چھاتی کے کواڑ　　کب تلک غلطاں رہیگا آب اور دانے کے بیچ

آپ اور دانے کی زندگی کو تج کر اپنے من میں ڈوب کر سراغِ زندگی پا لینے کی دعوت دیتے ہیں اور زندگی کا مقصد ہی نظارۂ حسن ہے ؎

اے درد! اک ٹک آئنہ دل کو صاف تو پھر ہر طرف نظارۂ حسن و جمال کر

اسی عظیم مقصد کی بنا پر زندگی بھی عظیم ہے اور اس کا ایک ایک سانس دمِ عیسٰی ہے ؎

بے فائدہ انفاس کو ضائع نہ کر اے درد ہر دم دمِ عیسٰی ہے، تجھے پاس نہیں ہے

درد زندگی کو تمام تر مشاہدہ سمجھتے ہیں اور انسان کا اوّلین فرض مشاہدہ قرار دیتے ہیں ؎

فرصتِ زندگی غنیمت ہے مغتنم ہے یہ دید جو دم ہے

سیر کر دنیا کی غافل زندگانی پھر کہاں زندگی گر کچھ رہی تو نوجوانی پھر کہاں

اُٹھتی جوانیوں میں کھیتوں کو پانی دے لینے کا سبق نہیں بلکہ دُنیا کی سیر کرنے کی تلقین ہے۔ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ۔ اور جھٹلانے والوں کی عاقبت دیکھنے کے علاوہ ؎

درد اس کی بھی دید کر لیجئے نوجوانی یہ مفت جاتی ہے

درد کے فلسفہ کی یہ منفرد خصوصیت ہے کہ وہ دیکھنے کی دعوت دیتے ہیں۔ پانے یا حاصل کرنے کا ذکر نہیں ملتا۔ اس کا نفسیاتی سبب یہ ہے کہ وہ وحدت الوجود کی بجائے وحدت الشہود کے قائل تھے۔ اگرچہ حضرت شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے کہ مآلِ قولین یکے ست لیکن پھر بھی دونوں فلسفوں کے طریقِ کار اور دونوں فلسفوں کی APPROACH مختلف ہے۔ درد کے کلام میں جہاں یہ موضوع زیر بحث آیا ہے وہاں دیکھنے دکھانے، دید، مشاہدہ، نظارہ وغیرہ کا ذکر ضرور ہمراہ آیا ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ وحدت الشہود کے قائل تھے۔ اس بات کا خارجی ثبوت یہ ہے کہ وہ اپنی نثری تصنیف علم الکتاب میں لکھتے ہیں :-

" وحدت الوجود کا عقیدہ نفس کے اعتبار سے باطل ہے اور وحدتِ شہود کا عقیدہ حق ہے۔ لیکن کیفیت اور حال کے اعتبار سے دونوں کا مقصود ایک ہی ہے۔ یعنی قلب کا ماسوا کی گرفتاری سے آزاد کرنا۔" (ترجمہ از صـ۱۸۲)

اسی عقیدے کا اظہار وہ غزل میں کرتے ہیں ؎

عین کثرت میں دید وحدت ہے قید میں درد با فراغ ہوں میں

نظر میرے دل کی پڑی درد کس پر جدھر دیکھتا ہوں وہی روبرو ہے

جگ میں آکر اِدھر اُدھر دیکھا تو ہی آیا نظر جدھر دیکھا

آئنۂ عدم ہی میں ہستی ہے جلوہ گر ہے موجزن تمام یہ دریا حباب میں

اس آخری شعر میں عقیدہ وحدۃ الوجود کی توضیح کر دی ہے کہ وجود کے ایک ہونے سے یہ مراد نہیں کہ دنیا میں جو کچھ ہے وہ خدا کی ذات کا حصہ ہے اور انسان بھی خدا ہے بلکہ یہ ہے کہ حقیقت میں جس شے کا وجود ہے وہ صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہے۔ باقی جتنے وجود نظر آتے ہیں یہ اعتباری ہیں۔ انکی حقیقت "نیستی" ہے۔ ان کو فنا لازم ہے اور یہ نیستی سے ہستی میں آئے ہیں۔ اس لئے خدا کے سوا جتنے وجود نظر آتے ہیں یہ حقیقی نہیں۔ حقیقی وجود صرف ایک ہے اور وہ خدا کا ہے۔ گویا اس عقیدہ سے ماسوا اللہ کی ذات کا انکار مراد ہے۔ نہ کہ اُن کو بھی ذاتِ الٰہی میں شامل کرنا۔ مذکورہ بالا شعر میں کہا ہے کہ آئنہ عدم ہی میں ہستی ہے جلوہ گر یعنی ممکنات جن کی حقیقت عدمِ محض ہے مثلِ آئنہ ہیں جن میں ہستی کی جلوہ گری نظر آتی ہے۔ یہ مثالِ آب ہیں جس میں دریا موجزن دکھائی دیتا ہے۔ وجود در اصل وجودِ باری ہے۔ امکان تو سراپا افتقار ہے۔ اس کے لئے وجود کہاں ؎

یاں افتقار کا تو اِمکاں سبب ہوا ہے ہم ہوں نہ ہوں و لیکن ہونا ضرور تیرا

اب یہ دیکھنے والی آنکھ پر منحصر ہے کہ وہ وجودِ اعتباری کو درمیان سے پردے کی طرح اُٹھا کر وجودِ حقیقی کو دیکھ لے۔ اسی حقیقت کے پیشِ نظر میر دردؔ نے بار بار چشمِ بصیرت کی عظمت کو سراہا ہے ؎

گر معرفت کا چشمِ بصیرت میں نور ہے تو جس طرف کو دیکھئے اُس کا ظہور ہے

حجابِ رُخِ یار تھے آپ ہی ہم، کھلی آنکھ جب کوئی پردا نہ دیکھا

جوں خواب ہے وابستہ بغفلت یہ تماشا کھُل جائے اگر آنکھ تو پھر کیا نظر آوے

اب اوّل سے آخر تک دیکھئے تو دیکھنا، دیکھنا اور فقط دیکھنا کی تکرار ہے۔ زندگی کا مقصد دیکھنا ہے۔ زندگی کی اصل فقط دیکھنا ہے۔ انسان کو دیکھنے والی آنکھ پیدا کرنی چاہئے۔ جہاں میں حُسنِ ازل کی تجلیات کو دیکھنا سب سے بڑی سعادت ہے اور حد یہ کہ دنیا کا وجود اسی جذبہ کا مرہونِ منت ہے ؎ اس ہستیٔ خراب سے کیا کام تھا ہمیں اے نشۂ ظہور یہ تیری ترنگ ہے

یہ دیکھنے کا مضمون جو میر دردؔ کے دل و دماغ پر چھایا ہوا ہے، اُن کے کلام پر بھی محیط ہے۔ اسی سبب اُن کے کلام میں چشم، دیدہ، نگاہ وغیرہ کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ ایسی چیزوں کا ذکر بے حد زیادہ ہے جن کا تعلق دیکھنے سے ہے۔ مثلاً صورت، نقش، نشان، تصویر، مظاہر، نہاں عیاں، سایہ، چھائیں، مختلف رنگ جن میں بعض زیادہ نمایاں ہیں، تجلّی، جلوہ، پردہ، عیب پوش، ڈھانکنا، چھپانا وغیرہ جیسے الفاظ کی اُن کے دیوان میں بھرمار ہے۔ حالت یہ ہے کہ اُن کی تمام غزلیات جو تقریباً بارہ سو اشعار پر مشتمل ہیں۔ اُن میں تین سو کے لگ بھگ اشعار فقط انہی مضامین سے متعلق ہیں۔ کئی غزلوں کی ردیف "دیکھنا" ہے۔ بے شمار غزلیات از اوّل تا آخر، اسی موضوع کی حامل ہیں اور چشم تو اپنی بنیادی اہمیت کی وجہ سے علامتی حیثیت اختیار کر گئی ہے۔ تصوف کے بیان میں اگرچہ اصطلاحات اور تلمیحات زیادہ مفید ثابت ہوتی ہیں لیکن دردؔ نے علامات بھی وضع کیں لیکن دیگر شعراء کے برعکس ان کی علامات میں ایک عجیب و غریب انفرادیت ہے اور وہ یہ کہ اُن کی علامات میں ایک ارتقائی تسلسل ہے۔ یعنی اس چشم کو مختلف علامتی حیثیتیں دے دیتے ہیں اور پھر اُن میں ایک ارتقائی ربط قائم کر دیتے ہیں۔ جس کی بنا پر ہم اُسے ایک ہی علامت کہنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

چشم سے وہ بعض جگہ یہی عام چشم مراد لیتے ہیں۔ دوسری جگہ اسے انسانی دل سے تعبیر کرتے ہیں اور مراد چشمِ بصیرت لیتے ہیں۔ پھر آخر میں یہی چشم پورے انسان کا مفہوم ادا کرتی ہے۔ پہلی منزل پر اس کا مطلب عام انسانی آنکھ ہے ؎

پھرتی ہے میری خاک صبا در بدر لئے اے چشمِ اشکبار یہ کیا تجھ کو ہو گیا

وہ اشک نکلتا ہے مری چشم سے جس کا ہر قطرہ کم از پارۂ الماس نہیں ہے

دوسری حیثیت چشمِ دل کی ہے جس کا مفہوم چشمِ بصیرت ہے ؎

نظر میرے دل کی پڑی دردؔ کس پر جدھر دیکھتا ہوں وہی روبرو ہے

حجابِ رُخِ یار تھے آپ ہی ہم کھلی آنکھ جب کوئی پردا نہ دیکھا

پھر چشم سے مراد انسان ہے ؎

سراپا چشم ہوں جوں آئنہ پر، کسو پر دردؔ میری کب نظر ہے

چشمِ نقشِ قدم ہوں جوں بیکس خاک آنکھوں میں طوطیا ہے مجھے

اس ارتقائی کیفیت کی نفسیاتی توجیہہ یہ ہے کہ دردؔ چونکہ ایک صوفی تھے اور اس حیثیت سے سلوک اور تصوف کے مختلف مقامات

اور مراحل طے کرتے ہوئے ایک ارتقائی کیفیت سے آشنا تھے۔ اس لئے غیر شعوری طور پر اسی چیز نے اُن کے کلام کو یوں متاثر کیا۔ یہ ارتقاء صرف چشم میں نہیں بلکہ اُن کی دیگر علامات یعنی غنچہ اور آئنہ وغیرہ میں بھی ہے۔ اور چونکہ چشم کا تعلق اپنی خصوصیت دید کی وجہ سے آئنہ کے ساتھ زیادہ ہے، اس لئے بعض جگہ ان کا باہم ذکر بھی آیا ہے۔ مشاہدے اور چشم کی اتنی زیادہ اہمیت کا ایک اثر یہ بھی ہوا کہ ان کے کلام میں جو رسمی اور عام شاعرانہ مضامین ملتے ہیں جن میں تصوف یا درد کی انفرادیت کو دخل نہیں اُن میں سب سے زیادہ تعداد ایسے اشعار کی ہے جن میں چشم یا متعلقاتِ چشم مثلاً ابرو، بھویں، پلکیں، خارِ مژہ، ترچھی نگاہ، نگہِ گرم، نظرِ کرم، شرابِ چشم وغیرہ کے الفاظ پائے جاتے ہیں۔ ان الفاظ کا اثر مواد پر بھی ہوا اور اسلوب پر بھی۔ ان کی تشبیہات تمام تر بصری اور مشاہداتی ہیں اور تجلی، رنگ، نقش وغیرہ کے مضامین کثرت سے ہیں۔ مجازی محبوب کا جہاں کہیں ذکر ہے اُس میں بھی محبوب کی صفات کا بصری پہلو زیادہ نمایاں کیا ہے۔ اس کی آنکھ، مژہ، نگہِ گرم وغیرہ کا ذکر و اذکار ہے۔ سوال و جواب آنکھوں میں ہوتے ہیں اور انتہا یہ ہے کہ مجازی محبوب کو درد صرف دیکھنا چاہتے ہیں ؎

درد کے ملنے سے اے یار بُرا کیوں مانا — اُس کو کچھ اور سوا دید کے منظور نہ تھا

کبھو ہم کو بھی بھلا کوچوں میں، — چلتے پھرتے نظر آ جائیے گا

مجازی محبوب کا ذکر ہر جگہ اور ہمیشہ دیکھنے کا مضمون ساتھ لے کر آیا ہے۔ لمس احساس قطعاً نہیں جیسا کہ جرأت کے یہاں ملتا ہے یا پھر میر کے محبوب کی خصوصیات میں جو دلفریب تنوع ہے وہ درد کے یہاں نہیں ہے۔ اُن کے ہاں تنزیہی پہلو زیادہ اجاگر ہوتا ہے اور اسی نے مجازی موضوعات میں بھی رنگینی پیدا نہیں ہونے دی۔ اس کا سبب یہی ہے کہ درد کی تمام تر زندگی فقط مشاہدے میں گزری۔ زندگی کے وہ اعمال و افعال جس سے ایک عام انسان گزرتا ہے درد کی شخصیت میں دخیل نہ ہو سکے۔ وہ زندگی سے دور ہٹ کر ایک کنجِ عافیت میں دیکھنے دکھانے کے شغل میں مصروف رہے۔ اُن کے مُریدین بھی یہی آرزو دل میں لے کر آتے تھے اور اُن کا اپنا بھی یہی فلسفہ تھا۔ اس سے قطع نظر کہ یہ فلسفہ زندگی آموز ہے یا فرار کی راہ دکھانے والا، اسمیں کوئی شبہ نہیں کہ اس سے اُن کے کلام میں مشاہداتی عنصر نمایاں ہو گیا۔ ایک انسان کی زندگی میں جتنی خالص بصری چیزیں ہو سکتی ہیں کم و بیش اُن سب کا ذکر ہے لیکن دیگر حواس کے مدرکات کا ذکر نہ ہونے کے برابر ہے اور اس نے یقیناً اُن کے مضامین کے تنوع کو مجروح کیا۔ تاہم اسی موضوع نے ان کی غزل کو گہرائی بخشی اور اُنکے متصوفانہ مضامین کے اظہار کیلئے سہولتیں پیدا کیں۔

ان توضیحات سے اتنی بات تو معلوم ہو گئی کہ درد کے کلام میں مشاہدے کا مقام تقریباً مرکزی حیثیت رکھتا ہے مگر لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ کی قرآنی نص اور لن ترانی کا ارشادِ گرامی اس بات پر شاہد ہیں کہ دنیا میں رویتِ باری انسانی بس کی بات نہیں۔ مجدد الف ثانیؒ کے مکتوبات میں جگہ جگہ یہ فقرہ آتا ہے کہ اِنَّ اللہَ وَرَاءُ الْوَرَاءِ ثُمَّ وَرَاءُ الْوَرَاءِ۔ اور یہی مسلک خواجہ میر دردؒ کا بھی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں ؎

کھولی تھی آنکھ خوابِ عدم سے ترے لئے — آخر کو جاگ جاگ کے ناچار ہو گئے

مثلِ شرر تنگ چشم ہستیِ بے بود ہے، — دیکھ نہ سکنا اُسے تک بھی جدھر دیکھنا

دید کے لئے ایک وقت معین ہے۔ شاید وہاں مشاہدے کے آلات اور قویٰ میں تبدیلی کر دی جائے یا کوئی اور صورت ہو۔ بہر کیف اہلِ حال اِس عالمِ کون و فساد کو عالمِ انتظار سمجھتے ہیں اور اُس عالمِ جاوداں کو عالمِ دید و نظارہ۔ اس انتظار کا تذکرہ میر درد نے کتنے مؤثر انداز میں کیا ہے۔ ؎

اتنا پیغام درد کا کہیو، — گر صبا کوئے یار میں گزرے

کون سی رات آن ملئے گا! — دن بہت انتظار میں گزرے

طنزیات فارسی کے بعض نوادر

نیاز فتحپوری

طنزیہ شاعری سے کوئی زبان خالی نہیں۔ اُردو میں بھی اسکی مثالیں بہ کثرت نظر آتی ہیں، لیکن اس قدر لطیف و نادر نہیں، جتنی فارسی ہیں چند مثالیں ملاحظہ ہوں:۔

(۱) ایک بار خواجہ نصیر کو کسی امیر نے کافر کہہ دیا۔ اس الزام کے جواب میں اس نے دو شعر کا قطعہ لکھا:۔

نظام بے نظام از کافرم خواند چراغِ کذب را نبود فروغے
مسلماں خوانمش زیرا کہ نبود سزاوارِ دروغے جز دروغے

یعنی ایک بدتمیز امیر نے مجھے کافر کہا۔ خیر۔ لیکن میں تو اسے مسلمان ہی کہوں گا۔ کیونکہ جھوٹ کا جواب جھوٹ ہی ہوا کرتا ہے۔

(۲) شہاب ترشیزی ایک شخص کی ہجو میں لکھتا ہے:۔

زبہرِ تاختن در وادی ہجو سمندِ طبع را چوں رام کردم
ترا خر خواندم و گشتم پشیماں کہ آں بیچارہ را بدنام کردم

یعنی میں نے تیری ہجو میں جل کر تجھے خر (گدھا) کہدیا، لیکن اب پشیمان ہوں کیونکہ اس طرح میں نے تجھ سے نسبت دے کر خواہ مخواہ گدھے کو بدنام کیا۔

(۳) ایک بار مولانا جامی کو کسی شاعر نے اپنی ایک غزل سُنائی جو بالکل مہمل تھی لیکن یہ خصوصیت اس میں ضرور پائی جاتی تھی کہ حرف (الف) کا استعمال اس میں کہیں نظر نہ آتا تھا اور اسی التزام کی طرف اس نے جامی کو زیادہ توجہ دلائی۔ مولانا جامی نے اس غزل کی داد میں جو کچھ کہا وہ سُننے کے لائق ہے:۔

شاعرے خواند پُرخلل غزلے کیں بہ حذفِ الف بود موصوف
گفتمش نیست صنعتے بہ ازاں کہ کنی حذف ازاں تمام حروف

یعنی کتنا اچھا ہوتا، اگر شاعر اپنی غزل میں الف کے ساتھ سبھی حُروف حذف کر دیتا ہے

(۴) تاج الدین سرخسی نے ایک ظالم شخص کی موت پر ایک رباعی لکھی:۔

در ماتمت آں قوم کہ خوں می بارند مرگ تو حیات خویش می پندارند
غمناک ازانند کہ تا دوزخیاں جاوید چگونہ باؤ صحبت دارند

یعنی تیرے ماتم میں جو لوگ خون کے آنسو بہا رہے ہیں، سو اس کا سبب یہ نہیں ہے کہ تیرے مرنے کا انہیں افسوس ہے کیونکہ تیری موت تو دراصل قوم کی حیات ہے، بلکہ غم اس بات کا ہے کہ غریب دوزخی کیونکر تیرے ساتھ دائمی زندگی بسر کر سکیں گے۔

(۵) مولانا شہاب الدین' ایک طبیب سے جس کا نام اصیل تھا خفا ہو گئے اور یہ قطعہ اس کی ہجو میں تصنیف کیا۔

ملک الموت از اصیل طبیب، می بالید بدرگاہ خدائے
با ازاں شغل دُور کن اورا یا مرا خدمت دگر فرمائے

یعنی فرشتہ موت خدا کے حضور میں رو رو کر عرض کر رہا تھا کہ اصیل طبیب نے تو دنیا خالی کرنے پر کمر باندھ رکھی ہے اس لئے اب میری کیا ضرورت ہے، اگر تو اس طبیب کے لئے دوسرا پیشہ تجویز نہیں کر سکتا تو مجھی کو کوئی اور خدمت عطا فرما۔

(۶) کاتبی نیشاپوری کو کسی امیر کی طرف سے کوئی سالانہ امداد ملتی تھی لیکن وہ اتنی کم تھی کہ اس کا ہونا نہ ہونا برابر تھا اس نے ایکبار جھلا کر یہ شکایت لکھ بھیجی۔

خسروا از خورد و پوشش من نداری آگہی چوں نباشد ہر دم از تو نالہ و افغاں مرا
نیستم کعبہ کہ در سالے دہی یک جامہ ام یا مینم گردوں کہ روزے بس بود یک ناں مرا

یعنی تو جو میرے کھلنے پہننے کی طرف سے غافل ہے تو اس کی شکایت کیوں نہ کروں۔ میں کوئی کعبہ تو ہوں نہیں کہ سال میں صرف ایک لباس میرے لئے کافی ہو، اور نہ آسمان ہوں کہ صرف ایک روٹی (یعنی آفتاب) پر قناعت کروں۔

(۷) کمال الدین اسماعیل کو کسی رئیس نے گھوڑا انعام میں دیا لیکن شاعر کے پاس کیا تھا کہ وہ گھوڑے کو کھلاتا۔ خود اسی پر اسباب معیشت تنگ تھے اس واقعہ کا اظہار وہ اس طرح کرتا ہے۔

دی اسپ مرا گفت کہ دریں چہ شک ست کاصطبل تو از زاویہ ہائے فلک ست
نے آب و داں، نہ سبزہ نہ کاہ نہ جو ایں جائے ستور نیست جائے ملک ست

یعنی کل میرے گھوڑے نے مجھ سے کہا کہ تیرا اصطبل اس دنیا کی چیز تو ہے نہیں، ممکن ہے کوئی آسمانی چیز ہو۔ نہ اس میں پانی ہے، نہ گھاس نہ جو۔ اس لئے میری جگہ یہاں کسی فرشتہ کو لاکر باندھ۔ میرا یہاں کوئی کام نہیں۔

(۸) اسیری نے ایک بخیل امیر کے دسترخوان کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:-

ترا اے خواجہ کتر اساک بر خواں زنعمہائے ایواں ہیچ اثر نیست
چو مہر بر نطع گردوں سفرت را شب از گردۂ ناں بیشتر نیست
و لے ہر کو شکست آں گردۂ ناں اگرچہ دائم آں حد بشر نیست
کند گر دعوئے اعجاز شاہد کہ ایں معجز کم از شق القمر نیست

یعنی اے خواجہ تیرا دسترخوان آسمان سے کم نہیں کہ وہاں بھی ایک ہی روٹی چاند کی ہے اور یہاں بھی ایک۔ اس لئے اگر کوئی شخص تیرے ساتھ کھانے میں شریک ہو سکے (جس کا بظاہر کوئی امکان نہیں) تو اس کا دعوائے اعجاز غلط نہ ہوگا کیونکہ اس کا تیرے دسترخوان پر روٹی توڑنا گویا چاند کے دو ٹکڑے کرنا ہوگا۔

(۹) عبدالعلی طوسی ایک رباعی میں کسی بخیل کا ذکر کرتا ہے۔

اے کاسۂ تو سیاہ، دیگ تو سفید از آتش و آب ہر دو ببریدہ امید
آں شستہ نمی شود مگر در باراں دیں گرم نمی شود مگر در خورشید

یعنی تیرا سیاہ پیالہ اور سفید دیگ دونوں آگ اور پانی سے بے نیاز ہیں کیونکہ تیرا پیالہ اگر کبھی دُھلتا ہے تو صرف بارش کے پانی سے اور اگر دیگ کبھی گرم ہوتی ہے تو صرف دھوپ میں۔

(جنگ)

عہدِ مغلیہ کا عسکری و مالی نظام

نیاز فتحپوری

مغلوں کی حکومت یکسر فوجی حکومت تھی اور سول و ملٹری کی جو تقسیم اس وقت نظر آتی ہے وہ ان کے دورِ سلطنت میں نہ تھی۔ گویا یوں سمجھئے کہ ایک قسم کا مارشل لا جاری تھا۔ حکومت کی آمدنی کا بڑا حصہ فوج ہی پر صرف ہوتا تھا اور جملہ نظم و نسق فوج ہی کے ہاتھ میں تھا۔ اس امر کا اندازہ کہ عسکری قوت کے لئے کتنا اہتمام کیا جاتا تھا سپاہ کی اس تعداد سے ہوسکتا ہے جس سے وہ حملہ و دفاع میں کام لیتے تھے۔

بابر نے جس وقت ہندوستان پر حملہ کرکے ابراہیم لودی کو پانی پت میں شکست دی ہے تو پوری ایک لاکھ کی جمعیت اس کے ساتھ تھی، جس میں دس ہزار سوار اور باقی پیادہ فوج اور توپخانہ کے سپاہیوں پر مشتمل تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب نہ ذرائع آمد و رفت وسیع تھے اور نہ خبر رسانی کے وسائل کثیر، اس لئے ظاہر ہے کہ اتنی بڑی فوج کی فراہمی، اس کی نقل و حرکت اور رسد رسانی میں کتنی زحمت اور کتنی دولت صرف ہوتی ہوگی۔

اکبر سے قبل چونکہ کوئی منظم حکومت مغلوں کی قائم نہ ہوئی تھی اس لئے ان سے یہ توقع بھی نہ ہوسکتی تھی کہ وہ کوئی مستقل باقاعدہ عسکری تنظیم کرسکتے تھے، لیکن جب اکبر تخت نشین ہوا اور مغلوں کے قدم مضبوطی سے ہندوستان میں جم گئے اس وقت البتہ عسکری تنظیم عمل میں آئی اور اس وسعت کے ساتھ کہ سارا ملک فوجی حکومت کے سپرد کردیا گیا۔ اگر آپ اس وقت کے عہدہ داروں کے منصب پر غور کریں گے تو حیرت ہوگی کہ گورنر سے لیکر دربار کے مسخرے تک سب فوجی منصب رکھتے تھے۔

صوبہ کے گورنر کو سپہ سالار کہتے تھے اور پرگنہ کے حاکم کو فوجدار، علاوہ ان کے دوسرے درباریوں اور عہدہ داروں کی تعیین منصب بھی ان سواروں کی حیثیت سے ہوتی تھی جو ان کی ماتحتی میں کام کرتے تھے۔ چنانچہ شیخ ابوالفضل جو بادشاہ کا کاتب خصوصی تھا اور لڑنے بھڑنے کی خدمت اس کے سپرد نہ تھی، اپنے عہدہ کے لحاظ سے ۲۵۰۰ سواروں کا منصب دار تھا اور بیربر جو صرف مسخرہ شاعر کی حیثیت رکھتا تھا وہ بھی ۲۰۰۰ سواروں کا افسر تھا۔ سید محمد میر عدل قاضی تھے لیکن ۹۰۰ سواروں کا اہتمام ان کے بھی سپرد تھا اور فیضی جس کا کام صرف شاعری کرنا تھا، ۴۰۰ سواروں کا کمانڈر تھا۔

سواروں کے کمانڈروں کو منصب دار کہا کرتے تھے، لیکن ان میں بھی فرق مراتب پایا جاتا تھا۔ ۵۰۰ سے لیکر ۲۵۰۰ سواروں تک کے منصب داروں کو امیر کہتے تھے اور اس سے زیادہ کے منصب دار کو امیر کبیر۔

امراء کا علاوہ اس فوجی کے ایک منصب ذاتی بھی ہوا کرتا تھا، یعنی اگر کوئی پانچ ہزار سواروں کا منصب دار تھا تو اس کے معنے یہ تھے کہ رکھتا تھا وہ صرف ۴۰۰ سوار لیکن فوجی منصب کے لحاظ سے وہ پنجہزاری کہلاتا تھا۔ شاہجہاں نے تو یہ فرمان جاری کردیا تھا کہ منصب داروں کو مقررہ تعداد کے ایک تہائی سے زیادہ سوار رکھنے کی ضرورت نہیں ہے اور بعض صورتوں میں صرف ایک چوتھائی کافی سمجھا گیا۔

اکبر کے زمانہ میں (شاہزادوں کو چھوڑ کر) یہ فوجی منصب کم سے کم دس سوار اور زیادہ سے زیادہ پانچہزار سواروں تک محدود تھا۔

لیکن دو تین امیروں کو ہشت ہزاری و ہفت ہزاری منصب بھی عطا ہوا تھا۔

امرا کا مشاہرہ، منصب کے لحاظ سے مختلف ہوا کرتا تھا یعنی ہفت ہزاری سے لیکر یک صدہ تک، تین لاکھ پچاس ہزار روپیہ تا چار ہزار روپیہ سالانہ (موجودہ سکہ کے حساب سے) ان امرا کا مشاہرہ جن کے تین درجے[1] مقرر تھے اس طرح مقرر ہوتا تھا کہ پنجہزاری درجۂ اول کو دو لاکھ پچاس ہزار، درجۂ دوم کو ۲۴۲۵۰۰، اور درجۂ سوم کو ۲۳۵۰۰۰ روپیہ سالانہ۔

یہ مشاہرے ذاتی منصب سے متعلق ہوتے تھے تاکہ امرا اپنے اپنے صوبوں، نیز دربار میں اپنی حیثیت کو قائم رکھ سکیں اور اپنے ذاتی مصارف پورے کر سکیں۔ شاہی خدمت کے لیے سواروں کی جتنی تعداد وہ رکھتے تھے اس کا الاؤنس علیحدہ ملتا تھا۔

سوار اپنے گھوڑوں کی نگہداشت اسلحہ کی فراہمی اور نقل و حرکت کے خود ذمہ دار ہوتے تھے۔ ان کے بھی تین درجے تھے۔ تین گھوڑے والے، دو گھوڑے والے اور ایک گھوڑے والے۔ اول و دوم درجہ کا مشاہرہ پچیس روپیہ ماہوار اور درجۂ سوم کا ساڑھے سولہ روپیہ ماہوار۔ بعد میں دکن کے سواروں کا مشاہرہ کچھ بڑھا دیا گیا تھا۔

وہ سوار جو خود اپنے گھوڑے نہیں رکھ سکتے تھے انہیں بارگیر کہتے تھے اور ان سواروں کے خادم سمجھے جاتے تھے جو انھیں گھوڑے فراہم کرتے تھے۔

اوّل اوّل اُمرا یا منصب داروں کا مشاہرہ نقد مقرر نہ تھا بلکہ جاگیروں کی صورت میں ہوا کرتا تھا، لیکن ۱۵۷۵ء میں شہنشاہ اکبر نے تمام جاگیریں خالصہ میں شامل کر کے تمام منصب داروں کا مشاہرہ نقد مقرر کر دیا۔ اس سے اُمرا میں بہت برہمی پیدا ہوگئی اور بنگال، گجرات اور سندھ کے اُمرا کی جاگیریں پھر بحال کر دی گئیں، قرب و جوار کے صوبوں میں البتہ وہی نقد کا دستور قائم ہوگیا۔

اکبر نے ایک اصلاح اور کی وہ یہ کہ منصب دار اپنے گھوڑوں کو داغ کرائیں تاکہ پتہ چل سکے کہ وہ مقررہ تعداد گھوڑوں کی رکھتے بھی ہیں یا نہیں۔ یہ طریقہ اوّل اوّل ایران و ماوراءالنہر کے عہد سلجوقی میں رائج ہوا تھا جسے ۱۳۱۲ء میں علاءالدین خلجی نے بھی جاری کیا تھا، لیکن بعد کو اسکی پابندی قائم نہ رہی اور پھر دو صدی بعد ۱۵۴۱ء میں شیرشاہ نے دوبارہ قائم کیا۔ شیرشاہ کے مرنے پر یہ رواج موقوف ہوگیا تھا۔ لیکن اکبر نے پھر اسے جاری کیا۔ اس سے یہ مقصود تھا کہ منصب دار واقعی اتنے سوار رکھنے پر مجبور کیے جائیں جتنے ازروئے منصب و مشاہرہ ان کو رکھنے چاہئیں۔ اس کی بھی سخت مخالفت ہوئی اور آخرکار پنجہزاری اُمرا کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کرنا پڑا، اور عہد مغلیہ کے آخر میں سبھی مستثنیٰ ہوگئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سوار کی حقیقی تعداد کچھ ہوتی تھی اور کاغذات میں کچھ اندراج ہوتا تھا، چنانچہ ۱۶۵۸ء میں بنگال کا ایک امیر ۱۰۰۰ سواروں کا منصب رکھتا تھا، لیکن ان کی تعداد ستر، اسّی سے زیادہ نہ تھی۔

شہزادوں اور منصب داروں کی فوج کے علاوہ خود بادشاہ کی بھی ذاتی فوج ہوا کرتی تھی جسے والاشاہی کہتے تھے۔ اس فوج میں زیادہ تر وہی لوگ ہوتے تھے جو کسی ہی سے (بہ حالت شہزادگی) فرمانروا کی ذات سے وابستہ ہوتے تھے۔ اورنگ زیب کے زمانہ میں اس باڈی گارڈ کی تعداد چار ہزار تھی، ان کے مشاہرہ کا ذکر تاریخ کی کتابوں میں نہیں ہے، لیکن یہ یقینی ہے کہ منصب داروں کے سواروں سے انھیں زیادہ تنخواہ ملتی تھی۔

اکبر نے ایک فوج احدیوں کی بھی قائم کی تھی۔ اور احدی کہنے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ انفرادی طور پر ذات شاہانہ سے وابستہ ہوتے تھے۔ اس وقت اُردو زبان میں احدی کا لفظ کاہل انسان کے لئے استعمال ہوتا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ غالباً ان احدیوں کو دوسرے سواروں کے

---

[1] وہ امرا جن کا ذاتی منصب فوجی منصب کے برابر ہوتا تھا درجۂ اوّل کے امرا کہلاتے تھے۔ وہ جن کا فوجی منصب ذاتی منصب کا نصف ہوتا تھا درجۂ دوم میں شمار ہوتے تھے اور وہ جن کا فوجی منصب بہ نسبت ذاتی منصب کے نصف سے بھی کم ہوتا تھا، درجۂ سوم کے امیر کہلاتے تھے۔

مقابلہ میں زیادہ آرام ملتا تھا اور وہ رفتہ رفتہ کاہل ہو جاتے تھے۔ احدیوں کا درجہ منصب داروں سے کم اور عام سواروں سے زیادہ سمجھا جاتا تھا۔

سواروں کے علاوہ پیادہ فوج بھی رکھی جاتی تھی جس میں دربان، چوکیدار، ہرکارے، پالکی بردار سبھی شامل تھے۔ لیکن وہ سپاہی جو جنگ کے لئے مخصوص تھے انہیں برق انداز، تیر انداز اور نیزہ بردار کہتے تھے۔

اکبر کے زمانہ میں برق انداز (بندوق چلانے والے) بارہ ہزار کی تعداد میں تھے جن کے ہر دستہ کے افسر کو "داروغہ" کہتے تھے۔ ان کی تنخواہوں کا حساب و کتاب بالکل علیحدہ رہتا تھا۔ ادنیٰ حیثیت کے افسران چار درجے رکھتے تھے۔ درجۂ اول والے کو ساڑھے سات روپیہ، دوسرے درجہ والے کو سات روپیہ، تیسرے درجہ کے افسر کو پونے سات اور چوتھے درجہ والے کو ساڑھے چھ روپیہ ماہوار ملتے تھے۔

اس وقت ایک فوج اور بھی تھی جسے "داخلی" کہتے تھے۔ اس میں ایک چوتھائی برق انداز ہوتے تھے اور تین چوتھائی تیر انداز۔ یہ وہ فوج تھی جو پرگنہ کے فوجداروں کے پاس رہتی تھی تاکہ قیام امن و سکون و وصولی مالیانہ میں وقت ضرورت اس سے کام لیا جائے ۔۔۔ تیر اندازوں کو بہ نسبت برق اندازوں کے زیادہ خیال کیے جاتے تھے۔ کیونکہ برق انداز جب تک اپنی بندوق بھرے یہ متعدد تیر سر کر سکتا تھا۔ جنگ کے وقت سواروں کا مقابلہ پیادہ فوج سے نہیں بلکہ سواروں ہی سے کیا جاتا تھا اور یہ حقیقت بہت بعد کو معلوم ہوئی کہ اصل اہمیت پیادہ فوج ہی کو حاصل ہے ۔۔

توپ خانہ دو حصوں میں منقسم تھا۔ ایک وزنی دوسرا ہلکا۔ بابر کے زمانہ میں توپخانہ بہت اچھا تھا اور اس میں کام کرنے والے زیادہ تر ترک اور نو مسلم پرتگالی ہوا کرتے تھے۔ ہلکی توپیں، بیل گاڑیوں پر لادی جاتی تھیں اور ان سے بھی زیادہ ہلکی (جنہیں زنبورک کہتے تھے) اونٹوں پر ہوتی تھیں۔ بھاری توپوں کو لیجانے کے لئے کئی کئی بیل جوتے جاتے تھے اور کبھی کبھی یہ کام ہاتھیوں سے بھی لیا جاتا تھا۔ پھر جوں جوں عسکری انتظام خراب ہوتا گیا، بھاری توپوں کی تعداد بھی بڑھتی گئی۔ یہاں تک کہ بسا اوقات ان کا لیجانا مشکل ہوتا تھا۔ گولے، ٹھوس لوہے اور پتھر کے ہوا کرتے تھے، بعض اوقات ان میں تانبے کے پیسے بھر کر داغتے تھے۔ توپخانہ کا افسر اعلیٰ میر آتش کے نام سے موسوم ہوتا تھا، سو برق اندازوں کے افسر کو صدی وال کہتے تھے اور دس برق اندازوں کے افسر کو میر دہا۔ اکبر جنگ کے وقت ہاتھیوں سے بہت کام لیتا تھا۔ اور انہیں پر سوار ہو کر تیر انداز اور برق انداز جنگ کرتے تھے، لیکن بعد کو معلوم ہوا کہ بسا اوقات ہاتھی خود اپنی ہی فوج کو زیادہ نقصان پہنچا دیتے ہیں اس لئے ان کا استعمال ترک کر دیا گیا اور ان سے صرف سواری کا کام لیا جانے لگا۔

اکبر کا دستور تھا کہ جب وہ ہاتھی پر بیٹھ کر جنگ کرتا تو اس کے چاروں طرف دس، بیس بلکہ تیس ہاتھی اور ہوتے تھے۔ شاہی ہاتھی خاصہ کہلاتا تھا اور دوسرے ہاتھی حلقہ۔ اکبر کے بعد بھی یہ تفریق بدستور قائم رہی۔ لیکن مفہوم کے لحاظ سے اتنا فرق ہو گیا کہ سواری کے تمام ہاتھی خاصہ کہلائے جانے لگے اور باربرداری کے ہاتھی حلقہ۔

ہفت ہزاری منصب داروں سے لیکر پانصدی منصب داروں تک کے لئے قاعدہ مقرر تھا کہ وہ ایک ہاتھی سواری کے لئے اور پانچ ہاتھی باربرداری کے لئے ہر ڈھائی ہزار کے منصب کے حساب سے ضرور اپنے پاس رکھیں۔ یہ ہاتھی بادشاہ کی ملکیت ہوا کرتے تھے اور سوائے جنگ کے منصب داروں کے استعمال میں کبھی نہ آتے تھے۔

فوج کا سپہ سالار خود بادشاہ ہوا کرتا تھا لیکن عام انتظام "بخشی الممالک" کے سپرد ہوتا تھا، اس کی ماتحتی میں علاوہ متعدد کلرکوں کے (جنہیں تنکچی کہتے تھے) تین بخشی بھی ہوا کرتے تھے۔ فوجی بھرتی، سپاہیوں کی گنتی، منصب داروں اور سواروں کی تنخواہ وغیرہ کا حساب سب اسی محکمہ کے سپرد تھا۔ سال میں دو مرتبہ فوجوں کا معائنہ ہوا کرتا تھا اور میر بخشی دیکھتا تھا کہ منصب داری کے گھوڑے داغی اور قابل استعمال ہیں یا نہیں۔ جو گھوڑے بیکار سمجھے جاتے تھے ان کو علیحدہ کر کے دوسرے گھوڑے رکھنے کا حکم دیا جاتا تھا۔

والا شاہی یا شاہی باڈی گارڈ کا انتظام سوائے ایک میر بخشی کے کسی اور کے سپرد نہیں کیا گیا۔ اسی طرح احدیوں کا میر بخشی علیحدہ ہوا کرتا تھا جس کا انتخاب اونچے درجہ کے امراء سے کیا جاتا تھا۔ جب میر بخشی کسی کو احدیوں میں بھرتی کرتا تھا تو واقعہ نگار اس کا نام درج کرکے ایک سند اس کو دیتا تھا جو وزیر کے سامنے پیش کی جاتی تھی — صوبہ داریوں میں بھی فوج کا نظام وہاں کے میر بخشیوں کے سپرد تھا۔

اکبر کے زمانہ میں کل تعداد افواج کیا تھی۔ اس کا اندازہ مشکل ہے کیونکہ اُمراء کے فوجی منصب کی تعیین کہیں سے ظاہر نہیں ہوتی کہا جاتا ہے کہ اکبر کے زمانہ میں بارہ ہزار برق انداز تھے اور اگر بلاک مین کے بیان کو صحیح سمجھا جائے تو کل سپاہ ۲۵ ہزار ثابت ہوتی ہے؛ لیکن یہ بیان درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ جب ہمایوں ایک لاکھ سوار میدان جنگ میں لے آتا تھا تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ اکبر نے اس میں اضافہ نہ کیا ہو اور توسیع سلطنت کے لئے زیادہ فوج کی ضرورت نہ ہوئی ہو۔ بلاک مین نے یہ تعداد غالباً صرف شاہی باڈی گارڈ کی ظاہر کی ہے ——

شاہجہاں کے آخری نصف دور میں مناصب کے لحاظ سے ۲۵۵۰۰۰ کی جمعیت ہونی چاہیئے تھی، لیکن کسی منصب دار نے کبھی مقررہ تعداد فوج کی نہیں رکھی اور اس لئے حسب اندراج "بادشاہ نامہ" اعداد و شمار یہ تھے:۔

منصب دار ۸۰۰۰ — احدی اور سوار برق انداز ۲۰۰۰۰ — (فوجداروں کے پاس جو سپاہ وصول مالیانہ وغیرہ کے لئے رہتی تھی اس سے علیحدہ تھی) — پیادہ برق انداز، تیر انداز ۴۰۰۰۰ — (ان میں سے دس ہزار سپاہی ہیڈ کوارٹر میں رہتے تھے اور دس ہزار قلعوں اور صوبوں میں)

اورنگ زیب کے زمانہ میں پچاس ہزار سوار رزرو میں رہتے تھے اور تقریباً اتنے ہی اِدھر اُدھر نقل و حرکت کرتے رہتے تھے۔ سواروں کے علاوہ بیس ہزار پیادہ فوج خالص راجپوتوں کی تھی۔ ان میں بارہ ہزار توپ خانے کے لئے وقف تھے، اور باقی شاہی حفاظت کے لئے — عہد مغلیہ میں فوج کی باقاعدہ قواعد کا رواج نہ تھا اور نہ صف بندی کے خاص اصول مقرر تھے، بخشی کے معائنہ کے وقت ایک کے پیچھے ایک سامنے سے گزر جاتے تھے جب بادشاہ شکار کے لئے جاتا تھا تو البتہ فوج بھی ہانکے میں شریک ہوتی تھی اور یہی ان کی بڑی قواعد تھی۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ سپاہی مگدر اور لیزم ہلا کر ورزش کرتا رہتا تھا اور فنون سپہ گری کی مشق بھی جاری رکھتا تھا۔

مغل حکومت کا انحصار صرف کاشت پر تھا۔ معدنیات میں لوہا اور تانبا ضرور میسر آجاتا تھا لیکن کافی مصارف کے بعد کوئلہ کا وجود بالکل نہ تھا — چونا، نمک اور شورہ بیشک پایا جاتا تھا اور عمارتی پتھر بھی —

قابل کاشت رقبہ کو دیہ (گاؤں) کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ اور متعدد گاؤں کا رقبہ پرگنہ یا محال کہلاتا تھا، اکثر گاؤں کاشتکاروں کے قبضہ میں تھے جو مختلف خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے اور ہر خاندان جداگانہ رقبہ میں کاشت کرتا تھا — کاشتکاروں کے ان تمام مختلف خاندانوں کا تعلق مقدم سے ہوا کرتا تھا جو مالگذاری دینے کا ذمہ دار ہوتا تھا اور گاؤں کا تمام انتظام کرتا تھا ——

کاشت زیادہ تر غلہ کی ہوتی تھی، ترکاری اور نیشکر بھی بوتے تھے لیکن کم، روغنی تخم کی کاشت بھی صرف ضرورت کے لحاظ سے ہوتی تھی۔ افیون زیادہ بوئی جاتی تھی اور تما کو کا رواج بہت وسیع ہو گیا تھا۔ روئی، سن، اور نیل خاص صنعتی پیداواریں تھیں۔ ہر کاشتکار کے پاس بہت مختصر سا رقبہ ہوا کرتا تھا جسے وہ خود اپنی محنت اور اپنے خاندان کی مدد سے کاشت کرتا تھا۔ کھیت جوتنے کا کام بیلوں سے لیا جاتا تھا اور چونکہ کوئی مرکزی سرمایہ کاشتکاری کا نہ تھا اس لئے ہر کاشتکار مجبور ہوتا تھا کہ وہ ہر فصل پر جلد سے جلد اپنی پیداوار کو فروخت کر دے — صنعتیں مختلف و متعدد تھیں، جن میں پارچہ بافی کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ سوتی کپڑے عام طور پر ہر جگہ طیار کیئے جاتے تھے اور زیادہ تر ملک ہی کے اندر استعمال ہوتے تھے، ساحلی مقامات سے البتہ کپڑا باہر بھی جاتا تھا، لیکن ململ اور چھپے ہوئے کپڑے زیادہ تر خشکی کے راستہ سے باہر جاتے تھے۔

جن بازاروں میں اس کپڑے کی مانگ تھی وہ بہت قدامت پرست تھے اور سوائے خاص نمونوں کے کوئی اور کپڑا استعمال نہ کرتے تھے۔

اس لئے ایجاد و اختراع کا کوئی موقعہ نہ تھا۔

ریشمی کپڑا زیادہ تر بنگال و گجرات میں تیار ہوتا تھا اور صرف مقامی ضروریات کے لحاظ سے، جوٹ اور سَن بھی صرف مقامی اہمیت رکھتے تھے لیکن سترھویں صدی میں سَن کے بورے وغیرہ باہر جانے لگے تھے۔

ملک کے ان حصوں میں جہاں امن و امان رہتا تھا تجارت خاصی ترقی پر تھی اور ایک منظم صورت رکھتی تھی۔ ہنڈیوں کے ذریعہ سے لین دین جاری تھا نہ صرف ملک کے اندر بلکہ بعض بیرونی ممالک میں بھی۔

باہر سے جو سوداگر آتے تھے وہ مال کی زیادہ مقدار لیجانا پسند نہ کرتے تھے بلکہ اپنے روپیہ کو دس بارہ فیصدی سود پر تقسیم کر دیتے تھے۔ بیرون ملک کے لئے خشکی کے دو راستے براہ کابل و قندھار مقرر تھے، تبت کا راستہ بھی کھلا ہوا تھا لیکن اس سے بہت کم فائدہ اٹھایا جاتا تھا۔ بحری راستے کے ذریعہ سے گجرات کا تعلق بحر احمر، خلیج فارس، مشرقی افریقہ، سماترا اور ملاکا وغیرہ سے بھی تھا۔ سندھ کا تجارتی تعلق ایران سے تھا۔ لیکن زیادہ وسیع پیمانہ پر نہیں۔ بنگال کا کاروباری تعلق زیادہ جنوبی ہند، برما اور سیام سے تھا۔

سولھویں صدی میں تمام بحری راستوں پر پرتگالیوں کا اقتدار قائم تھا جو زیادہ تر ساحل کارومنڈل سے (جہاں مغلوں کا قبضہ نہ تھا) برازیل اور مغربی افریقہ کے لئے کپڑا لیجاتے تھے۔ جب ۱۶۱۱ء میں انگریزوں نے اور ۱۶۱۷ء میں ڈچ نے اپنی فیکٹریاں سورت میں قائم کیں تو چھینٹ[1] اور نیل مغربی یورپ کو زیادہ مقدار میں جانے لگا۔ سترھویں صدی کے وسط میں نیل کی تجارت گر گئی کیونکہ ہندوستان ویسٹ انڈیز کا مقابلہ نہ کر سکا اور ادھر ۱۶۳۰ء کے قحط کی وجہ سے گجرات کی آبادی کم ہو گئی جس سے چھینٹ کی تجارت مشرقی ساحل کی طرف زیادہ وسیع ہو گئی ــــ اسی صدی میں جب انگریزوں اور ڈچ نے اپنی فیکٹریاں ہوگلی پر قائم کیں تو ریشم، شورہ، ململ اور چھینٹ کی مانگ بہت بڑھ گئی جسے بنگال اور مدراس سے پورا کیا جاتا تھا۔

غائر مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے تجارتی تعلقات کا مخصوص نقطۂ نظر سونے چاندی کی درآمد تھی۔ ہندوستان والے خود زیادہ چیزیں باہر کی نہ خریدتے تھے بلکہ زیادہ تر اس کے خواہشمند رہتے تھے کہ وہ اپنی چیزیں فروخت کر کے نقد حاصل کریں، پھر چونکہ مغربی یورپ ہندوستان کی اس خواہش کو پورا نہ کر سکتا تھا، اس لئے تجارتی کمپنیاں اس کوشش میں رہتی تھیں کہ دوسرے ملکوں سے چاندی سونا کھینچ کھینچ کر لاتے رہیں، چنانچہ چین سے چاندی اور جاپان سے سونا فراہم کر کے یہاں لایا جاتا تھا۔ اندرون ملک کے ذرائع نقل و حرکت بہت ناکافی و ناکمل تھے۔ ہر چند اٹک، گنگا، جمنا اور بنگال کے دریاؤں کے ذریعہ سے مال بہ کثرت اِدھر اُدھر جاتا تھا، لیکن اتنے وسیع ملک کے لئے یہ محدود وسائل کہاں تک کام دے سکتے تھے۔ مجبوراً خشکی کے راستے اختیار کرنے پڑتے تھے جو ناہموار اور غیر محفوظ اور تکلیف دہ تھے۔ سڑکیں بہت کم تھیں اور تھیں بھی تو بالکل خام۔ اکثر تو صرف پگڈنڈی کی صورت میں تھیں اور سوائے اس علامت کے کہ اس کے دو رویہ درختوں کی قطار ہوتی تھی، کوئی اور نشان اسکے گزرگاہ ہونے کا نہ پایا جاتا تھا۔ راستے میں جا بجا کارواں سرائے بنی ہوئی تھیں اور تجارتی قافلے یہیں قیام کرتے تھے۔

باربرداروں کے لئے زیادہ تر گاڑیاں، بیل اور اونٹ سے کام لیا جاتا تھا۔ آدمی گھوڑوں، پالکیوں یا اچھے بیلوں کی گاڑی پر سفر کرتے تھے۔ ڈاک کا انتظام اچھا تھا لیکن صرف سرکاری مراسلت کے لئے عام لوگوں کو خود اپنے ذاتی ہرکارے رکھنا پڑتے تھے۔ معاشرت کا معیار عام طور پر بہت ادنیٰ تھا اور سوائے ان اُمراء کے جو ضرورت سے زیادہ پاتے تھے اور اسی طرح اسے خرچ کرتے تھے۔

---

[1] انگریزی میں اسے CALICO کہتے ہیں کیونکہ یہ کپڑا زیادہ تر کلکتہ میں تیار ہوتا تھا۔ ۱۲

تمام آبادی افلاس و تنگدستی میں مبتلا تھی۔

سلطنت کی خوشحالی کا انحصار تین چیزوں پر تھا۔ ایک بارش کا وقت پر ہونا، دوسرے امن و سکون کا قائم رہنا اور تیسرے انتظام مالگزاری۔ پھر چونکہ بارش کی طرف سے اکثر شکایت رہتی تھی اور ذرائع نقل و حرکت عام نہ ہونے کی وجہ سے قحط زدہ مقامات کو دوسری جگہ سے غلہ فراہم نہ ہوسکتا تھا اس لئے لوگ اِدھر اُدھر چلے جایا کرتے تھے اور کوئی مستقل آبادی نہ ہونے پاتی تھی۔ اگر بارش اچھی ہوجاتی تھی اور پیداوار کافی ہوتی تھی تو بھی خوش حالی کا کوئی امکان نہ تھا کیونکہ مرکزی منڈیاں موجود نہ تھیں جہاں زیادہ پیداوار کی کھپت ہوسکے، نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ کاشتکار مفلس و نادار رہتے تھے ۔۔۔ ملکی و مالی نظام کی صورت یہ تھی کہ بادشاہ ان دونوں کا مالک و مختار سمجھا جاتا تھا اور اس کے چار مددگار ہوا کرتے تھے۔ ایک وکیل (وزیر اعظم) دوسرا وزیر (حاکم مال) تیسرا بخشی اور چوتھا صدر۔ وکیل کی جگہ ہمیشہ پُر نہ رہتی تھی اور اس کی خدمات بھی وزیر کے سپرد ہوتی تھیں بخشی کا حال آپ پہلے ہی پڑھ چکے ہیں۔ صدر کا کام شریعت کا نفاذ تھا۔

جس وقت مغلوں کی حکومت شمالی ہند میں قائم ہوئی تو یہاں کا نظام اچھا نہ تھا، ملک کے مختلف حصے مختلف سرداروں کے ہاتھ میں تھے اور وہی سیاہ و سفید کے مالک سمجھے جاتے تھے۔ اکبر نے سلطنت کو مختلف صوبوں میں تقسیم کیا جہاں کا ذمہ دار حاکم سپہ سالار یا صوبہ دار کہلاتا تھا۔ لیکن ۱۵۹۵ء کے بعد وصولی مالگذاری کا کام اس سے علٰحدہ کر دیا گیا۔ علاوہ ان صوبہ داروں کے خاص خاص مقامات پر فوجدار بھی مقرر کیے گئے جو قلعہ بند مقامات میں قلعہ دار کی حیثیت بھی رکھتے تھے ۔۔۔ شہر کا افسر کوتوال کہلاتا تھا جو پولیس، عدالت، میونسپلٹی اور محکمۂ احتساب کا ذمہ دار ہوتا تھا۔ پولیس اس وقت نہ پائی جاتی تھی بلکہ اس کا کام فوج سے لیا جاتا تھا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ سلطنت کے ہر حصہ میں (خاص کران مقامات میں جہاں کی فوجداری ہندوؤں کے ہاتھ میں تھی) یہی نظام قائم تھا، تاہم قیام امن ہر افسر کا فرض تھا اور سپہ سالار و فوجدار اس کے ذمہ دار قرار دیئے جاتے تھے۔

مالی انتظام یا دیوانی وزیر کے سپرد تھی اور وہ ذمہ دار تھا کہ دربار یا "حضور" سے جو احکام صادر ہوں انکی تعمیل کرے۔ ہر چند کچھ آمدنی کروڑگیری نمک ٹکسال، نذرانہ وغیرہ سے بھی ہوتی تھی لیکن بڑا ذریعہ آمدنی کا لگان ہی تھا۔ مسلمانوں کی آمد سے قبل ہر کاشتکار اپنی پیداوار کا خاص حصہ جسے فرمانروا مقرر کر دیتا تھا لگان کی صورت سے حکومت کو دے دیا کرتا تھا۔ مسلمانوں نے اس قاعدہ کو باقاعدہ جاری رکھا اور زمین کی ملکیت بدستور کاشتکاروں کی قائم رہی ۔۔۔ مغلوں کے زمانہ میں زمین کی دو قسمیں ہوگئیں۔ خالصہ یا دیوانی اور جاگیر۔ خاص خاص امراء کی جاگیریں خراج سے مستثنیٰ تھیں لیکن ایک خاص رقم خزانۂ شاہی میں جمع کرنا ان کا فرض تھا، چھوٹے چھوٹے اُمراء کی جاگیروں کی مالگزاری متعین تھی جن میں سے ایک حصہ وہ اپنے لئے مخصوص رکھتے تھے اور باقی حکومت کے خزانہ میں داخل کر دیتے تھے۔ ملک کے وہ حصے جو براہ راست حکومت کے زیر انتظام تھے انہیں خالصہ کہتے تھے۔ یہ حصے خزانۂ شاہی میں نقد داخل کرنے کے لئے مخصوص تھے اور وزیر کا عملہ اس کا انتظام کرتا تھا۔ اوّل اوّل یہ خدمت صوبہ دار کے سپرد تھی لیکن ۱۵۹۶ء میں ہر صوبہ میں ایک دیوان مقرر کیا گیا جو براہ راست وزارت سے واسطہ رکھتا تھا اور اسی وقت سے دیوانی اور فوجداری علٰحدہ علٰحدہ ہوگئی ۔۔۔ وہ حصے جو خزانۂ شاہی سے وابستہ نہ تھے، جاگیروں میں منقسم تھے یعنی ہر وہ افسر جس کا کوئی مشاہرہ متعین تھا اسے اتنی ہی آمدنی کی جاگیر عطا کر دی جاتی تھی۔ ملک کا اکثر حصہ انہیں جاگیروں میں تقسیم تھا اور خالصہ یا دیوانی کے لئے ملک کا صرف چھٹا یا ساتواں حصہ رہ جاتا تھا۔

اکبر نے کاشتکار کی پیداوار کا تہائی حصہ بطور لگان کے مقرر کیا تھا لیکن سترھویں صدی میں یہ نصف حصہ تک پہنچ گیا تھا۔ اس کی تعیین کے تین طریقے تھے۔۔ (غلہ بخشی۔ پیمائشی۔ نسق) غلہ بخشی کی صورت میں فصل یا خرمن دیکھ کر ایک نظری تخمینہ پیداوار کا کر لیا جاتا تھا اور اس کے تہائی کی قیمت لگا کر نقد وصول کر لیا جاتا تھا۔ پیمائشی کی صورت میں ایک مقرر رقم رقبۂ کاشت کے لحاظ سے متعین ہوتی تھی۔ ان دونوں صورتوں

میں لگان عام طور پر نقدی ہی وصول کیا جاتا تھا، لیکن ان حصوں میں جہاں کرنسی کا رواج زیادہ نہ تھا غلہ کی صورت میں بھی لے لیا جاتا تھا۔ نسق کی صورت یہ ہوتی تھی کہ پورے گاؤں کی جمع بندی قائم کرکے مقدم یا ٹھیکیدار سے وصول کرلی جاتی تھی۔ یہ امر کہ ان تینوں طریقوں میں کونسا طریقہ وصولی لگان جگہ عمل میں لایا جائے صرف بادشاہ کی مرضی پر منحصر تھا۔

جس وقت بابر نے ہندوستان پر حملہ کیا ہے "نسق" کا طریقہ رائج تھا اور بابر نے بھی اسی کو قائم رکھا۔ شیر شاہ نے پیمائشی طریقہ رائج کیا اور اول اول اکبر نے بھی اسی کو پسند کیا۔ ہر رقبہ کی مالگزاری اس کی پیداوار کا اندازہ کرکے ایک تہائی مقرر کردی جاتی تھی اور کہیں نقد وصول کی جاتی تھی اور کہیں غلہ کی صورت میں، بعد کو اس کی دقتیں محسوس کرکے نقد مالگذاری (۴۰ دام فی روپیہ کے حساب سے) مقرر کردی گئی۔ مختلف زمینوں کی مختلف پیداوار کے لحاظ سے نرخ بھی چیزوں کا مقرر کیا گیا اور اکبر کے دور حکومت میں اسی کی پابندی رہی، لیکن جہانگیر کے زمانہ میں اس کا زیادہ خیال نہیں رکھا گیا اور نسق کی صورت اختیار کی گئی (جو اب تک جاری ہے) البتہ وہ رقبے جو زیادہ اُجاڑ تھے اور جہاں کے مقدم وصولی کی ذمہ داری نہ لے سکتے تھے وہاں غلہ بخشی یا پیمائشی طریقہ سے وصولی ہوتی تھی۔

شہروں میں عدالت و انصاف کا کام قاضی کے سپرد ہوتا تھا اور مفصلات میں یہ خدمت عمال کے سپرد تھی۔ جھگڑوں کی تحقیقات سرسری اور سزا سخت ہوتی تھی لیکن اسلامی شریعت کے مطابق کبھی سزائیں نہیں دی گئیں۔

مقامی افسران، مقامی انتظام کے لئے ٹیکس کے ذریعہ سے بھی رقمیں وصول کیا کرتے تھے، اندرونی و بیرونی تجارت پر بھی زبردست ڈیوٹی لگائی جاتی تھی، اور ہرچند اکبر اور اورنگ زیب دونوں نے اس کی سخت ممانعت کردی تھی، لیکن یہ دستور کسی نہ کسی صورت سے علی حالہ قائم رہا۔

ٹکسال پر خاص توجہ کی جاتی تھی کیونکہ اس کی آمدنی بادشاہ کو ملتی تھی۔ سکے سونے، چاندی اور تانبے کے ڈھالے جاتے تھے لیکن چونکہ ان کی قیمت دھات ہونے کے لحاظ سے متعین ہوتی تھی اس لئے مبادلہ کا نرخ گھٹتا بڑھتا رہتا تھا۔ خاص سکہ رائج الوقت چاندی کا روپیہ تھا جس میں ۱۸۰ گرین خالص چاندی ہوتی تھی۔ تانبہ کا سکہ دام کہلاتا تھا جس کا وزن ۳۲۴ گرین کا ہوتا تھا۔ ان کے علاوہ اور بھی متعدد چھوٹے چھوٹے سکے رائج تھے۔

اوزان میں من کا رواج تھا جو ملک کے مختلف حصوں میں مختلف حیثیت رکھتا تھا۔ جنوبی ہند میں وہ ۲۵ پونڈ وزن کا ہوتا تھا اور گجرات میں ۳۳ پونڈ کا (جو بعد کو ۱۶۳۵ء میں، ۳۰ پونڈ کا کردیا گیا) شمالی ہند میں اکبر کی تخت نشینی کے وقت اس کا وزن ۵۲ پونڈ کا تھا لیکن اکبر نے اسے ۵۵ پونڈ کا کردیا۔ جہانگیر نے ۶۶ پونڈ اور شاہجہاں نے ۷۴ پونڈ۔ مغربی بنگال میں اس کا وزن ۶۴ پونڈ تھا اور مشرقی بنگال میں ۴۶ پونڈ۔

ناپ میں گز کا رواج تھا جو اکبر کے زمانہ میں ۳۳ انچ کا تھا اور بعد کو ۴۰ انچ کردیا گیا۔ جنوب میں ذراع یا ہاتھ کی پیمائش رائج تھی، جس کی لمبائی ۱۸ انچ ہوتی تھی، لیکن گجرات میں ذراع ۲۶ انچ کا تھا اور بنگال میں ۲۰ انچ کا +

قربانی کی شرعی حیثیت

(رفیع اللہ۔ گوجرخاں)

قربانی کے متعلق آپ کے مختصر اشارات پڑھ کر دل باغ باغ ہوگیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے سلف صالحین کا بالکل یہی مسلک تھا۔ لیکن قربانی سے ذاتی مقاصد کے لئے دلچسپی لینے والے حضرات نے قوم تک ان صالحین امت کا مسلک نہیں پہنچنے دیا۔ وقت ہے کہ ان کو اس سے آگاہ کیا جائے۔

قربانی کا مسئلہ آج کل عام دلچسپی کا موضوع بنا ہوا ہے۔ کچھ لوگ اس کا سرے سے انکار کر رہے ہیں تو کچھ لوگ اسے قرآن مجید سے ثابت کرنے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں۔ اس سلسلہ میں خاصا افراط و تفریط سے کام لیا جا رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عامۃ الناس اس مسئلہ کی صحیح شرعی حیثیت سے کماحقہ آگاہ نہیں ہیں۔ حق بات تک پہنچنے کے لئے لازمی ہے کہ امت اس مسئلے کی پوری تفصیل سے آگاہ ہو۔ اس مقصد کے لئے ہم اپنی طرف سے کچھ کمی یا زیادتی کئے بغیر نبی صلعم، صحابہ کرام اور ائمہ مجتہدین کا مسلک من وعن نقل کرتے ہیں۔

جو لوگ قربانی کو قرآن مجید سے ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں ان کی خدمت میں عرض ہے کہ تمام ائمہ مجتہدین کے نزدیک قربانی سنت ہے یعنی قرآن مجید میں قطعیت کے ساتھ یہ حکم کہیں نہیں آیا کہ حج کے دنوں میں مکہ شریف کے علاوہ دوسرے مقامات پر بھی تمام مسلمانوں کے لئے قربانی کرنا لازم ہے۔ اس سلسلے میں قرآن مجید میں جو کچھ آیا ہے اسے حج کی قربانی سے متعلق سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے مقامات کی قربانی کا ثبوت احادیث سے ملتا ہے اس لئے یہ سنت کے درجہ میں ہے۔

فالاضحیۃ سنۃ عین موکدۃ یثاب فاعلھا ولا یعاقب تارکھا۔

(ترجمہ) قربانی سنت عین موکدہ ہے۔ کرنے والا مستحق ثواب ہے۔ اور تارک پر کوئی شرعی گرفت نہیں۔

(الفقہ علی المذاہب الاربعۃ جلد ۱ صفحہ ۵۹۳)

قاضی ابو یوسف اور امام محمد کا بھی یہی مسلک ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قربانی واجب ہے جن احادیث سے قربانی کا ثبوت مہیا کیا جاتا ہے۔ وہ حسب ذیل ہیں:-

احادیث اور قربانی

(۱) عن ابی رملۃ عن مخنف بن سلیم اَنَّ رسول اللہ صلعم قال بعرفۃ اِنَّ علی کل اھلِ بیتٍ فی کلِ عامٍ اضحی۔ ابو رملۃ مخنف بن سلیم سے روایت کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلعم نے میدانِ عرفات میں فرمایا کہ ہر گھر والے پر سال میں ایک مرتبہ قربانی ہے۔

(۲) عن حبیب بن مخنف عن ابیہٗ انہٗ سَمِعَ رسول اللہ صلعم یقول بعرفۃ علی کل اھل بیتٍ اَنْ یذبحوا فی کل رجب شاۃً وفی کل اُضحی شاۃً۔

(ترجمہ) حبیب بن مخنف اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے نبی صلعم کو عرفات کے میدان میں یہ فرماتے ہوئے سُنا کہ ہر گھر والوں پر ایک قربانی ماہ رجب میں اور ایک قربانی ذوالحجہ میں لازم ہے۔

(۳) عن الحسن ان رسول اللہ صلعم اَمَرَ بالاُضحیٰ۔

(ترجمہ) حسن سے روایت ہے کہ رسول کریم صلعم نے قربانی کرنے کا حکم دیا۔

(۴) عن ابن مسیب عن ابی ھریرۃ اَنَّ رسول اللہ صلعم قَالَ مَنْ وَجَدَ سعۃً فَلیَضَحِّ۔

(ترجمہ) حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ نبی صلعم نے فرمایا کہ ہر خوش حال آدمی قربانی کرے۔

(۵) عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلعم من وَجَدَ سَعَۃً فلمْ یضَحِّ فلا یقرب مصلانا۔

(ترجمہ) کہ جس شخص نے خوشحالی کے باوجود قربانی نہ کی تو وہ ہماری مسجدوں کے قریب نہ آئے (یعنی وہ مسلمان نہیں ہے) (المحلی جلد ۷ صفحہ ۳۵۷)

ان تمام احادیث کو نقل کرنے کے بعد علامہ ابن حزم فرماتے ہیں کہ ان حدیث کی صحت مشکوک ہے وکل ھذا لیس بشیٍٔ (ایضاً) اور ان کے ضعف کی تفصیل یہ ہے۔

اما حدیث مخنف فعن ابی رملۃ الغامدی، وحبیب بن مخنف وکلاھما مجھولٌ لایدری واما حدیث الحسن فمرسلٌ۔ واما حدیث ابی ھریرۃ فکلا طریقیہ من روایۃ عبد اللہ بن عیاش ابن عباس القتبانی فلیس معروفاً بالثقۃِ۔

(ترجمہ) مخنف کی دونوں احادیث یعنی ابو رملۃ الغامدی کی روایت سے اور حبیب بن مخنف کی روایت سے تو دونوں مجہول الحال اور گمنام قسم کے راوی ہیں۔ حسن کی حدیث مرسل ہے اور ابوہریرہ کی دونوں احادیث ایک راوی عبداللہ بن عیاش ابن عباس القتبانی سے ہے جو غیر معتبر شخص ہے (المحلی جلد ۷ صفحہ ۳۵۷)

ان احادیث کے علاوہ کچھ اور احادیث بھی بیان کی جاتی ہیں جن کا مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ شریف میں قربانی فرمایا کرتے تھے۔ لیکن افسوس ہے کہ اس مضمون کی حدیث کا آخری حصہ بالکل نظر انداز کر دیا جاتا ہے یہ روایت مسند احمد میں ہے۔ اور علامہ شوکانی نے بھی اسے نقل کیا ہے۔ روایت کے آخری حصہ کے الفاظ روایت کے راوی حضرت علی بن حسین کی زبانی سنئے:۔

فَمَکَثْنَا سِنِیْنَ لَیْسَ لِرَجُلٍ مِنْ بنی ھاشم یضحی قد کفاہ اللہ المؤنۃ برسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم والزمر رواہ احمد۔

(ترجمہ) ہم یعنی بنی ہاشم میں سے کوئی فرد بھی قربانی نہیں کرتا تھا کیونکہ وہ لوگ نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی قربانی کو سارے بنی ہاشم کے لئے کافی سمجھتے تھے۔

(نیل الاوطار جلد ۵ صفحہ ۱۱۵)

دوسری روایت میں ہے کہ قربانی آپ کے لئے تو لازمی تھی لیکن امت کے لئے نہیں۔

ثَلٰثٌ کُتِبَ عَلَیَّ وَلَمْ تُکْتَبْ عَلَیْکُمُ الضُّحٰی وَالْاَضْحِیَۃِ وَالْوِتْر

(ترجمہ) تین چیزیں میرے لئے تو لازمی ہیں لیکن امت کے لئے نہیں۔ نماز چاشت، قربانی اور وتر۔

(تفسیر روح المعانی جلد ۳۰ صفحہ ۲۴۷)

قربانی دورِ صحابہ میں

صحابہ کرام فرمودات نبوی کی جیتی جاگتی تصویر تھے۔ ان کے دور میں قربانی کا رواج اس قدر کم تھا کہ قربانی کے روز گوشت بازار میں فروخت ہوتا تھا۔ حضرت ابن عباس سے جب قربانی کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے عکرمہ کو دو درہم دیکر بازار سے گوشت خریدنے کے لئے بھیجا اور تاکید کی کہ راستہ میں ہر ملنے والے سے کہہ دینا کہ بس یہی ابن عباس کی طرف سے قربانی ہے۔

قَالَ عِکْرِمَۃُ بَعَثَنِیْ ابْنُ عَبَّاسٍ بِدِرْھَمَیْنِ اِشْتَرِیْ بِھِمَا لَحْمًا وَقَالَ مَنْ لَقِیْتَ فَقُلْ لَہٗ ھٰذِہٖ اُضْحِیَۃُ ابْنِ عَبَّاسٍ۔

(بدایۃ المجتہد جلد ۱ صفحہ ۴۱۶)

دوسرے صحابہ کا بھی یہی مسلک تھا اور ان میں سے ایک بھی قربانی کو واجب نہ سمجھتے تھے بلکہ علامہ ابن حزم نے قربانی کے غیر واجب ہونے پر صحابہ کا اجماع نقل کیا ہے۔

قال ابو محمد لا یصح عن احد من الصحابۃ ان الاضحیۃ واجبۃ وصح ان الاضحیۃ لیست واجبۃ عن سعید بن المسیب والشعبی وانہ قال لان اتصدق بثلاثۃ دراھم احب الی من ان اضحی۔

(ترجمہ) ابو محمد فرماتے ہیں کہ قربانی کے غیر واجب ہونے پر صحابہ کا اجماع ہے اور سعید بن المسیب اور الشعبی سے بھی یہی روایت ہے اور انہوں نے فرمایا کہ قربانی کی بجائے تین درہم خیرات کر دینا ان کے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔

(المحلی جلد ۷ صفحہ ۳۵۸)

مؤذن دربار نبوی حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی نقد خیرات کو قربانی پر ترجیح دیتے تھے۔

عن سعید بن غفلۃ قال قال لی بلال ما کنت ابالی لو ضحیت بدیک ولان اخذ الثمن الاضحیۃ فا تصدق بہ علیٰ مسکین مقتر فھو احبُّ الیّ من ان اضحی

(ترجمہ) سعید بن غفلۃ سے حضرت بلالؓ نے فرمایا کہ انہیں اس امر کی پروا نہیں ہے کہ وہ قربانی کے لئے مرغ ذبح

کریں بلکہ قربانی کی قیمت لے کر کسی حاجتمند پر خرچ کر دینا ان کے نزدیک قربانی کرنے سے زیادہ افضل ہے
(المحلی جلد ۷ صفحہ ۳۵۸)

بلکہ آپ عملاً قربانی کے لئے مرغ ہی ذبح کرتے تھے۔

وروی عن بلال انہ ضحی بدیك

(ترجمہ) حضرت بلالؓ سے روایت ہے کہ وہ مرغ کی قربانی دیتے تھے

(بدایۃ المجتہد جلد ۱ صفحہ ۴۱۶)

بعض ائمہ نے آپ کے عمل کو نظیر بنا کر پرندوں کی قربانی کو جائز قرار دیا ہے

والاضحیۃ جائزۃ بکل حیوانٍ یوکل لحمہٗ من ذی اربع او طائر کالفرس والابل والبقر الوحشِ والدیك وسائر الطیور والحیوان الحلال اکلہٗ۔

(ترجمہ) ہر حلال جانور کی قربانی جائز ہے چاہے مویشی ہے یا پرندہ۔ مثلاً گھوڑا اونٹ جنگلی گائے مرغ اور دوسرے تمام پرندے اور حیوان جن کا گوشت حلال ہے۔

(المحلی جلد ۷ صفحہ ۳۷۰)

کبار صحابہ کے متعلق وضاحت سے منقول ہے کہ وہ عمداً صرف اس لئے قربانی نہیں کرتے تھے کہ کہیں لوگ اسے واجب نہ سمجھ لیں
امام شافعیؒ جو قربانی کے ضروری ہونے کو تسلیم نہیں کرتے وہ ابو بکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ کے عمل کو اپنے مسلک کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔

وقد بلغنا ان ابابکر وعمر کان لا یضحیان کراھۃ ان یقتدی بھما لیظن من راھما... انھا واجبۃٌ۔

(ترجمہ) یعنی حضرت ابو بکرؓ اور عمر فاروقؓ اس خدشہ سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ کہیں لوگ ان کی پیروی میں اسے واجب سمجھ لیں۔

(کتاب الام جلد ۲ صفحہ ۱۸۹)

علامہ شوکانی نے بھی حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ فاروق کے قربانی نہ کرنے کی روایت بیہقی کی روایت سے نیل الاوطار جلد ۵ میں نقل کی ہے۔ اہمیت اور مشہوری کی وجہ سے اکثر ائمہ نے اسے نقل کیا ہے۔ علامہ ابن حزم نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔

عن ابی سریحۃ حذیفۃ بن اسید الغفاری قال لقد رایتُ ابا بکرٍ وعمر ما یضحیان کراھۃ ان یقتدی بھما۔

(ترجمہ) حضرت حذیفہ فرماتے ہیں کہ میں نے کئی مرتبہ دیکھا کہ حضرت ابو بکر اور حضرت عمر قربانی کرنے کو اس خیال کی وجہ سے ترک کر دیتے تھے کہ کہیں لوگ اس کی اقتداء ضروری نہ سمجھ لیں۔

(المحلی جلد ۷ صفحہ ۳۵۸)

بلکہ عمر فاروقؓ کے متعلق تو یہاں تک بھی آیا ہے کہ وہ حج کے موقع کی قربانی جس کا ذکر کسی نہ کسی حیثیت سے قرآن مجید میں آیا ہے کو بھی ترک کر دیتے تھے۔

عن ابراھیم وکان عمر یحجُّ ولا یضحی وکان اصحابنا یحجون معھم الورق والذھب فلا یضحون

(ترجمہ) ابراہیم سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ حج کرتے تھے لیکن قربانی ترک کر دیتے تھے۔ اس طرح ہمارے بہت سے رفقاء حج کے موقع پر باوجود نقدی ہونے کے قربانی نہیں کرتے تھے۔

(المحلی جلد ۷ صفحہ ۳۵۷)

ائمہ اربعہ میں سے امام مالکؒ کا مسلک عمرؓ فاروق کے اسی عمل کے مطابق ہے جبکہ وہ حاجی کے لئے بھی قربانی کی رخصت دیتے ہیں

وَرَخَّصَ مالك للحاج فی ترکھا بمنیٰ

(بدایۃ المجتہد جلد ا صفحہ ۴۱۵)

ایک اور اجل صحابہ حضرت ابو مسعود انصاری کے متعلق شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں :۔

وقال ابو مسعود الانصاری یغدوا علی الف شاۃ و یراح فلا اضحی مخافۃ ان یراھا الناس واجبۃ

(المبسوط جلد ۱۲ صفحہ ۸)

(ترجمہ) حضرت ابو مسعود انصاری نے فرمایا کہ میرے پاس صبح شام ایک ہزار بکریاں آتی جاتی ہیں لیکن میں نے اس خوف سے قربانی نہ کی کہ کہیں لوگ اسے ضروری نہ سمجھ لیں۔

علامہ ابن حزم نے ان کے مزید یہ الفاظ نقل کئے ہیں۔

بلاشبہ مسلمانوں کی سہولت اور آسانی کے خیال سے میں قربانی ترک کر دینے کا ارادہ کر چکا ہوں کیونکہ اندیشہ ہے کہ لوگ کہیں اسے ضروری نہ سمجھ لیں۔

(المحلی جلد ۷ صفحہ ۳۵۸)

شمس الائمہ سرخسی نے جہاں حضرت ابو مسعود انصاری کا مسلک نقل کیا ہے وہاں ایک بہت ہی عمدہ اعتراض بھی نقل کیا ہے

لوکان واجبًا لم یحل له التناول کما فی جزاء الصید۔

(المبسوط جلد ۱۲ صفحہ ۸)

(ترجمہ) کہ اگر قربانی واجب ہوتی تو جیسا کہ حالت احرام میں شکار کرنے کے تاوان میں فدیے کے جانور کا گوشت قربانی کرنے والا خود نہیں کھا سکتا تو اس قربانی کا گوشت بھی کھانا جائز نہ ہوتا۔

ہم نے سلف صالحین کا عمل خود ان کے الفاظ میں نقل کر دیا ہے اور اب اس کا فیصلہ قارئین پر ہی چھوڑتے ہیں کہ کن کا مسلک حق ہے لیکن ایک بات کہنے کو جی کرتا ہے کہ موذن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم حضرت بلالؓ کا مسلک بہت ہی ترقی پسندانہ تھا۔

عہدِ حاضر کی ایک مہذّب ترین قوم
جو ۵۰۰ سال تک نہیں نہائی

نیاز فتحپوری

یہ سُن کر آپ کو حیرت ہوگی اور ہونا چاہئے کیونکہ غسل گویا ایک فطری تقاضہ ہے جس کے پورا کرنے پر ایک انسان مجبور ہے۔ لیکن جب آپ یہ سُنیں گے کہ میں کس قوم کا ذکر کر رہا ہوں تو آپ کی حیرت کی کوئی انتہا نہ رہے گی اور مشکل ہی سے آپ میری بات کا یقین کریں گے۔ کیونکہ آج کل اسی قوم کے اہتمام غسل و صفائی کا یہ عالم ہے کہ اس کے غسل خانے بھی اچھے خاصے عشرتکدہ اور شیش محل نظر آتے ہیں۔

میں جس قوم کا ذکر کر رہا ہوں وہ وہی ہے جسے اب یوروپین کہا جاتا ہے جسے نہایت ترقی یافتہ سمجھا جاتا ہے اور جس کی صاف و پاکیزہ معاشرت پر اس کی تہذیب و شائستگی کی بنیاد قائم ہے۔

آپ شاید یقین نہ کریں گے کہ اسی مہذّب و شائستہ قوم کو کامل پانچ صدی تک نہانا نصیب نہیں ہوا اور وہ اس درجہ غسل سے متنفر رہی کہ اگر کسی نے غلطی سے اس کا اقدام کیا بھی تو اس کے خلاف سخت احتجاج کیا گیا۔

ظہور مسیح سے قبل سلطنت روما میں گرم حماموں کا رواج عام تھا اور رومی سپہ سالار "اگریکولا" نے تو خصوصیت سے بڑے اچھے حمام تعمیر کرائے تھے لیکن جب عیسوی دور شروع ہوا تو راہبوں نے تمام حمام مسمار کرا دیئے اور حماموں میں نہانے والوں کو کافر و گمراہ قرار دیدیا۔ یہاں تک کہ انگلستان اور فرانس بھی جن کی صفائی کی آج قسم کھائی جاتی ہے اس سے محفوظ نہ رہے اور رومیوں کی تقلید میں جو حمام کہیں کہیں تعمیر ہو گئے تھے انھیں بھی مسمار کر دیا گیا۔

آپ نے تاریخ میں فرانس کے مشہور فرمانروا لوئی چہاردہم کا حال پڑھا ہوگا، لیکن یہ بات شاید آپ کے علم میں نہ ہوگی کہ نہانا کیسا وہ منہ بھی مہینوں تک نہیں دھوتا تھا۔ بالکل یہی حال مارگریٹ کا تھا جو اپنے زمانہ کی جمیل ترین عورت سمجھی جاتی تھی۔

انگلستان کی تاریخ میں ہنری ششم کو بڑی اہمیت حاصل ہے لیکن آپ کو یہ سن کر تعجب ہوگا کہ اس کا جسم نہ نہانے کی وجہ سے اتنا گندہ و متعفن رہتا تھا کہ اس کے کمرہ میں ناک نہ دی جاتی تھی۔

یہ وہ زمانہ تھا جب صابون کا استعمال بہت بُرا خیال کیا جاتا تھا اور جسم سے پسینہ کی جو عفونت پیدا ہوتی تھی اسے تیز عطروں کے استعمال سے دور کرنے کی کوشش کی جاتی تھی چنانچہ انگلستان کی مشہور ملکہ ایلزبتھ بھی جو بہت نفیس مزاج تھی اپنے جسم کی بدبو چھپانے کے لئے ہمیشہ عطر ہی استعمال کرتی تھی۔

یہ حالت آٹھویں صدی عیسوی کے وسط تک اسی طرح قائم رہی یہاں تک کہ روما میں شارلمین تخت نشین ہوا اور اس نے سُنا کہ ایکس لاچیل کے گرم چشمہ میں نہانا صحت کے لئے مفید ہے، چنانچہ یہ وہاں جانے لگا اور پھر اپنے محل میں ایک بڑا وسیع گرم حمام تعمیر کرایا جہاں وہ اپنے دوستوں، عزیزوں اور کبھی کبھی فوج کے سپاہیوں کو بھی نہانے کی دعوت دیتا تھا، لیکن اس عمومیت کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اچھا خاصا ادارۂ فحاشی بن گیا۔

انگلستان میں گرم چشموں کے پانی سے نہانا دوبارہ بارھویں صدی میں رائج ہوا اور اسی سلسلہ میں غسل کا رواج پھر یورپ میں شروع ہو گیا، لیکن یہاں کے حماموں میں بھی وہی فحاشیاں رائج ہو گئیں جو روما کے حماموں میں پائی جاتی تھیں۔ کیونکہ یہاں مرد اور عورت دونوں ایک ساتھ بالکل عریاں ہو کر

نہاتے تھے اور شاید اسی لئے "ایک حمام میں سب ننگے" کی مثل مشہور ہو گئی۔

ہرچند ۱۴۵۰ء میں ایک پادری نے اس کے خلاف سخت احتجاج کیا اور کلیسا کے بڑے بڑے راہبوں نے بھی اس رسم کے بند کرنے کی پوری کوشش کی، لیکن نتیجہ کچھ نہ نکلا۔ یہاں تک کہ رات دن یہاں برہنہ عورتوں اور مردوں کا ہجوم نظر آنے لگا اور لوگ ان بے حجابیوں اور فحاشیوں سے لطف اٹھانے لگے۔ جب یہ بات انتہا تک پہنچ گئی تو پھر اس کے خلاف ردعمل شروع ہوا اور رفتہ رفتہ حماموں میں مردوں عورتوں کا ایک ساتھ ننگا نہانا کم ہوا۔ لیکن امراء کے طبقہ میں بدستور یہی رواج جاری رہا، چنانچہ نپولین کی بہن جب دودھ کے بھرے ہوئے ٹب میں ننگی نہاتی تھی تو اس کے مرد احباب بھی موجود ہوتے تھے۔ اس کا معمول تھا کہ جب وہ غسل کی غرض سے کپڑے اتار دیتی تھی تو ایک حبشی غلام گود میں اٹھا کر اسے ٹب میں لٹا دیتا تھا اور جب وہ نہا چکتی تو پھر اسی طرح اسے اٹھا کر باہر لے آتا۔ نپولین کو ایک بار یہ بات ناگوار بھی گزری اور اس نے اپنی بہن سے کہا کہ "یہ طریقہ نامناسب ہے کہ تم جیسی نوجوان خوبصورت عورت کو ایک مرد عریاں حالت میں ٹب تک لے جائے" لیکن اس نے ہنسکر جواب دیا کہ "کیا حبشی بھی کوئی انسان ہے جس سے پردہ کیا جائے"۔

اسی دورِ عیاشی میں دودھ سے نہانے کی رسم اتنی عام ہو گئی کہ مرد بھی اس کے عادی ہو گئے، یہاں تک کہ کوئنس بری کے چوتھے ڈیوک نے تو اس شدت و کثرت کے ساتھ دودھ سے نہانا شروع کیا کہ لوگوں کو بازار کے دودھ سے نفرت ہو گئی کہ کہیں ایسا نہ ہو یہ ڈیوک کے جسم کا دھوون ہو۔

ہرچند انیسویں صدی کے اخیر تک امراء میں نہانے کا رواج ہو گیا تھا تاہم آبادی کا بڑا حصہ ایسا تھا جو نہ باقاعدہ نہانے کا عادی تھا اور نہ اس کے گھروں میں غسل خانے پائے جاتے تھے۔ لیکن جب پہلی جنگ عظیم کے بعد لوگوں میں ذہنی انقلاب پیدا ہوا تو پابندی کے ساتھ روز صبح کے وقت نہانا بھی اہل یورپ کی معاشرت میں شامل ہو گیا اور یہ صرف نصف صدی پہلے کی بات ہے۔ (جنگ)

باب الانتقاد

محمد انصار اللہ نظر

اُردو کے قدیم ترین تذکروں میں تحفۃ الشعرا کا شمار ہوتا ہے، اس کو ڈاکٹر حفیظ قتیل صاحب نے مرتب کر کے ادارۂ ادبیات اُردو کی طرف سے ۱۹۵۸ء میں شایع کر دیا ہے۔ شروع میں چار صفحوں کا ایک مقدمہ ہے جو مطبوعہ نسخہ کے متعلق معلومات حاصل کرنے کے لئے نہایت اہم ہے۔ جن قلمی نسخوں سے مطبوعہ نسخہ کا متن تیار کیا گیا ان کے متعلق صرف حسب ذیل جملے ملتے ہیں۔

" اس تذکرے کے جو نسخے ہمیں ملے ان میں سے کسی میں بھی اس کے حالات نہیں پائے گئے، یہ سب نسخے میرزا مظہر جان جاناں کے حالات پر ختم ہو جاتے ہیں۔ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ نسخے ناقص الآخر ہیں یا یہ کہ اس (مصنف) کو اپنے حالات لکھنے کا موقع نہیں ملا"

اس سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ مرتب کو ان خطی نسخوں کے مکمل ہونے پر شک ہے، مصنف کے الفاظ یہ ہیں:-

" چنانچہ تفصیل ان در ضمن احوال خود کہ در خاتمہ مرقوم ساختہ مفصل ظاہر خواہد گردید" (۱۲۲)

"مرقوم ساختہ" سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف اپنے حالات لکھ چکا تھا، موقع نہ ملنے کا سوال نہیں، ایسی صورت میں مرتب کے اسی قیاس کی تائید ہوتی ہے کہ وہ خطی نسخے جن کی مدد سے متن تیار کیا گیا تھا ناقص الآخر تھے۔

" اس تذکرے کے کل تین نسخے دو کتب خانہ آصفیہ میں اور ایک کتب خانہ نواب سالار جنگ میں ہیں، انہی تین نسخوں کے باہمی مقابلے کے بعد یہ ایڈیشن مرتب کیا گیا ہے جہاں ان نسخوں میں نمایاں اختلاف پایا گیا وہ حاشیے پر درج کیا گیا ہے" (۵)

گویا ان تین خطی نسخوں میں نمایاں اختلافات بھی موجود ہیں، یہ بھی نہیں معلوم کہ یہ نسخے کب لکھے گئے؟ کاتب کون تھا؟ کتابت کا مقصد کیا تھا؟ کاغذ، خط تحریر، روشنائی، جدول وغیرہ کا ذکر بھی نہیں، یہ بھی نہیں بتایا کہ تینوں نسخوں میں شعراء کے ذکر کی ترتیب میں کوئی اختلاف تھا یا سب یکساں ہی تھے ناقص الآخر یا مکمل ہونے کی بحث آخری صفحہ کی تفصیلات اور جزئیات پر غور کر کے بہت کچھ طے کی جا سکتی ہے، خطی نسخوں کے صفحات پر اعداد شمار درج تھے یا نہیں؟ یہ بات بھی اس سلسلہ میں مفید ہو سکتی تھی لیکن ان سب کا ذکر نہ کر کے ہر قسم کے امکانات کے لئے گنجایش چھوڑ دی، مثلاً یہ کہ مصنف نے تذکرہ پہلی بار ۱۱۶۵ھ میں لکھا جس کے قطعۂ تاریخ کہے گئے لیکن وہ اس پر بہت بعد تک نظر ثانی کرتا رہا (جیسا کہ اکثر تذکروں میں ہوا ہے) اگر ایسا ہے تو تذکرے کی قدامت کے لحاظ سے وہ اہمیت نہیں کہ جو بیان کی گئی، مصنف کا بیان ہے کہ وہ اپنے عہد کے شعراء کا حال لکھتا ہے اور

"شروع از احوال درویشاں عالی شان صفا کیشاں نمود" (۴)

گردیزی نے اپنے تذکرہ کی ترتیب حروف تہجی کے لحاظ سے رکھی، میر حسن وغیرہ نے شعرا کو طبقات میں تقسیم کیا، اور تحفۃ الشعرا کے مصنف نے ان کو ان کے مسلک کے لحاظ سے مرتب کیا، ترتیب کے سلسلہ میں یہ جدت یقیناً قابل قدر تھی، لیکن مطبوعہ نسخہ میں یہ ترتیب قائم نہیں ہے — ترتیب کے متعلق کوئی اشارہ نہ ہونے کے سبب اس قیاس کے لئے بھی گنجایش رہتی ہے کہ قلمی نسخوں کے اوراق کی ترتیب امتداد زمانہ سے بدل گئی ہو۔

مخطوطات میں جو نمایاں اختلافات ملتے ہیں ان کے اسباب بھی مختلف ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مصنف نے نظر ثانی کے وقت کچھ اضافہ و ترمیم کی ہو، اس کے بھی امکانات ہیں کہ کاتب نے الحاق کیا ہو، دونوں صورت میں اضافہ کردہ حصص کا زمانہ تصنیف (۱۱۶۵ھ) کے بعد کا ہونا یقینی ہے، پھر الحاقی عبارت کے لئے مصنف کو ذمہ دار قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اب ان اختلافات کی نوعیت بھی دیکھیں۔

شاہ سراج الدین کے حالات چار سطریں لکھنے کے بعد متن میں یہ عبارت ملتی ہے:-

" در نسخہ دیگر ایں حالات اضافہ است " (۲۲)

اس کے بعد دو سطر لکھی ہیں اور اسی کے تسلسل میں نو سطور اور بھی لکھی ہیں جن کے بائیں طرف قوس بنا کر حاشیہ پر یہ لکھا ہے:

" در نسخہ دیگر نمبری ۱۲۲ ایں عبارت مرقوم است " (۲۳)

"نسخہ دیگر" اور "نسخہ دیگر نمبری ۱۲۲" کیا ہے؟ اس کا علم صرف مرتب کو ہو سکتا ہے، البتہ اضافہ اور الحاق ان نسخوں میں جو کچھ بھی ہوا تھا اور جس نے بھی کیا تھا اب وہ سب مطبوعہ نسخہ کے متن میں ملحق ہے، تدوین (Editing) کے کچھ اصول ہیں، ایک یہ بھی کہ اصولاً کسی ایسے نسخہ کو جو اوروں کی نسبت زیادہ معتبر اور قابل وثوق ہو بنیاد بناتے ہیں اور اس کے بعد دوسرے نسخوں سے مقابلہ کر کے متن کی اصلاح کرتے ہیں۔ یہ اصول اسقدر عام ہے کہ اس کے ذکر کی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوتی، لیکن "نسخہ دیگر" وغیرہ کی مہمل علامات سے اندازہ ہوتا ہے کہ تحفۃ الشعراء کے مرتب نے کسی خاص نسخہ کو بنیاد نہیں بنایا تھا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ وہ یہ فیصلہ بھی نہ کر سکے کہ ان میں سے کون زیادہ معتبر، مستند قدیم یا صحیح ہو سکتا ہے، چنانچہ تینوں نسخوں کی غلطیاں اور خامیاں مطبوعہ نسخہ میں شامل ہو گئیں۔ مثال کے طور پر خواجہ ایوب کے نام سے ایک غزل یہ لکھی ہے (۷ شعر)

دل می طپد از ذوق ندانم خبری کیست　　　رنگم بپرد از چہرہ دریں رہگذری کیست (۱۵۱)

دوسرے نسخہ میں یہی غزل درگاہ قلی خاں کے نام سے لکھی تھی، مرتب تحفۃ الشعراء نے اسے درگاہ قلی خاں کے نام سے بھی (متن ہی میں) لکھ دیا اور حاشیہ پر لکھا:

" یہ اشعار پہلے نسخہ میں خواجہ ایوب کے تذکرے میں دیئے گئے ہیں " (۱۵۱)

یہ امر یقینی ہے کہ اس غزل کا کہنے والا ایک ہی شاعر ہو سکتا ہے۔ دوسرے شاعر سے بھی منسوب کر دینے کی غلطی مصنف نہیں کر سکتا صرف کاتب کا یہ کارنامہ ہو سکتا ہے اس کے باوجود اسے متن میں شامل کر لینا صرف مرتب تحفۃ الشعرا کا کام تھا۔

شاہ فضل اللہ نقشبندی کے کلام میں یہ دو شعر ملتے ہیں۔

جب تلک تھی جنس گھر میں بیچ کھاتا تھا فقیر　　　اب تو کچھ باقی رہا نہیں ہے مگر بیچوں خدا

طبیب عشق سیں پوچھا زلیخا نے علاج اپنا　　　کیا تجھ پر بھلا ہے سورۂ یوسف کا دم کرنا　(۱۵)

یہ دونوں اشعار زیر یکجیں کے کلام میں بھی شامل ہیں اور لطف یہ ہے کہ (۱۵۲) متن میں داخل کرتے وقت بھی مرتب کو یہ خیال نہ آیا کہ کم از کم اس الحاق کے لئے ویسا ہی حاشیہ لکھ دیتے جیسا خواجہ ایوب کے سلسلہ میں لکھا ہے۔ ان مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تینوں نسخوں کے فرق کو بجنسہٖ مطبوعہ تذکرہ میں شامل کر لیا گیا ہے۔ ان میں امتیاز کرنے کی زحمت نہیں اٹھائی گئی۔ تصحیح یا تحقیق کا تو سوال ہی نہیں۔ اس نقطۂ نگاہ سے دیکھئے تو اغلاط بہت ملیں گی مثلاً ایما کے نام سے ایک مطلع یہ لکھا ہے

یار گھر جاتا ہے یا رو کیا کروں　　　آہ گھر جاتا ہے یا رو کیا کروں　۱۵۲

یہی مطلع تذکرہ گردیزی میں صانع کے نام سے ملتا ہے (۱۰۱) وغیرہ۔

مرتب تذکرہ نے صاف الفاظ میں یہ بات کہی ہے کہ "نمایاں اختلاف" ظاہر کئے گئے ہیں، اور ایسے اختلافات بھی تھے جن کو انھوں نے "غیر نمایاں" جانا۔ اس کی مثال اوپر درج کی گئی۔ یہ "غیر نمایاں" اختلافات کچھ اشعار ہی تک محدود نہیں بلکہ نثر کی عبارت میں بھی ملیں گے۔ سید محمد صاحب نے گلشن گفتار مولفہ حمید اورنگ آبادی کو مرتب کرکے شائع کیا۔ انھوں نے بعض دوسرے تذکروں سے بھی ان شعرا کے حالات حاشیہ پر لکھ دئے ہیں جن کا ذکر گلشن گفتار میں ملتا ہے۔ ان تذکروں میں ان کے پیش نظر "تحفۃ الشعرا از ابراہیم بیگ قاقشال قلمی" (۶۹) بھی تھا۔ یہ دعوی تو نہیں کیا جا سکتا کہ یہ نسخہ ان تین قلمی نسخوں میں کا ایک ہے جو مرتب تحفۃ الشعرا (ڈاکٹر حفیظ قتیل) کے پیش نظر تھے، لیکن اگر ڈاکٹر صاحب کا یہ دعوی صحیح ہے کہ اس کے تین ہی نسخے مل سکے تو یہ قیاس بھی صحیح ہو سکتا ہے کہ سید محمد صاحب کا قلمی نسخہ ڈاکٹر حفیظ قتیل صاحب کے نسخوں میں شامل تھا۔ بہرحال گلشن گفتار میں نقل شدہ تحفۃ الشعرا کی عبارت سے مطبوعہ تحفۃ الشعرا کی بعض عبارتوں کا مقابلہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

عبارت تحفۃ الشعرا مطبوعہ		عبارت تحفۃ الشعرا قلمی بحوالہ گلشن گفتار	
۱۔ افضلی			
مدتی در لشکر بموجب حکم رسول مقبول ماند	(۱۳)	بموجب حکم رسول مقبول بود	(۵۶)
عضد الدولہ	(۱۴)	نواب عضد الدولہ	(〃)
رسالہ زاد ازآد	(۱۴)	رسالہ زاد راہ	(〃)
بہ زبان ہندی گفتہ و ابیات ایہام خوب دارد	(〃)	بہ زبان ہندی گفتہ و ایہام خوب دارد	(〃)
و در فارسی نیز اشعار او صاف و شیریں است	(〃)	و در فارسی و ہندی نیز اشعار او صاف و شیریں است	(〃)
۲۔ عاجز عارف الدین			
عارف الدین عرف میرزائی عاجز تخلص	(۱۱۲)	عارف الدین خاں عرف مرزائے عاجز تخلص	(۶۱)
نصیبہ واخر بخشید	(〃)	بہرہ وافر بخشید	(۶۱)
بخدمت بخشی گیری	(〃)	بخدمت بخشی گری	(۶۲)
بافقیر محرر	(〃)	بافقیر حقیر	(〃)
۳۔ آقا امین وفا			
بہ مرتبہ امارت رسیدہ	(۱۱۹)	بہ امارت رسیدہ	(۶۴)
در بلدۂ ایلچپور برار منزوی گردید از یافت	(۱۱۹)	در بلدۂ ایلچ پور صوبہ برار ...... یافت —	(۶۴)
۴۔ عزلت عبد الولی			
ملا متیہ مشرب دارد	(۱۶)	بلا قید مشرب دارد	(۶۸)

ان دو مطبوعہ نسخوں میں یہ اختلاف اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ قلمی نسخوں میں ایسے اختلافات بھی موجود تھے جو متن کے مفہوم پر بھی اثر انداز ہوتے ہیں اور اس نوع کے اختلافات کا مطبوعہ نسخہ میں اظہار نہیں کیا گیا ہے۔

۱ؔ ابراہیم بیگ کتابت کی غلطی سے لکھا گیا ہے صحیح نام افضل بیگ قاقشال ہے (گلشن گفتار ص۱۳)

مطبوعہ تحفۃ الشعرا کا مطالعہ صحت متن کے لحاظ سے بھی دلچسپ ہے۔ فارسی میں یائے معروف اور یائے مجہول کے فرق کو وہ اہمیت حاصل نہ تھی جو اردو میں ہے، لیکن قدیم اردو مخطوطات میں بھی فارسی کے زیر اثر یائے معروف اور یائے مجہول میں فرق نہیں ملتا، اسی طرح کاف اور گاف میں بھی ایک اور دو مرکزوں کا لازماً لحاظ نہیں کیا جاتا تھا۔ منقولہ حروف پر ہمیشہ نقطے بھی لگانے کا التزام نہیں کرتے نتیجہ یہ کہ اکثر پڑھنے میں دقت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ قدیم املا سے بھی آج کسی قدر فرق محسوس کیا جاسکتا ہے۔ یہ دقتیں عام ہیں چنانچہ جو صاحبان قلم مخطوطات پر کام کرتے ہیں وہ اکثر ان دقتوں پر حاوی ہوجاتے ہیں چنانچہ بعض مستثنیات سے قطع نظر عام طور پر صحیح متن تیار کر لئے جاتے ہیں۔ لیکن تحفۃ الشعرا کے مطبوعہ نسخہ میں عجیب گل کھلے ہیں جن پر حیرت بھی ہوتی ہے اور افسوس بھی اس کی چند مثالیں پیش کرتا ہوں۔

صفحہ	متن مطبوعہ	متوقع صحیح متن
۱۱۷	میرے رنگیں اداسیں باغباں گلگوں ہے کیا نسبت کہ ہم سنتے ہیں تیرے باغ کے پھولوں میں ہے پھکری	مرے رنگیں اداسیں باغباں گل کوں ہے کیا نسبت ———— پھکری
۱۷۰	دھری سیپارہ گل آج آگے عندلیبوں کے چمن کے بیچ گو یا پھول ہیں تیرے شہیدوں کے	دھرے سیپارۂ گل آج آگے عندلیبوں کے چمن ———— کے
۲۵	بہار ساقی ہی بزم گلشن ہیں مطربان چمن شرابی پیالہ گل سر سبز شیشہ شراب بو اور گل گلابی	بہار ساقی ہے، بزم گلشن، ہیں مطربانِ چمن شرابی پیالہ (تو) گل ہے، سبزہ شیشہ، شراب بو اور گل گلابی

مرتب تحفۃ الشعرا حفیظ قتیل صاحب کا نام بتاتا ہے کہ موصوف شاعر بھی ہیں، اگر شاعر نہ ہوتے تو بھی اردو کے سند یافتہ فاضل کی حیثیت سے اس کی توقع تو بہر حال کی جاتی ہے کہ موزونیت شعر سے واقف ہوں گے۔ شعر کو موزوں پڑھ لینا ذوق سلیم پر بھی منحصر ہے اور اس کے لئے بہت زیادہ علمیت لازماً درکار نہیں حیرت یہ ہے کہ تحفۃ الشعرا میں غیر موزوں اشعار کافی تعداد میں لکھے ہیں، چند اشعار ملاحظہ فرمائیے۔

کبوتر جاکے کہہ یوسف کوں کر سے نکل　　تجھ بنا رو رو زلیخا ہو رہی ہے باؤلی　　(۱۶)

مصرعۂ اول اس طرح موزوں ہوتا ہے　　(اے) کبوتر جا کے کہہ یوسف کوں (کنوے) سے نکل

ضعف ہمت سستی دل ہوس طرف چھپا تھا　　شوق خود تازہ جواں تھا مجھے معلوم نہ تھا　　(۲۲)

پہلا مصرعہ ناموزوں ہے۔

بہار در دکوں اس غنچۂ دل میں توں مخفی لکھ　　نہ کر ہر گل خزاں چہرہ سوں رازنہاں میرا　　(۲۷)

دوسرا مصرعہ غالباً اس طرح صحیح تھا۔　　نہ کہہ ہر گل خزاں چہرہ سوں توں راز نہاں میرا

رباعی کے آخری دو مصرعے یہ ہیں۔

کیا میش بہا ہیں آنسوؤں کے موتی　　کہتا ہے وہ ہنس کے رولو رولو　　(۱۱۱)

دوسرا مصرعہ غیر موزوں ہے

ہمارے ہاتھ سے بھاگا ہے دل بیجان اپنا ہم اس کوں جانتے تھے دوست اپنا مہرباں اپنا (۱۶۹)

پہلا مصرعہ اس طرح موزوں ہوجاتا ہے :- ہمارے ہاتھ سے بھاگا ہے دل یہ لے کے جاں اپنا

قفس کے بیچ کیا حسرت ستی بلبل یہ کہتی تھی کہ پھر بھی دیکھنا قسمت میں ہووے گا بوستاں اپنا (۱۶۹)

دوسرے مصرعہ میں "ہووے گا" کی جگہ "ہوگا" پڑھیئے۔

ان سے بھی زیادہ دلچسپ اور افسوسناک وہ مقامات ہیں جب دو مختلف اشعار کے ایک ایک مصرعہ کو ملا کر شعر بنالئے ہیں اسکی مثال بھی دیکھ لیجئے :-

بھوت عاشق ہیں مار کھاتے ہیں

مجھکو ترے فراق میں دن کاٹنے لگے (۱۵)

دونوں مصرعے الگ الگ بحروں میں ہیں معنوی اعتبار سے بھی کوئی ربط نہیں، پھر دوسرے مصرع میں "کاٹنے" کی جگہ "کاٹے" صحیح ہے۔

مطبوعہ تحفۃ الشعرا کے متن کا مطالعہ کر لینے کے بعد اس کے مقدمہ وغیرہ پر بھی ایک نگاہ کر لینی مناسب ہوگی۔ چار صفحہ کے مختصر سے مقدمہ میں تین صفحہ سے قریب پر تحفۃ الشعرا کے اقتباسات درج ہیں۔ مصنف کے حالات کے متعلق لکھا ہے کہ "کسی تذکرے میں دستیاب نہیں ہوئے" اس کی شاعری یا تصنیف وغیرہ سے بھی بحث نہیں کی گئی ہے۔ تذکرے کے انداز تحریر پر غور کریں تو چند باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

مصنف مرزا افضل بیگ قاقشال کے احباب میں سے اکثر شاعر تھے، اپنے تذکرے میں اس نے بیشتر ان ہی شعرا کا ذکر کیا ہے جن سے براہ راست یا بالواسطہ اس کے تعلقات تھے۔ اتنے شعرا سے روابط، شعر و شاعری سے اس کی اس حد تک دلچسپی کہ وہ تذکرہ لکھنے بیٹھ گیا قابل لحاظ ہے۔

دیباچہ میں اس نے آٹھ تذکروں کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ متن میں مختلف کتابوں کے اقتباسات درج کئے ہیں، اور اکثر شعرا کا کلام درج کیا ہے، یہ سب چیزیں اس کی علمیت اور شعر و سخن سے دلچسپی کا ثبوت فراہم کرتی ہیں۔

اکثر شعرا اس کے پاس آتے تھے اور اسے اپنا کلام سناتے تھے، اتنا ہی نہیں قاقشال کو موسیقی سے بھی دلچسپی تھی، چنانچہ گویّے بھی اس کے حضور میں اپنے کمالات پیش کرتے تھے اس نے خود لکھا ہے کہ :-

"ایں کبت کہ در نعت حضرت سید المرسلین است حاجی سلیمانی کلانونت کہ از ملازمان سرکار بود بہ حضور احقر محرر راگنی دھناسری درباری خواندہ" (۸۵)

قاقشال کی نثر بیشتر مقفی اور اکثر مسجع ہے، یہ بھی اسکے شاعرانہ مزاج کے سبب معلوم ہوتا ہے۔ اس کو آزاد بلگرامی نے اپنے قطعہ تاریخ میں "قدر دان صاحبان معنی" کہا ہے (۳) دیباچہ میں قاقشال نے پانچ رباعیات بھی لکھی ہیں۔ یہ رباعیات اس طرح تحریر کی گئی ہیں کہ عبارت کا جز ولاینفک ہوگئی ہیں۔ قیاس کہتا ہے کہ یہ بھی قاقشال ہی کی تصنیف ہوں گی۔ عاجز نے قطعۂ تاریخ میں تحفۃ الشعرا کو "نسخۂ تازہ" کہا ہے، اس سے قاقشال کی کسی دوسری تصنیف کی طرف تو اشارہ نہیں جو اس سے پہلے وجود میں آسکی ہو؟

قاقشال کا عقیدہ اس سے ظاہر ہے کہ وہ لکھتا ہے:۔

"ہزاراں ہزار نعت و ثنا بر چہار یار کبار او کہ چہار آئینہ اسلام اند و ہر یکی سرخیل انام" (۲)

لیکن وہ نہایت غیر متعصب شخص ہیں چنانچہ عزلت کے وہ اشعار بھی اس نے نقل کئے ہیں جو قاقشال کے عقیدہ پر تبرّا کی حیثیت رکھتے ہیں۔

تحفۃ الشعرا کی بعض خصوصیات قابل لحاظ ہیں۔ قدیم تذکروں میں عام طور پر صرف غزلوں سے اشعار کا انتخاب کیا جاتا تھا۔ قاقشال نے قصیدہ، رباعی، ہزل کے اشعار بھی انتخاب کرکے درج تذکرہ کئے ہیں اور ایسے اشعار بھی لکھے ہیں جو "تعریف رقص" وغیرہ میں لکھے گئے تھے۔ قاقشال نے زمانہ وسال کے اندراج کا بھی جہاں تک ممکن ہوا التزام کیا ہے۔ قدیم تذکروں میں کبھی شاعر کے تخلص، نام یا ایک شعر پر بھی اکتفا کرتے تھے، قاقشال نے تھوڑے بہت حالات ہر شاعر کے لکھے ہیں۔

مطبوعہ تحفۃ الشعرا کے مقدمہ میں ہے کہ اس میں کل باسٹھ شاعروں کا ذکر ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس میں صرف اکسٹھ شاعروں کے حالات مندرج ہیں، مرزا عبدالقادر بیدل کی رباعی محض ضمناً لکھی گئی ہے۔ ان کا ذکر مقصود نہیں تھا وحدت کے حالات میں بیدل کا نام آیا ہے (۱۱) لیکن ان کی رباعی عزلت کے کلام کے وسط میں درج ہے (۱۷) رباعی کے اس موقع اندراج کی وجہ ظاہر نہیں۔ شعرا کی تعداد کے فرق کا سبب یہ ہے کہ مرتب نے کوئی فہرست یا اشاریہ بنانے کی زحمت نہیں اٹھائی۔

بعض جگہوں پر حاشیہ میں چند تذکروں کے حوالے بھی لکھے ہیں لیکن یہ بھی نہایت سرسری ہیں۔ ہر شاعر کے سلسلے میں ان کا بھی التزام نہیں، ان میں سے بعض غلط بھی ہیں مثلاً عزلت کے لئے گلزار ابراہیم ص۱۷۴ کا حوالہ ہے ص۱۷۱ چاہئے اسی طرح فضل کے لئے گل عجائب ص۲۲ کا حوالہ دیا ہے یہ ص۱۲۲ ہونا چاہئے وغیرہ۔

متن میں شاعر کے نام کے بعد قوسین میں سال ولادت و وفات بھی بعض جگہ لکھا ہے یہ مرتب کا "الحاق" ہے اور اس کا بھی ہر موقع پر التزام نہیں کیا گیا، پھر ان سنین کی صحت کے لئے کوئی سند پیش نہیں کی گئی۔ چنانچہ ان پر اعتماد بھی نہیں کیا جاسکتا ترتیب کی ان تمام خامیوں کے باوجود تحفۃ الشعرا اپنی قدامت اور دوسری خصوصیات کے پیش نظر اردو کا اہم تذکرہ ہے۔

باب المراسلہ

ایک مولویانہ احتجاج

(عبد المجید حیرت بی۔ اے کلفٹن کراچی)

مخدومی و محترمی۔ اسلام علیکم!

مارچ کا "نگار" کل مل گیا۔ شکریہ اور بہت شکریہ۔ کاش ایسا ہوتا کہ "نگار" صرف ادبی شعری، تاریخی اور تحقیقی موضوعات تک محدود ہوتا اور "مذہب" پر گفتگو کے لئے کوئی اور رسالہ ـــ "نگار" ہی میں دین و مذہب پر تیر و نشتر چلتے دیکھکر آپ کے حیرت ایسے نیاز مندوں کو تکلیف ہوتی ہے۔ اس باب میں .... بہت بے لگام ہے اور بدنام ـــ پھر بزعم خود جو "نیک کام" وہ کر رہا ہے آپ کیوں کریں یا اگر وہ کوئی "کارِ ثواب" ہے تو مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں"

(نگار) آپ کے مخلصانہ مشورہ کا شکریہ۔ کاش آپ یہ بھی فرما دیتے کہ مارچ کے کن مضامین کو آپ "مذہب پر تیر و نشتر" قرار دیتے ہیں، غالباً آپ کی مراد ان مضامین سے ہوگی جو باب الاستفسار میں برزخ اور پل صراط کے عنوان سے شائع ہو گئے ہیں۔ اگر میرا قیاس صحیح ہے تو میں حیران ہوں کہ ان میں کس بات نے مذہب اور آپ کے دل پر تیر و نشتر کا کام کیا۔ میں نے ان مضامین میں از روئے عقائد مذاہب عالم یہ ظاہر کیا ہے کہ برزخ اور صراط کا جو مفہوم عام مسلمانوں میں رائج ہے وہ یقیناً تعلیمات قرآنی کے منافی ہے اور میں نے اس کے ثبوت میں خود کلام مجید سے استناد کیا ہے۔ اس لئے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ مضامین دیکھ کر آپ کو اس لئے تکلیف نہیں ہوئی کہ وہ تعلیمات قرآنی کے مخالف ہیں۔ بلکہ محض اس لئے کہ وہ آپ کے اُن ذاتی اعتقادات کے منافی ہیں جو تیسرے درجے کی مذہبی کتابوں کے مطالعہ سے آپ کے ذہن نشین ہو گئے ہیں۔

اگر آپ کی جگہ کوئی دوسرا ہوتا تو میں شاید اس کی تحریر پر اعتنا نہ کرتا۔ لیکن چونکہ آپ ماشاء اللہ اچھے تعلیم یافتہ وسیع المطالعہ انسان ہیں اور مجھے آپ سے خلوص بھی ہے اس لئے باور کیجئے کہ جتنی تکلیف آپ کو میرے مضامین سے پہنچی ہے اس سے کہیں زیادہ اذیت مجھے آپ کی تحریر پڑھ کر ہوئی۔

اس کا علم تو مجھے ایک حد تک ضرور تھا کہ آپ صوفی منش انسان ہیں، لیکن اس کا تصور بھی نہ کر سکتا تھا کہ کبھی آپ

میلاد خواں مولویوں کے بھی قایل ہو سکتے ہیں جن کے مذہب کی بنیاد قرآن پاک پر نہیں بلکہ صرف موضوع احادیث اور لایعنیات پر قائم ہے ۔ حیرت ہے کہ ایک طرف آپ اسلام کو دنیا کا فطری و آخری مذہب بھی قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف دوسرے مذاہب کے ان خرافات کو بھی اس میں شامل کرنا چاہتے ہیں جو یکسر خلاف عقل و فطرت ہیں ۔ آجتک یہ بات میری سمجھ میں نہیں آئی کہ سب سے زیادہ سمجھ میں نہ آنے والی باتیں کیوں مذہب کا جزو قرار پائیں ۔ جبکہ ان کا تعلق نہ تعلیم اخلاق سے ہے نہ تہذیب نفس سے ۔

مثلاً اگر میں کہتا ہوں کہ برزخ و صراط کا مفہوم اسلام میں وہ نہیں ہے جو دیگر مذاہب باطلہ میں پایا جاتا ہے تو آپکو یہ بات کیوں ناگوار ہوتی ہے ۔ کیا اسلام کی صداقت تسلیم کرنے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ پہلے دوسرے مذاہب کے اکاذیب پر ایمان لے آیا جائے ۔ اور ادنی درجے کے احمقانہ لٹریچر کو کلام پاک سے زیادہ مستند سمجھا جائے ۔

اگر اسلام کوئی معمہ یا چیستان نہیں ہے تو اسے ہر شخص کی سمجھ میں آنا چاہئے ، اور ہر شخص میں آپ اور ہم سب شامل ہیں لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ آپ اپنے ساتھ مجھے بھی اس سے خارج کئے دیتے ہیں ۔ پھر یوں آپ کی خاطر سے چاہے میں اپنے آپ کو فاطر العقل اور سفیہ و احمق باور کر لوں لیکن مجھے خود ایسا سمجھنے پر مجبور نہ کیجئے ۔

آپ نے اپنی تحریر میں اپنے جس دوست کا ذکر کیا ہے اور جن کی بدلگامی و بدنامی پر اظہار تاسف فرمایا ہے ۔ وہ وہی بزرگ ہیں جو کسی وقت آپ کے دوست تھے ۔ اور میرے شدید مخالف لیکن آج صورت حال یہ ہے کہ وہ میرے ہمنوا ہیں اور آپ ان سے بیزار ؟ پھر میں آپ کو اس پر تو مجبور نہیں کر سکتا کہ جو کچھ میں کہتا ہوں اسی کو صحیح باور کیجئے لیکن اتنی التجا ضرور ہے کہ کبھی کبھی دوسروں کو بھی خطا وار سمجھ لیا کیجئے ۔ میں بیوقوف سہی ۔ لیکن کیا کسی اور کا مجھ سے زیادہ احمق ہونا آپ کے نزدیک محال عقلی ہے ۔

اور ہاں ۔ یہ تو میں آپ سے پوچھنا بھول ہی گیا کہ وہ " مقامات آہ و فغاں " جن کی طرف آپ نے اشارہ کیا ہے ۔ کہاں اور کیسے ہیں ؟ اگر وہ سرحد عقل و ادراک سے باہر نہیں ہیں تو میں ضرور ان پر بھی غور کروں گا ۔

باب الاستفسار

(بطِ مے)

(جناب زین الدین ۔ اجمیر)

" بطِ مے " سے کیا مراد ہے ۔ شراب کو بط سے کیا تعلق ؟

(نگار) بط عربی لفظ ہے ۔ بہ معنی مرغابی ۔ لیکن وہ صراحی یا ظرف جو بط کی شکل کا بنایا جاتا تھا اسکے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا، اور جب اس میں شراب بھری جانے لگی تو اسے بطِ مے، بط بادہ اور بط صہبا کہنے لگے ۔ صائب کا شعر ہے :-

نشۂ بادۂ توحید براں رند حلال ۔۔۔ کہ بط بادہ کم از مرغ حرم نشناسد

سراج المحققین کے ایک شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بط پتھر کی ہوتی تھی :-

نذر و ساغرم در عالم آب ۔۔۔ رواں ہمچو سنگین ود آب ست

لیکن یہ صراحی اگر شیشہ کی ہوتی تھی تو اسے آبگینہ کہتے تھے ۔ خیر یہاں تو ذکر صرف اس کی صورت کا تھا اور کسی ظرف کا بط یا مرغابی کے ہم شکل بنانا کوئی ایسی نئی بات نہیں ۔ لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ عربوں نے اپنے دور حضارت میں ہنگام ۔ مے نوشی اس سے واقعی بط کا کام لیا اور عجیب و غریب تفنن اس میں پیدا کیا ۔

ایک نہایت شاداب و پُر گُلی باغ کے وسط میں ایک خوبصورت دائرہ دار نہر جاری ہے ۔ اس کے کنارے رندانِ مے آشام بیٹھے ہیں ۔ ایک پُر شباب حسین و جمیل کنیز ساقی گری کی خدمت انجام دے رہی ہے ۔ جام میں شراب بھرتی ہے اور جس کو دینا مقصود ہوتا ہے اس کو " کاشک یا ابن فلاں " کہکر خطاب کرتی ہے اور پانی کی لہروں پر جام کو چھوڑ دیتی ہے ۔ جب وہ پینے والے کے قریب پہونچتا ہے تو اسے اُٹھا کر پی لیتا ہے اور پانی پر چھوڑ دیتا ہے تاکہ گھوم پھر کر وہ باردگر ساقی گل اندام کے نازک ہاتھوں تک پہونچ جائے ۔

معلوم نہیں مے نوشی کا یہ طریقہ ایران میں رائج تھا یا نہیں، لیکن عربوں میں تو یقیناً تھا، چنانچہ ابو محمد عبدالجبار بن حمدیس الصقلی ایک ایسی ہی مجلس کا حال ان الفاظ میں ظاہر کرتا ہے :-

وساقیۃ تسقی الندامی بمدھا ۔۔۔ کئوسا من الصہباء طاغیۃ السکر

یعوم فیھا کل جام کانما ۔۔۔ تضمن روح الشمس فی جسد البدر

اذا قصدت منھم ندیما زجاجۃ ۔۔۔ تناولھا رفقا باملۃ العشر

فیشرب منھا سکرۃ عنبیۃ ۔۔۔ تنوم عین الصحو منہ وما یدری

ویرسلها فی ما ئہا فیعیدہا　　الی راحتہ سیاقٍ علی حکمہ تجری

یعنی:۔ ایک نہر جو اپنی لہروں کے ہاتھ سے میخواروں کو تیز و تند شراب پلاتی ہے۔ اس میں تیرتا ہوا ہر لبریز جام ایسا نظر آتا ہے جیسے چاند کے جسم میں آفتاب کی روح جھلک رہی ہو۔ جب ہم میں سے کسی کی طرف یہ جام آتا ہے تو نرمی سے اسے ہاتھوں ہاتھ لے لیتا ہے اور اس کا جرعۂ انگوری پی جاتا ہے جس سے بیداری و ہشیاری کی آنکھ محو خواب ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد وہ جام کو پانی پر چھوڑ دیتا ہے اور وہ پھر ساقی کے پاس پہونچ جاتا ہے۔

(۲)

لکم دینکم ولی دین

(محمد خورشید علی۔ مظفر نگر)

سورۂ قل یا پڑھنے اور اسکے معنی دیکھنے کے بعد جو عام ترجموں میں پائے جاتے ہیں، بعض شکوک میرے دل میں پیدا ہوئے ہیں۔

ایک یہ کہ ایک بار "لا اعبد ما تعبدون ولا انتم عابدون ما اعبد" کہنے کے بعد دوبارہ کیوں "ولا انتم عابدون ما اعبد ولا انا عابد ما عبدتم" کہا گیا جبکہ دونوں کے معنی ایک ہی ہیں۔

دوسری بات یہ کہ "لکم دینکم ولی دین" کہنے سے کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلعم کفار کی طرف سے نہ صرف یہ کہ مایوس بلکہ خائف بھی ہو گئے تھے اور رفع شر کے لئے آپ کو یہ کہنا پڑا کہ "تمہارا دین و مذہب تمہارے ساتھ ہے اور میرا دین و مذہب میرے ساتھ"۔ یہ بات بالکل ایسی ہی ہے جیسے یہ کہا جائے کہ "ہمارا خدا ہمارے ساتھ ہے اور تمہارا خدا تمہارے ساتھ" اور مقصود جھگڑے کو ختم کرنا یا پیچھا چھڑانا ہو۔ اگر معنی یہی ہیں تو اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس طرح رسول اللہ نے اپنی دعوتِ اسلام و تبلیغ اسلام کو بھی ترک کر دینے کا گویا اعلان کر دیا تھا، جو منصب رسالت کے بالکل منافی ہے۔

(نگار) آپ نے اپنے استفسار میں "سورۂ الکافرون" کا ذکر کیا ہے، جسے عوام سورۂ "قل یا" بھی کہتے ہیں۔ آپ کے پہلے اشتباہ کا جواب یہ ہے کہ پہلی آیت "قل یا ایہا الکافرون" کے بعد جن چار آیتوں میں اسلام و کفر کی تفریق ظاہر کی گئی ہے۔ ان میں یقیناً تکرار خیال پائی جاتی ہے۔ لیکن تکرار خیال کوئی عیب نہیں، بلکہ زور دینے کے لئے بہت سی باتیں مکرر کہی جاتی ہیں۔

آپ اس کا ترجمہ یوں کیجئے:۔

"میں عبادت نہیں کرتا اس کی جس کو تم پوجتے ہو اور نہ تم اس کو اسکی پوجا کرتے ہو جس کی عبادت میں کرتا ہوں۔ (اور اے کافرو میں پھر اس بات کو دہراتا ہوں کہ) نہ میں اس کی عبادت کرتا ہوں جسے تم پوجتے ہو اور تم اس کو پوجتے ہو جس کی عبادت میں کرتا ہوں۔"

یہ عربی فن خطابت کا اصول ہے کہ جب کسی بات پر غیر معمولی زیادہ زور دینا مقصود ہوتا ہے تو ایک ہی فقرہ کو جوں کا توں یا بہ ادنیٰ تغیر پھر دہراتے ہیں۔ ہر زبان کے خاص اصول اظہار ہوتے ہیں اور ان کا مطالعہ انہیں اصول کے پیش نظر کرنا چاہئے۔ اور محض اپنی زبان کے طریق اظہار کو سامنے رکھ کر اس پر کوئی حکم لگانا نامناسب ہے۔

آپ کا دوسرا اشتباہ البتہ ذرا غور طلب ہے، کیونکہ "لکم دینکم ولی دین" کہہ دینے کے بعد وہ مفہوم بھی سمجھ میں آسکتا ہے جو آپ نے ظاہر کیا اور وہ خدشہ بھی دل میں پیدا ہو سکتا ہے جس کا اظہار آپ نے کیا۔ لیکن حقیقت کچھ اور ہے۔

قرآن کے ترجموں میں اگر لفظ دین کے معنی مسلک یا مذہب کئے گئے ہیں تو میرے خیال میں یہ ترجمہ صحیح نہیں۔ عربی میں لفظ دین کے متعدد معانی

ہیں۔ اس کے ایک معنی حساب کے ہیں جیسے "مالک یوم الدین" جس کا ترجمہ "مالک روز حساب" کیا جاتا ہے۔ اس کا دوسرا مفہوم عادت، سیرت ملت، مسلک وجزا بھی ہے۔ اور تیسرا "گناہ ومعصیت بھی۔ کیونکہ یہ لفظ" لغت اضداد" میں شامل ہے' یعنی جس طرح طاعت کے مفہوم میں یہ لفظ مستعمل ہے اسی طرح معصیت کی جگہ بھی اس کا استعمال ہوسکتا ہے۔

اس لئے " لکم دینکم ولی دین " کے ایک معنی تو یہ ہوسکتے ہیں کہ ہماری طاعت وعبادت ہمارے ساتھ ہے اور تمہاری معصیت و گمراہی تمہارے ساتھ۔ دوسرے معنی یہ ہوسکتے ہیں کہ ہم کو اپنے اعمال کی جزا ملے گی اور تم کو اپنے اعمال کی سزا۔

یہ سورۃ ابتدار عہد نبوت میں نازل ہوئی تھی جب رسول اللہؐ مکہ میں تشریف فرماتھے اور آپ نے تبلیغ اسلام شروع کردی تھی، اس لئے یہ خیال قائم کرناکہ آیات زیر بحث سے مایوسی یا ترک تبلیغ کا اظہار ہوتا ہے درست نہیں، بلکہ اس سے مقصود صرف یہ ظاہر کرتا ہے کہ ہم تو خیر کبھی تمہارے مسلک پر نہیں آسکتے' لیکن یہ یاد رکھو کہ اگر تم نے ہمارا مسلک اختیار نہ کیا اور اپنے کفر پر قائم رہے تو اس کی سزا بھی تمہیں ضرور ملے گی۔

(۳)

سب سے پہلی اور آخری آیات کلام اللہ

(مرزا حسین علی بیگ۔ جھنجھانہ)

چند باتیں پوچھنا چاہتا ہوں:

(۱) مجموعہ قرآن پاک میں سب سے پہلی آیت جو رسول اللہؐ پر نازل ہوئی کیا ہے اور سب سے آخری آیت کونسی۔

(۲) یہ تو معلوم ہے کہ قرآن مجید کے آیات اور اس کی سورتوں کی موجودہ ترتیب کوئی تاریخی ترتیب نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہے اور موجودہ ترتیب کا ذمہ دار کون ہے۔ کیا اگر نزول وحی کے زمانہ کے لحاظ سے اسی طرح کلام مجید مرتب کردیا جاتا تو اس میں کیا نقصان تھا۔

(نگار) (۱) منصب نبوت عطا ہونے سے قبل رسول اللہ کا معمول تھا کہ آپ غار حرا میں جاکر اکثر و بیشتر اپنی قوم کے اخلاقی انحطاط دور کرنے کی تدابیر پر غور فرمایا کرتے۔ آپ کا نکاح جناب خدیجہؓ سے ہوچکا تھا اور وہ بھی ۵ا سال سے اس احساس میں آپ کی شریک تھیں۔ جب رسول اللہ کی عمر ۴۰ کے قریب پہونچی تو آپ کا یہ احساس بہت شدید ہوگیا اور ایک دن جب کہ آپ غار حرا میں اسی غور وفکر میں منہمک تھے کہ دفعتاً یہ آیتیں آپ کے ذہن میں القاء ہوئیں۔

اقرأ باسم ربك الذی خلق ۔ خلق الانسان من علق ۔ اقرأ وربك الاکرم ۔ الذی علم بالقلم

مذہبی اصطلاح میں اسی القاء یا بے ساختہ قلبی آواز کا نام وحی ہے' اور مرموزی زبان میں اسی کو جبرئیل کہتے ہیں۔

بعض کا خیال ہے کہ سورۂ فاتحہ سب سے پہلے نازل ہوئی۔ بعض "یاایھا المزمل قم اللیل الا قلیلا" کو بتاتے ہیں۔ لیکن قریب قریب سب کا اتفاق اسی پر ہے کہ اولین وحی وہی تھی جو اقرأ سے شروع ہوتی ہے۔

(۲) آخری وحی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جب ۹ ذی الحجہ ۱۰ھ ہجری کو آپ حج سے فارغ ہوئے جسے حجۃ الوداع (یعنی آپ کی زندگی کا آخری حج) کہتے ہیں تو میدان عرفات میں یہ آیات نازل ہوئیں:

الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا۔

اور پھر اس کے بعد وحی کا سلسلہ منقطع ہوگیا۔ کیونکہ حجۃ الوداع سے فارغ ہونے کے بعد آپ علیل ہو گئے اور تقریباً تین ماہ بعد ۱۲ ربیع الاول سلہ کو آپ رحلت فرما گئے۔

دوران علالت میں آپ پر کوئی وحی نازل ہوئی یا نہیں اس کے بابت پورے یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ تاہم کہا یہی جاتا ہے کہ آیات مذکورۂ بالا کے بعد (جو حجۃ الوداع کے وقت نازل ہوئی تھیں) وحی کا سلسلہ ختم ہوگیا۔

(۳) قرآن کی موجودہ ترتیب یقیناً شانِ نزول کے لحاظ سے تاریخوار ترتیب نہیں، لیکن جو ترتیب اس وقت نظر آتی ہے وہ بلاشبہ رسول اللہؐ کی زندگی ہی میں ہو چکی تھی اور اسی کے پیش نظر بعد میں قرآنی نسخے مرتب ہوئے۔ یہ خیال کرنا کہ موجودہ ترتیب حضرت ابوبکر یا حضرت عثمان کے زمانہ میں ہوئی ہے درست نہیں۔

اب رہا یہ سوال کہ جمع قرآن کے وقت نزول وحی کے تاریخی سلسلہ کو کیوں نظر انداز کر دیا گیا۔ سو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی ایک مسئلہ پر تمام آیات ایک ہی وقت نہیں، بلکہ مختلف اوقات میں نازل ہوئی تھیں۔ اور اگر انہیں اسی ترتیب سے رکھا جاتا تو سمجھنے و اخذ نتائج میں دشواری ہوتی۔ اس لئے رسول اللہؐ نے ان میں یک گونہ تسلسل پیدا کر کے زیادہ قریب الفہم بنا دیا۔

سید شفقت کاظمی:-

یاد آؤں کہ نہ آؤں میری قسمت لیکن — ان سے امیدِ ملاقات چلی جاتی ہے
جب کبھی آتا ہے تصور تیرے احسانوں کا — ایک فریاد مرے منہ سے نکل جاتی ہے
خوش رہو دشتِ تمنا کی ہواؤ کہ مجھے — تم سے بچھڑے ہوئے یاروں کی مہک آتی ہے

غور کرتا ہوں جو شفقت کبھی تنہائی میں
اپنے حالات پہ تا دیر ہنسی آتی ہے

منظر صدیقی اکبرآبادی:-

ہم سے آباد فضا، ذرے فروزاں ہم سے — اب کہاں راہ نوردانِ بیاباں ہم سے
بجلیاں آج ہمارے ہی نشیمن پر گریں — مانگنے آئی تھیں کل سوز کے ساماں ہم سے
عادت نالہ کشی عشق کی فطرت ٹھیری — آپ کیا، سارا زمانہ ہے پریشاں ہم سے

آج کیا جلوہ گہہِ حسن کا شکوہ سننا
ہو چکے راکھ کئی سوختہ ساماں ہم سے

سعادت نظیرؔ:-

جب سے مذاقِ بادہ کشی ہو گیا بلند | اک کیف سا ہے تلخیٔ کام و دہن کے ساتھ
"پرویز" کو نصیب کہاں یہ مقامِ عشق | ذکرِ وفا ہے تذکرۂ "کوہکن" کے ساتھ
سرشار ہے وہ نشۂ صہبائے شوق میں | نسبت ہے جس کے دل کو تری انجمن کے ساتھ

ہر ایک بشر پہ مصیبت کا دور گزرا ہے | مگر زمانہ کسی کا بھی نوحہ خواں نہ ہوا
وہی مقام تو حاصل ہے قصۂ غم کا | کسی کی خاطرِ نازک پہ جو گراں نہ ہوا
کبھی خیال تمھارا، کبھی تمھارا غم | کوئی بھی لمحہ محبت میں رائیگاں نہ ہوا
نظیرؔ نطقِ بشر کیا، نظر بھی عاجز ہے | سنو! یہ سچ ہے، کوئی دل کا ترجماں نہ ہوا

تابش شجاع آبادی۔

طوفان کی روداد نہ پوچھو کہ کیا ہوا | ساحل بھی بہہ گیا وہ تموّج بپا ہوا
بے ربطیٔ نقوشِ قدم کہہ رہی ہے صاف | نکلا ہے میکدے سے کوئی جھومتا ہوا

مایوس زندگی سے ہوں تابشؔ میں اس قدر
نغمہ بھی میرے حق میں نویدِ فنا ہوا

نگارِ پاکستان کے خاص نمبر
اقبال نمبر
جس میں اقبال کی تعلیم و تربیت، اخلاق و کردار، شاعری کی ابتدا اور مختلف ادوار شاعری، اقبال کا فلسفہ و پیام، تعلیم اخلاق و تصوف۔ اس کا آہنگ تغزل اور اس کی حیات معاشقہ پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ قیمت تین روپے
نظیر نمبر
جس میں نظیر اکبر آبادی کا مسلک، اس کا فارسی تغزل ادبیات اردو میں اس کا فنی اور لسانی درجہ اس کے امتیازات اور محاسن شعری، اس کا شاعری میں مقام، صنائع و طبائع شعراء کا فرق، معاصرین کی رائیں، مستند ادباء کی موافقت و مخالفت میں تنقیدیں اور اس کی خصوصیات و انداز شاعری پر سیر حاصل تبصرہ ہے۔ قیمت تین روپے
مصحفی نمبر
جس میں اردو ادب کے مسلم الثبوت استاد شیخ غلام ہمدانی مصحفی کی تاریخ پیدائش و جائے ولادت کی تحقیق، ان کی ابتدائی تعلیم ان کی شاعری کے آغاز و تدریجی ارتقا ان کی تالیف و تصانیف، انکی غزل گوئی و مثنوی نگاری، ان کے معاصر شعراء و ادبا، اور ان کے اپنے دور کے مخصوص علمی و ادبی رجحانات پر محققانہ و عالمانہ بحث کی گئی ہے۔ قیمت تین روپے
ہندی شاعری نمبر
جس میں ہندی شاعری کی مکمل تاریخ اور اس کے تمام ادوار کا بسیط تذکرہ موجود ہے۔ قیمت چار روپے
نیاز نمبر
جس میں تقریباً پاک و ہند کے سارے ممتاز اہل قلم اور اکابر ادب نے حصہ لیا ہے۔ اس میں نیاز فتحپوری کی شخصیت اور فن کے ہر پہلو مثلاً ان کی افسانہ نگاری، تنقید، اسلوب نگارش، انشا پردازی، مکتوب نگاری۔ دینی رجحانات، صحافی زندگی، شاعری و ادبی زندگی، ان کے افکار و عقائد اور دوسرے پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کرکے ان کے علمی و ادبی مرتبے کا تعین کیا گیا ہے۔ گویا یہ نمبر حضرت نیاز کی شخصیت اور فن کا ایسا مرقع ہے جو اس سلسلے میں ایک مستند دستاویز اور اردو صحافت میں گرانقدر اضافے کی حیثیت رکھتا ہے۔ صفحات ۶۲۴ - قیمت آٹھ روپے
خدا نمبر
خدا کا تصور کب اور کیسے پیدا ہوا؟ مختلف مذاہب میں اس تصور نے کس طرح جنم لیا؟ اس کی ارتقائی صورتوں نے تمدن انسانی پر کیا اثر ڈالا؟ بندے اور خدا کا تعلق کیا ہے؟ اس تعلق کی تعبیر کس کس انداز میں کی گئی ہے۔ انبیاء کرام، مصلحین اور مجددین کے اشارات اسکے متعلق کیا ہیں۔ ان ارشادات کو اقوام عالم نے کس طرح اپنایا ہے۔ اسلام کا موقف اس باب میں کیا رہا ہے۔ قیمت چار روپے
منیجر نگار پاکستان - ۳۷ - گارڈن مارکیٹ - کراچی ۳

جولائی ۱۹۶۴ء

سالانہ چندہ : دس روپے
قیمت فی کاپی : پچھتر پیسے

مدیر اعلیٰ : نیاز فتحپوری

نگار پاکستان کا خصوصی شمارہ
ستمبر ۱۹۶۲ء میں
شائع کیا جا رہا ہے
مومن نمبر
(مرتبہ:- نیاز فتحپوری)
مومن اردو کا پہلا غزل گو شاعر ہے جو شیخ حرم بھی ہے اور رند شاہد باز بھی اس لئے اس کی شخصیت اور کلام دونوں میں ایک خاص قسم کی جاذبیت ہے یہ جاذبیت کس کس رنگ میں اور کس کس نوع سے اس کے کلام میں رونما ہوئی ہے اور اس میں اہل ذوق کیلئے لذت کام و دہن کا کیا کیا سامان موجود ہے اسکا صحیح اندازہ
"مومن نمبر"
کے مطالعہ سے ہوگا،
اس نمبر میں مومن کی سوانح۔ حیات معاشقہ۔ اس کی غزل گوئی۔ قصیدہ نگاری مثنویات و رباعیات اور خصوصیات کلام کی قدر و قیمت سے متعلق اتنا وافر تنقیدی و تحقیقی مواد فراہم ہوگیا ہے کہ اس نمبر کو نظر انداز کر کے مومن پر کوئی رائے، کوئی کتاب، کوئی مقالہ یا کوئی تذکرہ مرتب کرنا مشکل ہے
قیمت :- چار روپے
منیجر نگار پاکستان * ۳۲ * گارڈن مارکٹ * کراچی ۳

اپنے عزیز مہمانوں اور دوستوں
کو رُوح افزا پیش کرنا موسم گرما
کے آداب میں شامل ہے۔

رُوح افزا

اب بآسانی دستیاب ہے

مشروبِ
مشرق

ہمدرد فروٹ پروڈکٹس - لاہور۔کراچی

united

KRA-8/1071

ڈیو
ٹائلٹ صابن
لطیف اور معطّر
ڈیو ٹائلٹ صابن کی بھینی بھینی مسحور کن خوشبو نے بیشتر خواتین و حضرات کو اپنا گرویدہ بنا لیا ہے۔ اسکے لطیف اور چکنے جھاگ آپکی جلد کو ریشم کی طرح ملائم اور صاف ستھرا رکھنے کے علاوہ دیرپا تازگی اور فرحت بخشتے ہیں۔ آپ بھی ڈیو ٹائلٹ صابن آزمائیے۔
DEW
TOILET SOAP
ڈیو صابن کی تازگی کو برقرار رکھنے کے لئے
فیروز سنز
لیبارٹریز لمیٹڈ
نوشہرہ، مغربی پاکستان

ٹیلیفون ۳۴۶۹۳ ۷

رجسٹرڈ نمبر ایس ۲۴۷۲

جولائی ۱۹۶۴ء

مدیر اعلیٰ

نیاز فتحپوری

نائب مدیران

فرمان فتحپوری | عارف نیازی

چندہ سالانہ: دس روپے | قیمت فی پرچہ: ۷۵ پیسے

نگار پاکستان۔ ۳۲ گارڈن مارکیٹ۔ کراچی ۳

منظور شدہ برائے مدارس کراچی۔ بموجب سرکلر نمبر ڈی/ الیف یو پی ۔ بی ۳۶۶۹ ۔ ۶۸ محکمہ تعلیم کراچی

پرنٹر پبلشر عارف نیازی نے انٹرنیشنل پریس کراچی سے چھپوا کر ادارہ ادب عالیہ سے شائع کیا۔ کتابت: عالم علی خاں

ماہنامہ
نگارِ پاکستان
کراچی
جولائی ۱۹۶۴ء

داہنی طرف صلیبی نشان اس بات کی علامت ہے کہ آپ کا چندہ اس شمارے کے ساتھ ختم ہوگیا

فہرست

۴۳واں سال	فہرست مضامین جولائی ۱۹۶۴ء	شمارہ (۷)

ملاحظات

جواہر لال ـــــــ لال بہادر

اس دوران میں دنیا ایک بڑے سانحہ سے دوچار ہوئی۔ اور وہ سانحہ جواہر لال نہرو کی موت کا تھا۔ یہ یہ خبر سن کر مجھے نظامی کے سکندر نامہ کا ایک شعر یاد آگیا، دارا زخمی ہو کر گھوڑے سے گر جاتا ہے اور سکندر چاہتا ہے کہ زمین سے اٹھا کر اس کا سر اپنے زانو پر رکھے۔ لیکن دارا دشمن کے اس سلوک کو گوارا نہیں کرتا اور سکندر سے کہتا ہے ؎ مجنباں مرا تا نہ جنبد زمیں " مجھے جنبش نہ دو ورنہ زمین جنبش میں آجائے گی — یہ تو خیر ایک شاعرانہ انداز بیان تھا نظامی کا۔ لیکن جواہر لال نہرو کی موت نے واقعی دنیا کو ہلا کر رکھ دیا اور روئے زمین کا کوئی گوشہ ایسا نہ تھا جہاں اس حادثۂ عظیم پر اظہار افسوس نہ کیا گیا ہو۔

کرۂ ارض کی اربوں آبادی میں سے ایک کیا لاکھوں افراد روز فنا ہوتے رہتے ہیں اور کسی کو کانوں کان خبر بھی نہیں ہوتی۔ لیکن کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی فرد کی موت کروروں افراد کو بیتاب کر دیتی ہے اور زمانہ کے ایسے ہی مہتم بالشان افراد میں سے ایک فرد "جواہر لال نہرو" بھی تھے۔ جن کے جسم کی راکھ بھی اب باقی نہیں رہی۔ لیکن اس کی شخصیت کبھی فنا نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کی شخصیت ایک عہد آفریں شخصیت تھی — جو صفحات تاریخ پر اپنے بہت سے نقوش چھوڑ گئی ہے اور ان نقوش کو کبھی محو نہیں کیا جا سکتا۔

نہرو کی عظمت کا تعلق دراصل اس سے نہیں کہ وہ حکومت ہند کے وزیر اعظم تھے اور بڑی آن بان سے وزارت کر گئے، بلکہ اس کا تعلق دراصل، نہرو کی انسانیت اور اس کی بلندی اخلاق و کردار سے ہے جو مرتبہ وزارت سے زیادہ اونچی چیز تھی۔ اتنی اونچی کہ اگر میں یہ کہوں کہ وہ اپنی وزارت کو بھی اس سطح تک نہ لا سکا، تو میرا یہ کہنا غالباً غلط نہ ہوگا۔ وہ بظاہر ایک جمہوری حکومت کا وزیر اعظم ضرور تھا، لیکن وہ دراصل گھرا ہوا تھا اُن افراد میں جو جمہوریت کے صحیح مفہوم سے ناآشنا تھے اور اسی لئے وہ ہندوستان کی مفروضہ لادینی حکومت کو سوشلسٹ میں تبدیل کر دینا چاہتا تھا تاکہ وہ حکومت کو صحیح معنی میں مذہب سے جدا کر دے لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکا اور نہ ہو سکتا تھا، کیونکہ ۴۰ کروڑ افراد کی اس تاریک ذہنیت کو جو ہزاروں سال سے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی چلی آرہی تھی۔ دور کرنا آسان بات نہ تھی اور اگر نہرو سو سال اور زندہ رہتا تو بھی وہ ہندوستان کی ہندو آبادی کی اس تنگ و تاریک ذہنیت کو دور کرنے میں کامیاب نہ ہوتا۔

جب وہ دیکھتا تھا کہ حکومت ہند کا پریذیڈنٹ بھی پنڈتوں کے پاؤں اپنے ہاتھ سے دھونا اپنے لئے باعث نجات

سمجھتا ہے۔ جب وہ یہ دیکھتا تھا کہ ترہینی پر اشنان کرنے کی کشمکش میں ایک بڑے سے بڑا ہندو مفکر بھی اپنی جان تک دینے پر تیار ہو جاتا ہے۔ جب وہ یہ دیکھتا تھا کہ دیویوں اور دیوتاؤں کو خوش کرنے کیلئے معذا نہ لاکھوں جانوروں کا خون بہانا ہندو تہذیب کا جزو اعظم ہے، جب وہ یہ دیکھتا تھا کہ حکومت کے ایوان میں بھی، ویدوں کے منتر اور گائتری کے ورد پر اصرار کیا جاتا ہے۔ تو وہ بیتاب ہو جاتا تھا اور خون کے سے گھونٹ پی کر رہ جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستان کی پست ذہنیت رکھنے والی پست جمہوریت کی وزارت عظمیٰ، نہرو کی سی بلند وسیع ذہنیت رکھنے والے انسان کے لئے بہت فرو تر چیز تھی اور اس لئے وہ ہمیشہ اسی کوفت میں مبتلا رہا کہ وہ کیونکر اسے اپنی سطح پر لے آئے اور بار ہا انھیں لمحات نامرادی میں اسے مجبوراً بعض سیاسی لغزشوں میں بھی مبتلا ہونا پڑا۔ اور یہی اس کی زندگی کی سب سے بڑی ٹریجڈی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ نہرو کی سی جامع وحسین شخصیت کی جانشینی کا مسئلہ بڑا مشکل مسئلہ تھا اور ہندوستان میں یقیناً کوئی ایک فرد بھی ایسا نہ تھا جو صحیح معنی میں نہرو کا جانشین ہو سکے۔ لیکن جگہ کا پُر کرنا تو بہر حال ضروری تھا اس لئے لال بہادر شاستری کا انتخاب عمل میں آیا۔ جن کے نام کا پہلا لفظ وہی ہے جو نہرو کے نام کا آخری ٹکڑا ہے۔ شاستری جی کی پچھلی زندگی بڑی صاف، سادہ، صلح کل اور یکسر سعی وعمل رہی ہے۔ آزادی ہند کے لئے وہ بھی سخت ابتلاء و آزمائش کے دور سے گزر چکے ہیں اس لئے یہ انتخاب برا نہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ اگر انھیں چین سے کام کرنے دیا گیا تو ممکن ہے وہ نہرو کی بعض تمناؤں کو پورا کر سکیں لیکن بعض ایسے تباہ کن عناصر جن کے خلاف نہرو بھی کوئی جرأت مندانہ اقدام نہ کر سکے تھے۔ اب بھی بدستور موجود ہیں اور ممکن ہے کہ نہرو کے بعد وہ اور زیادہ سر اٹھائیں اس لئے ہم نہیں کہہ سکتے کہ شاستری جی کو آئندہ کن دشوار گزار منزلوں سے گزرنا ہے —— اور وہ کس حد تک کامیاب ہو سکتے ہیں۔ تاہم ان کی طبعی نیک مزاجی سے امیدیں ضرور وابستہ کی جا سکتی ہیں۔ اگر کسی ملک کا وزیر اعظم ہونے کے لئے اس کا محض نیک ہونا کافی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوستان و پاکستان کے تعلقات تقسیم ہند کے بعد ہی سے ناخوشگوار چلے آ رہے ہیں جن کا بڑا سبب مسئلہ کشمیر ہے لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ جب سولہ سال کی کشمکش اور تلخی کے بعد شیخ عبداللہ کی کوشش سے دونوں ملکوں میں باہمی مفاہمت کی صورت پیدا ہوئی تو نہرو چل بسے اور جس رفتار سے یہ کارروائی آگے بڑھ رہی تھی، وہ اگر ختم نہیں ہوئی تو اس کا سست پڑ جانا یقینی ہے۔

گو شیخ عبداللہ اب بھی مایوس نہیں ہیں اور وہ سمجھتے ہیں کہ لال بہادر شاستری ضرور ان مقاصد کو پورا کریں گے جو نہرو کے پیش نظر تھا اور انھیں میں سے ایک قضیۂ کشمیر بھی تھا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ نہرو کی زندگی ہی میں کب اس گتھی کے سلجھنے کا یقین کیا جا سکتا تھا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ دور مایوسی ایک حد تک ختم ہو گیا تھا اور اگر شاستری جی بھی اسی فضا کو قائم رکھ سکے اور ان کی کوشش سے کوئی صورت ہندوستان و پاکستان کی باہمی مفاہمت کی پیدا ہو گئی تو یہ ان کے عہد وزارت کا اتنا بڑا کارنامہ ہو گا کہ ساری دنیا انھیں مستحق مبارکباد قرار دے گی۔

اسی طرح ایک دوسرا نہایت اہم مسئلہ بھارت کی اندرونی سیاست کا وہ ہے جو ہندو مسلم تعلقات سے وابستہ ہے اور خوشی کی بات ہے کہ شاستری جی نے اپنی افتتاحیہ تقریر میں اس کو بھی خاص اہمیت دی ہے۔ بہر حال بھارت کی نئی وزارت کی طرف سے اب تک جو کچھ کہا گیا ہے وہ مایوس کن نہیں ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس سلسلے میں بھارت و پاکستان ایک دوسرے سے زیادہ قریب آ جائیں اور وہ ذہنی کشمکش جو دونوں ہمسایہ ملکوں کے لئے درد سری ہوئی ہے، کچھ ہلکی ہو جائے اور رفتہ رفتہ تعلقات زیادہ خوشگوار ہو جائیں۔

نیاز نمبر حصّہ اوّل و دوم کے بعد

(سیّد علی اکبر کاظمی)

(ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے) اور اگر کوئی ایسی ہی خواہش پر کسی کا دم نکلتا ہو پوری ہو جائے تو انبساطی کیفیت کی حشر سامانیوں کا اندازہ کرنا بہت دشوار ہے۔ نیاز نمبر حصّہ اول میرے ہاتھوں میں آیا تو کچھ ایسی ہی حالت میری ہوئی۔ جذبات میں ہیجان و تلاطم کی وجہ سے تھوڑی دیر کے لئے میں عالم از خود رفتگی میں پہونچ گیا۔ یہ شاعری نہیں حقیقت ہے۔ یہ بھی عرض کردوں کہ میں نیاز مند بننے میں کافی محتاط ہوں اور اپنے قلب و دماغ کا سودا کرنے میں کافی گرانفروش بھی۔ آسانی سے کسی کا حلقۂ ارادت گلوگیر کرنے پر کبھی رضامند نہیں ہوتا لیکن اس عظیم انسان (نیاز فتحپوری) کے کردار کی عظمت نے کس طرح جستہ جستہ مجھے حلقہ بگوش بنایا اور کس طرح رفتہ رفتہ نیاز صاحب سے عقیدت میرے رگ و ریشہ میں پیوست ہوتی گئی، اسی کی روداد سنانے کے لئے آج قلم اٹھایا ہے لیکن ساتھ ہی اپنی تہی مائگی اور کاہلی کا اعتراف بھی ضروری ہے کہ کیوں نہ بروقت اپنے غیر مربوط خیالات قلمبند کرکے نیاز نمبر میں شرکت کی؟ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ادارۂ نگار نے جن اہل قلم کو نیاز نمبر میں شریک ہونے کے لئے متوجہ کیا تھا اس میں میرا نام غالباً اس سبب سے نہیں تھا کہ فرمان صاحب فتحپوری کو کیا خبر تھی کہ زمانہ قیام بھوپال میں نیاز صاحب نے ایک نیاز مند بھی بنا یا تھا اور اس طرح میں "من گفتگوئے می کنم" کا مصداق بنتا۔ دوسرا حقیقی سبب یہ تھا کہ نیاز صاحب پر جب کچھ لکھنے کا ارادہ کیا تو عرفی کا مصرعہ "مرغ اوصاف تو از اوج بیاں انداختہ" ذہن میں آکر اپنی بار دشکستگی اور ناتوانی کا احساس ہونے لگا اور میں نے سوچا کہ شاید کوئی "نیازی" حصہ دوم میں نیاز صاحب کی شخصیت اور عظمت کردار پر اظہار خیال کردے اور یہ ضرورت پوری ہو جانے کے بعد مجھے اپنے کلبۂ کاہلی سے باہر آنے کی ضرورت نہ پڑے لیکن دونوں حصوں کی سیر حاصل سیر کے بعد بھی میرے تجسّس کی تسکین نہ ہوئی اور میرا دماغ "ھل من مزید" کی رٹ لگاتا رہا۔ بزم نیاز نمبر میں جن حضرات نے حاضری دی ہے ان کے پیش نظر نیاز صاحب کے رشحات قلم کے انبار تھے اور ان حضرات نے انھیں پر طبع آزمائی کی اور کرنی بھی چاہیے تھی۔ فرمان صاحب کی تحریک پر جس طرح برصغیر کے ہر گوشہ سے قلیل فرصت میں مضامین کی بارش ہوئی ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب اہل قلم "منتظر ہو" بیٹھے تھے اور مضامین اس طرح بے ساختہ سپرد قلم کئے گئے جیسے کسی نے محفل حال وقال میں بیخود ہوکر ایک نعرہ لگا دیا ہو۔ لیکن دونوں حصّے دیکھنے کے بعد بھی مجھے کچھ ایسا محسوس ہوا جیسے ہر شے میں کچھ کمی پاتا ہوں میں" جی چاہتا تھا کہ کوئی صاحب نیاز صاحب کی نجی زندگی کے اندر جھانک کر دیکھیں اور بیرون در، والوں سے سرگوشی کے انداز میں ہی سہی۔ سب کچھ بتادیں اور کوئی بات پس پردہ نہ رہے میں نے یہ بھی محسوس کیا کہ بے شمار نگاہیں اس جستجو میں ان کی طرف لگی ہیں کہ جمالیات میں ڈوبے ہوئے

کرنے والا یہ ادیب خود کس عالم میں ہے ؛ ذرا دیکھیں تو سہی کہ اپنے سحر انگیں نغموں سے دنیا کو بیدار اور بےچین کرنے والا خود محو خواب راحت ہے یا کروٹیں بدل رہا ہے۔ مگر کوئی دانائے راز میدان میں نہ آیا اور یہی زندگی کے سربستہ راز پردہ خفا میں ہی رہے۔ میرا جہاں تک تعلق ہے میں عجیب کشمکش میں ہوں۔ ایک طرف احساس کمتری مہر سکوت توڑنے پر آمادہ ہونے نہیں دیتا اور دوسری طرف کتمان حقیقت کی معصیت جھنجھوڑ رہی ہے کہ توبہ کا دروازہ کھلا ہے۔ جی میں آیا کہ نیاز صاحب کے کردار کی تمام جزئیات جو سالہا سال تک دماغ میں محفوظ کرتا رہا ہوں۔ برملا کہہ دوں لہٰذا میرے طبعی جمود میں حرکت پیدا ہوئی ہے اور ناچار آمادۂ گفتار ہونا پڑا ہے۔ خیر یہ سب تو اپنے اپنے محل پر زیر بحث آئے گا میں تو نیاز نمبر حصہ اول کے اپنے ہاتھوں میں آنے کی بات کر رہا تھا۔ میں فرمان صاحب فتحپوری کا یہ کارنامہ خیال کرتا ہوں کہ انھوں نے نیاز نمبر شائع کرنے پر نیاز صاحب کو خاموش کر کے نیم رضا کے پہلو نکال لئے۔ یہ کسی اور کے بس کی بات نہیں تھی۔ ادبی دنیا کی یہ رسم قدیم سے چلی آرہی ہے کہ فن کار اور ادیب کی زندگی میں خاص نمبر شائع نہیں کیا جاتا اور جوش عقیدت میں فن کار اور ادیب کی موت کا بےچینی سے انتظار کیا جاتا ہے! کہا جاتا ہے کہ برصغیر ہند و پاک کی سرشت جذبہ مشاہیر پرستی سے خمیر ہوئی ہے اور ممکن ہے یہ صحیح بھی ہو مگر میں اتنا اضافہ ضرور کروں گا کہ یہ برصغیر مردہ مشاہیر پرستی کا خوگر ہے اور ایسا خوگر کہ زندہ فن کار کو حسرت سے دیکھتا ہے کہ کب ان کو موت آئے اور کب تعزیتی جلسے ہوں۔ یادگاری محفل مشاعرہ منعقد ہو۔ اظہار غم کے ریزولیوشن منظور ہوں۔ یوم منائے جائیں۔ برسی قائم کی جائے اور موقع ہو تو عرس قائم کر کے سر مزار ڈھولک بجائی جائے! کبھی کبھی تو میں خود بھی خوش الحان قوال کو سننے کے لالچ میں محفل حال وقال میں جا دھمکا ہوں اور جبہ و دستار میں وجدانی جنبشوں کے حیرت انگیز مناظر دیکھے ہیں مقدس علماء کے گریہ باختیار (بے اختیار نہیں) کا منتظر۔ اللہ اکبر حریری عماموں کے سایہ میں سرمگیں آنکھوں سے سیلاب اشک امنڈ کر خضاب زدہ حنائی ریش میں اس طرح جذب ہو رہا ہے جیسے تقاطر برشگال خزاں رسیدہ گیاہ میں۔ کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ 'حال' لانے کے آرٹ کی ٹیکنک پر غور کر کے میں نے بھی وجد میں آنے کی ناکام کوشش کی ہے اور اس وقت تک نڈھال رہا ہوں جب تک کوئی مجذوب مجنونانہ انداز میں مجھ سے بغلگیر ہونے کے لئے بیتابانہ نہیں بڑھا ہے! بہرحال یہ مشاہیر کی موت کے بعد قدر افزائی کی تصویریں۔ غضب خدا کا علامہ اقبال کے تخلیقی ادب کے انبار ناقدردانوں کی سرد مہری کے نذر ہو گئے اور آخر عمر میں علامہ کو مرحوم نواب صاحب بھوپال کے دامن عاطفت و عافیت میں پناہ لینے پر مجبور ہونا پڑا۔ مجھے یہ سن کر تعجب ہوا تھا کہ ادارۂ افکار نے بدعت حسنہ یا سیئہ کا ارتکاب کر کے جوش صاحب کی زندگی میں 'جوش نمبر' نکالا ہے اور سچ پوچھئے تو یہ شبہ سا ہوا (ادارہ افکار سے معذرت کے ساتھ!) کہ ادارہ افکار نے کہیں اس خیال کے تحت خاص نمبر تو نہیں نکالا کہ جوش صاحب جب جیئے ہی جا رہے ہیں تو انکی سزا یہ ہو کہ زندگی ہی میں جوش نمبر نکال دیا جائے (خدا تادیر جوش صاحب کا سایہ ہمارے سروں پر قائم رکھے) نیاز صاحب کے سلسلے میں تو یہ خیال بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ دیرینہ رسم و رواج سے مرعوب ہو کر کوئی رعایت ملحوظ رکھیں گے۔ برصغیر کی تاریخ میں ایک بت شکن محمود غزنوی گذرا ہے؛ یا دور حاضر میں روایات شکن نیاز صاحب مراسم شکنی کا فرض انجام دے رہے ہیں۔ محمود غزنوی کی بت شکنی تو محمود کے ساتھ فنا ہو گئی لیکن نیاز صاحب کی روایات شکنی کے اثرات جوں جوں زمانہ گذرے گا مضبوط تر ہوتے جائیں گے۔ میری آنکھیں دیکھ رہی ہیں کہ ارکان اسلام پر دور جدید کے نارواحملوں کی دفاع کے لئے انہی کے نتائج افکار مثل من و یزداں کی ورق گردانی کرنا پڑے گی۔ اور یہیں وہ جائے پناہ میسر آئے گی جہاں اسلام دشمن حربوں کی شدت سے مسلم قوم محفوظ و مصئون

رہے گی۔ نیاز جیسے بالغ النظر انسان سے یہ بات بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ ادبی شخصیات نمبر شائع کرنے کی افادیت درحقیقت فن کار و ادیب کی زندگی ہی میں ہے۔ اگر کچھ خامیاں زیر بحث آگئیں تو ان کی اصلاح ہو گئی اور خوبیوں کا اعتراف ہوا تو ادیب کی حوصلہ افزائی کا سبب ہوا۔ ورنہ "بعد از سر من کن فیکوں شد شدہ باشد" سے کیا نتیجہ۔ پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ نیاز صاحب نے فرمان صاحب فتحپوری کے اس خیال سے اختلاف کیوں کیا تھا کہ نیاز نمبر نکالا جائے۔ بات صرف اتنی تھی کہ اس میں خودنمائی کا شائبہ سا پایا جاتا تھا اور خودنمائی سے نیاز صاحب اس طرح بدمزہ ہوتے ہیں جیسے ان کے منھ میں کوئی کڑوی چیز رکھ دی گئی ہو یا اس طرح بدکتے اور چونک پڑتے ہیں جیسے راہ چلتے سیاہ ناگ پیروں میں آگیا ہو۔ جن صاحبان نے نیاز صاحب کو کیوپڈ و سائکی۔ گہوارۂ تمدن۔ گیتان جلی۔ جذبات بھاشا۔ نگارستان اور من و یزداں کے مصنف و مؤلف کی حیثیت سے یا مدیر نگار کی حیثیت سے دیکھا اور نیاز نمبر میں قلمی شرکت کی ہے ان سے میرا راستہ ذرا ہٹ کر دوسری سمت میں جاتا ہے۔ جی تو چاہتا ہے کہ اس سلسلے میں بھی کچھ نہ کچھ لکھتا چلوں مگر ڈرتا ہوں کہ جو منزل میں نے متعین کی ہے بھٹک کر کہیں اس سے دور نہ ہو جاؤں " ورنہ کیا بات کہہ نہیں آتی "۔ مجھے خوب یاد ہے کہ پہلی مرتبہ جب "کیوپڈ و سائکی" یا "ایک رقاصہ سے" کا مطالعہ میں نے کیا ہے تو بیخودی و محویت کی ایسی کیفیت طاری ہوئی تھی کہ جی چاہنے کے باوجود دل تھام لینے کا ہوش بھی نہیں رہا تھا اور ہر ہر سطر پر عالم یہ تھا کہ "...... میرے ہاتھ سے لینا کہ چلا میں" شاید میں طبعاً کچھ زیادہ جذباتی واقع ہوا ہوں جو نیاز صاحب کے ادب پاروں کا بہ یک نشست مطالعہ کرنے میں جذبات کی فراوانی و برانگیختگی ہمیشہ دامنگیر رہی۔ اور ایک سانس میں پڑھ لینے والے پر ہمیشہ تعجب ہوا کہ کیا کلیجہ ہے تماشائی کا۔ نگار جب کبھی میرے پاس پہنچا تو بیتابی کے ساتھ اول فہرست مضامین پر نظر ڈالتا کہ نیاز صاحب کا نام کتنی جگہ درج ہے اور اگر آپ مبالغہ نہ سمجھیں تو یہ حقیقت بھی بتا دوں کہ لفظ "نیاز" مجھے جواہرات کی طرح جگمگاتا معلوم ہوتا ورنہ یہ تسکین تو ہمیشہ رہی کہ "ملاحظات۔ استفسارات و جوابات۔ مالہ و ماعلیہ اور مطبوعات موصولہ کے عنوانات پر تو نیاز صاحب کے نتائج افکار دیکھنے کا موقع مل ہی جائے گا۔ ملاحظات کے مضامین کا تنوع اور ہمہ گیری خدا کی پناہ اس میں ہر شے نظر آتی ہے نظر آئی ہوئی سی" معلوم ہوتی۔ استفسارات و جوابات کا یہ عالم کہ جو چاہو پوچھ لو مدلل اور شافی جواب مل جائے گا۔ نگار کی یہی خصوصیات تو ہیں جنھوں نے نگار کے مقام کا تعین دیگر تمام ادبی ماہناموں سے بلند تر کیا ہے۔ آپ قدیم زمانے سے لے کر موجودہ وقت تک تمام ماہنامہ رسائل پر نظر ڈال لیجئے نگار کی جامعیت آپ کو کہیں نہیں ملے گی۔ آپ روزانہ دیکھتے ہیں کہ آنکھوں کے سامنے جب تیز روشنی آجاتی ہے تو تمام ماحول نگاہ سے پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ اور اس تیز روشنی کے سوا کسی اور چیز کے دیکھنے کی صلاحیت ہی آنکھوں میں باقی نہیں رہتی۔ یہی حال نیاز صاحب کے طرز استدلال اور زور بیان کا ہے کہ اس سے ہٹ کر کچھ اور سوچنے کی دماغ میں سکت ہی نہیں رہتی۔ لیکن جس طرح تیز روشنی گزر جانے کے تھوڑی دیر بعد ماحول کا جغرافیہ رفتہ رفتہ ابھرتا ہے اور محسوس ہوتا ہے کوئی مقام جیسا روشنی میں نظر آیا تھا ویسا تو نہیں یوں ہے۔ کبھی کبھی میرے ساتھ یہ معاملہ پیش آیا ہے اور مجھے من و یزداں کے بعض مقامات سے اختلاف بھی ہوا ہے یا انتقادیات کے ذیل میں کبھی شوخ چشمی کی جسارت کرنے کو بھی جی چاہا ہے لیکن اس سلسلہ بیان میں بطور مثال بھی اس کا ذکر نہیں کروں گا۔ اس کو چھوڑ کر مجھے نیاز صاحب کے کردار پر لکھنا ہے جس کو میں لفظ عظیم کے بغیر کبھی نہیں بولتا۔ میرے تجربات نے مجھے مجبور کیا ہے کہ میں عظیم کردار ہی کہوں اور یہ میری وہ رائے ہے جو میں نے نیاز صاحب کے ہر شعبہ پر برسوں ناقدانہ نظر ڈال کر ان کے کردار کی آزمائش اور ناپ تول کے نت نئے اہتمام کرنے کے بعد قائم کی ہے۔ میرے سوا غالباً نہ کسی کو نیاز صاحب سے اتنی قربت رہی ہے

نہ ان کے اخلاق کے ہر پہلو پر نظر ڈالنے کا اتنا موقع ملا ہے۔ لیکن اس مشکل مرحلہ کو آسان بنانے کے لئے اور افہام و تفہیم کی منزل تک پہنچنے کے لئے کچھ تمہید کی ضرورت ہوگی اور نفسیات کا سہارا لینا پڑے گا۔ اچھا یوں سمجھئے کہ انسان کے تمام حواس ظاہری و باطنی درجہ اعتدال پر قائم رہیں اور ان میں کم یا زیادہ ہونے کا شائبہ نہ رہے تو اس شخص میں نتیجۃً ایک حس خود بخود پیدا ہو جاتی جسے حس مشترک یا کامن سنس Common sense کہتے ہیں اور حس کو اصابت رائے بھی کہا جا سکتا ہے۔

Common sense کا ترجمہ جو عام فہم "سمجھا گیا ہے۔ وہ صحیح نہیں ہے۔ اس کا مفہوم حس مشترک ہے جو احساسات کامل کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر تہذیب نفس کے تمام شعبے کسی شخص میں حد کمال تک راسخ ہو جائیں تو میرے خیال میں (ایجاد بندہ) اس میں ایک، تہذیب مشترک، بھی خود بخود مرکوز ہو جاتی ہے اور کبھی اس کو دائرہ تہذیب سے باہر نہیں ہونے دیتی اور اس کے ہر عمل کی محافظ بن جاتی ہے۔ نیاز صاحب کے افتاد طبع میں یہی، تہذیب مشترک کارفرما ہے اور ان کو شائستگی نفس سے کبھی کنارہ کش ہونے کی اجازت نہیں دیتی اور وہ کبھی جادہ تہذیب سے تجاوز نہیں کرتے نیاز نمبر کے دونوں حصے دیکھنے سے مجھے محسوس ہوا تھا کہ ان میں کچھ گفتنی باتیں رہ گئی ہیں لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ان گفتنی باتوں کی تفصیل میں جانے کے لئے ایک ناگفتنی بات کہنے پر بھی مجبور ہو رہا ہوں جس کے بغیر نیاز کو میں برافگندہ نقاب پیش کرنے سے معذور رہوں گا اور میری تمام نگارشات یاوہ گوئی بنکر رہ جائیں گی۔ ہوا یہ کہ ایک مرتبہ بھوپال میں مجھے ایک صاحب نے کہا کہ فلاں آزاد خیال اور مغرب زدہ خاندان کے حسن، (صنف نازک) تک رسائی دشوار نہیں ہے بشرطیکہ اخفا کی طرف سے اطمینان دلا دیا جائے اور مخصوص ماحول پیدا کیا جائے۔ میں نے تعجب سے سنا اور ان صاحب کو نیاز صاحب کی خدمت میں بھیجدیا اور یہ بھی سمجھا دیا کہ لسانی اور چرب زبانی کے جوہر دکھانے کا موقع بھی یہی ہے۔ وہ صاحب اثر اندازی کے پندار اور تحریص و ترغیب کی ناوک فگنی و قدر اندازی کے حربوں سے مسلح ہو کر علامہ نیاز کے خلوت کدہ کی طرف روانہ ہوئے اور میں تبسم زیر لب اور خندۂ دنداں نما کی درمیانی کیفیت لئے ہوئے ان کی واپسی کا انتظار کرنے لگا۔ وہ تھوڑی دیر بعد واپس تشریف لائے لیکن ناکامیاب و مضمحل اور سرگوشی کے پیرایہ میں یہ کہتے ہوئے چلے گئے کہ نیاز کو حریم ناز میں بھیجنا آسان نہیں وہ آمادہ نہیں ہوئے۔ دیکھا آپ نے حسن کی جلوہ پاشیوں سے دنیا کو منور کر دینے والا یہ ادیب صاف دامن بچا گیا۔ اور بات صرف اتنی تھی کہ اخفا کی طرف سے اطمینان دہانی کی شرط نیاز کی تہذیب مشترک، کو گوارا نہ ہوئی۔ حقیقت یہ ہے کہ جمالیاتی احساس طوفان کی صورت میں نیاز صاحب کے قلب و دماغ میں فطرت نے بھر دیا ہے لیکن ساتھ ہی اس صلاحیت کا حصہ وافر بھی ان میں ودیعت کیا ہے کہ ہر عمل سے پہلے وہ تہذیب اخلاق کے تمام شعبوں کو جھنجھوڑ کر اور کھنگال کر دیکھ لیں کہ اس صورت میں اصول اخلاق کی خلاف ورزی تو نہیں ہوتی اس لئے وہ کبھی اخلاق کی بلندی سے نیچے نہیں اترتے۔ نیاز صاحب بھی اسی گوشت پوست سے مرکب ہیں اور شدت جذبات سے ان کا سینہ شق ہوا جاتا ہے لیکن ہمیشہ تہذیب نفس آڑے آتی ہے اور وہ کبھی جادۂ شرافت سے تجاوز نہیں کرتے۔ گویا تڑپنا۔ بیتاب ہونا اور محروم رہنا ان کے لئے مقدر ہو چکا ہے اور بجز اس کے کہ وہ ناکردہ گناہوں کی حسرت اور ناآسودہ تمناؤں کے کرب میں زندگی بسر کریں۔ ان کے لئے کوئی راہ فرار نہیں ہے میرا خیال ہے کہ نیاز صاحب خود بھی اس سے واقف نہیں ہیں کہ محرومیوں اور ناکامیوں کا سرچشمہ خود ان کی ذات میں پوشیدہ ہے۔ علامہ اقبال کی اس اجازت سے بھی استفادہ نہیں کرتے کہ "لیکن کبھی کبھی اُسے تنہا بھی چھوڑ دے" اور وہ پاسبان عقل کو ہمیشہ دل کے پاس رکھتے ہیں۔ ان کو کبھی کبھی بھی خارج از عقل ہونا گوارا نہیں ہوتا۔ غالباً ان کا نظریہ یہ ہے کہ وہ

انسان ہی کیا جو ایک لمحہ کے بھی عقل کو خیر باد کہہ کر دل کو من مانی کے لئے تنہا چھوڑ دے ۔ نیاز صاحب میں تہذیب مشترک کی عجیب گ
کی بابت جو کچھ میں نے لکھا ہے معلوم نہیں اس سے اپنے مفہوم کو واضح اور قابل فہم بنا سکا ہوں یا نہیں ، مگر اتنا یقین ہے کہ
قارئین کو میرے مقصد کا کچھ نہ کچھ آئڈیا (idea) ضرور ہو گیا ہوگا ۔ اچھا اسی روشنی میں نیاز صاحب کے اس خط کے چند جملوں
پر غور کیجئے جو انھوں نے اجے گڈھ چھوڑنے کے بعد کسی کو لکھا ہے ۔ ہمیں یہ معلوم کرنے کی نہ ضرورت ہے نہ غرض کہ مکتوب الیہ
کون تھا بس اتنا اندازہ ہوتا ہے کہ نیاز صاحب کے اجے گڈھ چھوڑنے کے بعد مکتوب الیہ پر بھی ایسا شدید جذبہ طاری ہوا کہ
اس نے بھی اجے گڈھ کو خیر باد کہہ دیا اور ایک قاصد کے ذریعہ اپنی آمد کی خبر جب نیاز صاحب کو دی ہے تو مکتوب الیہ کے ایثار
کا اعتراف ان الفاظ میں کرنے کے بعد کہ " اتنی بڑی قربانی اور میرے لئے اللہ اللہ " مشورہ یہی دیا کہ زلیخا کو پردہ عصمت میں واپس
جانا چاہئے اور محاسبہ کرنے والوں کو بپھر کر بگڑ کر نہ سہی آنسو بہا کر راضی کریں ۔ اس موقع پر علامہ اقبال کا ایک مصرعہ کچھ تصرف
کے ساتھ میرے ذہن میں اُبھرتا ہے کہ " گفتار کے یہ غازی تو بنے کردار کے غازی بن نہ سکے " نیاز نمبر حصہ اول کے ایک فاضل
مضمون نگار نے نیاز صاحب کے طویل افسانہ یا ناولٹ " شہاب کی سرگزشت " کا تذکرہ کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ " مجھے
نیاز صاحب کے کردار شہاب اور آسکر وائلڈ کے کردار ڈورین گرے سے جتنی نفرت ہے اتنی نفرت میں آجتک کسی ادب سے نہ
کرسکا ۔ خدا کرے شہاب کے پردہ میں کہیں نیاز صاحب نہ ہوں اور اگر ہوں بھی تو مجھے یقین ہے کہ شہاب کے فلسفۂ حیات
پر خود انھوں نے بھی عمل نہ کیا ہوگا " مجھے بھی فاضل مضمون نگار کی رائے سے اتفاق ہے اور تیس سال پہلے کی بات ہے کہ
میں نے جب یہ فسانہ پڑھا تو یہ محسوس کیا تھا کہ جیسے کسی پاکیزہ اور معطر شے کو غلاظت میں ڈبو دیا ہو ۔ مگر میں اب یوں سوچنے
لگا ہوں کہ ہمیں اپنے ذوق کے معیار پر ہر چیز کو پرکھنا اور تولنا مناسب نہیں ۔ بنظر غائر دیکھا جائے تو شہاب کے کردار میں ایسی
بلندی ہے جس کا نظارہ پستی میں کھڑے ہو کر نہیں ہو سکتا ۔ شہاب کے کردار سے محبت کرنیوالے بھی موجود ہیں اور مجھے اندیشہ
ہے کہ ہمارے نقطۂ نظر سے واقف ہو کر وہ کہیں یہ نہ کہہ دیں کہ " در بلاغ لالہ ردید و در شورہ بوم خس " یہ اطلاع بھی دیدوں
کہ جی ہاں شہاب کے پردے میں نیاز صاحب ہی ہیں اور اس کے فلسفۂ حیات پر نیاز صاحب نے عمل بھی کیا ہے جس کا ذکر
فرمان صاحب نے 'نیاز نمبر حصہ اول' کے ابتدائی اوراق میں کیا ہے کہ ایک شادی نیاز صاحب نے بیوہ ہی سے کی ہے
اور یہ بھی ممکن ہے کہ بہت سی قدر دان اور ادب نواز ناکتخدا لڑکیوں کو مایوس بھی کیا ہو نیاز صاحب کی عملی زندگی میں انسانیت
شرافت نفس ۔ اخلاق اور ذہانت نے تبحر علمی سے مل جل کر ایک حسن اور ایک بلندی پیدا کر دی ہے جو ان کی زندگی کے
ہر شعبہ میں کار فرما نظر آتی ہے ۔ ان کے کردار سے جو عظمت مترشح ہوتی ہے اس کی جزئیات تک میں نے اپنے ذہن میں محفوظ و
مستحضر رکھی ہیں ۔ جی چاہتا ہے ان جزئیات کو ضبط تحریر میں لانے کے لئے قلم کو آزاد چھوڑ دوں اور لکھتا ہی چلا جاؤں لیکن
بادل ناخواستہ بخوف طوالت ان کو نظر انداز کر کے اہم واقعات کو مقدم کرتا ہوں ۔ نیاز نمبر میں حصہ لینے والوں نے نگار کے
اس صبر آزما اور سخت دور کا اجمالاً ذکر کیا بھی ہے جبکہ علمائے سوء نے نیاز صاحب پر عرصۂ حیات تنگ کرنے کی جد و جہد
کی تھی میں اس سلسلے میں ایک اہم واقعہ کا اضافہ کروں گا جس سے واضح ہوگا کہ نیاز صاحب کی ایذا رسانی میں کتنا اہتمام کیا گیا ،
کتنے وسیع ذرائع استعمال کئے گئے ، کہاں کہاں محاذ قائم کیا گیا اور کس کس کمینگاہ سے ان پر تیر اندازی کی گئی (اس کا تذکرہ میں نے
نیاز صاحب سے کبھی نہیں کیا) ۔ غالباً ۱۹۳۱ء یا اوائل ۱۹۳۲ء کا ذکر ہے کہ میں بھوپال میں سکریٹریٹ صحت عامہ و تعلیمات
(اہم سکریٹریٹ) کا سپرنٹنڈنٹ تھا اور صاحبزادہ سعید المظفر خانصاحب مرحوم جو میڈیکل کالج لکھنؤ کی پرنسپلی سے ریٹائر ہو کر

محکمۂ صحت عامہ و تعلیمات کے منسٹر مقرر ہوئے تھے۔ مجھ پر بہت مہربان تھے۔ میرے سپرد یہ خدمت تھی کہ اپنے فرائض کے علاوہ منسٹر صاحب کے ماتحت ۲۷ محکمات کے اہم کاغذات اُن کی روبکاری میں پیش کردوں اور انگریزی میں ان کے زبانی احکام سن کر ہر کاغذ پر Board کے تحت اپنے قلم سے اُردو میں احکام لکھ کر محکمات کو واپس کردوں۔ یہ کام جوئے شیر لانے سے کم نہ تھا جس کی شرط لازم شب بیداری کا خوگر ہونا تھا۔ یعنی دفتر کا وقت ختم ہونے کے بعد وہ تمام کاغذات جو دوسرے دن منسٹر صاحب کے سامنے پیش ہونے ہوتے۔ دو تین آفس بکسوں میں بھر کر میرے مکان پر شام تک پہنچ جاتے اور میں آدھی رات کے بعد تک جاگ کر ان کاغذات میں افسران محکمات کی تمام تجاویز اپنے دماغ میں اس طرح محفوظ کرتا کہ ہر کاغذ کو ایک نظر دیکھ کر تمام تفصیلات زبانی بیان کردوں۔ ظاہر ہے جب سلسلہ یہ تھا تو مجھے بار بار منسٹر صاحب کے پاس خود جانا پڑتا یا بلا لیا جاتا۔ ایک مرتبہ مجھے یاد فرمایا گیا تو کرنل سمن (Simson) جو انگریزی حکومت میں سول سرجن اور اُس وقت بھوپال کے پولیٹیکل ایجنٹ کی قائم مقامی کر رہے تھے۔ منسٹر صاحب کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اور ایک لفافہ جس پر جلی حروف میں کانفیڈنشل (Confidential) لکھا تھا اور گورنمنٹ ہند کے پولیٹیکل ڈپارٹمنٹ کی طرف سے ہز ہائنس بھوپال کو بھیجا گیا تھا منسٹر صاحب کے ہاتھ میں تھا جو میرے سپرد کیا گیا اور ہدایت فرمائی گئی کہ اس معاملہ میں مسٹر نیومین (Mr. newman) ڈائرکٹر تعلیمات سے تبادلۂ خیال کر کے کہ کیا کاروائی مناسب ہوگی جلد تجویز پیش کی جائے۔ انگریزی عبارت تو مجھے یاد نہیں رہی لیکن مفہوم بالکل یہی تھا .... "گورنمنٹ ہند کی توجہ اس طرف مبذول کرائی گئی ہے کہ لکھنؤ کا ایک ماہنامہ نگار ایسے دل آزار مضامین شائع کرتا ہے جس سے مسلم عوام کے جذبات مجروح ہوتے ہیں اور ان کے دل میں منافرت کی تخم ریزی ہوتی ہے۔ لہٰذا سر برآوردہ مسلم افراد نے استدعا کی ہے کہ ماہنامہ نگار کی اشاعت بند کی جائے اور ادارۂ نگار پر کاری ضرب لگائی جائے تاکہ گورنمنٹ کی مسلمان رعایا اس کی دل آزاری سے محفوظ ہو۔ گورنمنٹ ہند کو توقع ہے کہ اس معاملہ میں بھوپال گورنمنٹ تعاون کرے گی اور حدود ریاست میں نگار کا داخلہ ممنوع قرار دیا جائے گا۔" غالباً کرنل سمن ہی نے یہ مشورہ بھی منسٹر صاحب کو دیا ہوگا کہ یہ مسئلہ علمی اور ادبی ماہنامہ سے متعلق ہے لہٰذا مسٹر نیومین ڈائرکٹر تعلیمات کے سپرد کیا جائے۔ لیکن مجھے یقین ہے کہ در پردہ کرنل سمن کی یہ ذہنیت کارفرما تھی کہ گورنمنٹ ہند کی مشکلات دور کرنے میں ایک انگریز افسر بھی زیادہ توجہ اور جوش سے کام لے گا۔ اور ہوا بھی یہی کہ پندرہ بیس منٹ کے اندر مسٹر نیومین میرے پاس دفتر میں تشریف لے آئے اور فرمانے لگے کہ منسٹر صاحب نے ذریعۂ ٹیلیفون طلب کر کے مجھے ہدایت کی ہے کہ پولیٹیکل ڈپارٹمنٹ گورنمنٹ ہند کے کانفیڈنشل لفافہ پر غور کر کے جلد اپنی تجویز پیش کردوں۔ میں نے مسٹر نیومین سے کہا کہ لفافہ یہ موجود ہے لیکن اس سلسلے میں مجھے مفصل گفتگو کرنی ہے دفتر میں تو موقع نہیں میں آج شام کے وقت بنگلہ پر حاضر ہو جاؤں گا۔ مسٹر نیومین جو میرے بے تکلف دوست تھے اور میں ان کے نام کا اردو میں ترجمہ کر کے ان کو "نیا آدمی" کہا کرتا تھا اور وہ مسکرا کر اس کی پذیرائی کرتے تھے خود انگلش لٹریچر کے ادیب و شاعر تھے۔ بھوپال انیتھم (Anthem) یعنی ترانہ پر موصوف نے بڑی پاکیزہ نظم انگریزی میں منسٹر صاحب کو پیش کی تھی جو منسٹر صاحب نے اصلاحی نظر ڈالنے کے لئے مسز نائڈو کو ارسال کی تھی لیکن مسز نائڈو نے اُس کو بجنسہٖ واپس کر کے اس کی بڑی تعریف کی اور لکھا کہ یہ نظم ہر لحاظ سے مکمل ہے لیکن یہ بھاری بھرکم ادیب و افسر گورنمنٹ ہند کے کانفیڈنشل لفافہ پر تبادلۂ خیال کے لئے ایسے بیتاب تھے کہ شام تک اپنے بنگلہ پر میرا انتظار کرنے کے بجائے دفتر کا وقت ختم ہونے کے آدھ گھنٹہ کے اندر میرے غریب خانہ پرنور محل میں تشریف لے آئے

اور ساتھ ہی چائے کی فرمائش بھی کر دی۔ میں اس غیر متوقع اور ناخواندہ مہمان کی آمد پر کچھ سٹپٹا سا گیا لیکن اپنی بدحواسی چھپا کر خندہ پیشانی و احترام ان کا استقبال کیا۔ بس بلا تاخیر نفس معاملہ زیر بحث آگیا۔ میں نے مسٹر نیومین کا خیال معلوم کرنے کے لئے اول انہی سے دریافت کیا کہ موصوف نے کیا رائے قائم کی۔ جواب دیا کہ بس ٹھیک ہے۔ بھوپال میں ماہنامہ نگار کا داخلہ بند کر دیا جائے۔ میں نے داخلہ بند کرنے کی تشریح چاہی تو فرمایا آسان بات ہے گشتی حکم تمام محکمات میں ارسال کر دیا جائے کہ کوئی ملازم نگار کا خریدار نہ بنے۔ میں نے کہا کہ کس قانون کے تحت ایسی پابندی ملازمین پر عائد کی جائیگی۔ ملازمین کی نجی زندگی میں یہ ایسی ہی غیر قانونی مداخلت ہوگی جیسے ملازمین کو حکم دیا جائے کہ صرف فلاں غذا کھانے میں استعمال کریں یا صرف فلاں کپڑا لباس کے لئے مخصوص کریں۔ یہ بھی کہا کہ ضابطہ کا تقاضا یہ ہے کہ اول آپ لا اینڈ جسٹس سکریٹریٹ کو متوجہ کریں اور تجویز فرمائیں کہ اس مقصد کے لئے مسودہ قانون مرتب کر کے اسٹیٹ کونسل کی اتفاق رائے کے بعد بھوپال لیجسلیٹو اسمبلی کے اجلاس عام سے منظوری حاصل کر کے اس کے تحت قواعد۔ بائی لاز یا آرڈیننس کے ذریعہ کسی افسر کو مجاز کریں کہ ناپسندیدہ بیرونی مطبوعات کے داخلہ پر قانون مذکور کے حوالے سے پابندی عائد کرے ورنہ ایسے ہر حکم کو عدالت میں چیلنج کر دیا جائے گا اور آپ کے پاس کوئی قانونی جواز و جواب نہ ہوگا۔ لیکن اس کے علاوہ اس معاملہ کا ایک ادبی اور علمی پہلو بھی ہے جو دلچسپ اور قابل غور ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ آپ سر سید احمد مرحوم سے واقف ہیں؟ فرمایا کہ کون پڑھا لکھا آدمی ہے جو سر سید سے واقف نہ ہو۔ میں نے کہا آپ یہ بھی جانتے ہوں گے کہ سر سید نے زندگی بھر مسلمانوں کی فلاح و بہبود کی کوشش کی ہے اور پر خلوص خدمات انجام دی ہیں لیکن آپ شاید یہ نہ جانتے ہوں گے کہ علماء نے انکی خدمات کا معاوضہ کفر کے فتوے سے دیا۔ دوسری شخصیت علامہ اقبال کی ہے جو مفکر اعظم اور شاعر ہونے کی حیثیت سے بین الاقوامی شہرت کے مالک ہیں ان کو بھی کفر کے فتوے سے نوازا گیا تھا۔ ان مقدس ہستیوں کی خطا اتنی تھی کہ انھوں نے علما کے قائم کردہ اور رواج دادہ اصول سے کہیں کہیں اختلاف کرنے کی جسارت کی تھی۔ یہی قصور نیاز صاحب کا ہے کہ مروجہ ارکان اسلام کو توہمات سے پاک کرنے کی جسارت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خدا صرف مسلمانوں کا نہیں تمام انسانوں کا خالق اور رب ہے اور قرآن سے ثبوت بھی دیتے ہیں کہ قرآن میں "رب المسلمین" نہیں "رب العالمین" کہا گیا ہے۔ نیاز صاحب کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ تعلیمات اسلامی کا ماحصل یہی ہے کہ تمام انسان روحانی ترقی۔ تزکیۂ نفس اور تکمیل اخلاق کی منازل طے کریں۔ اس کے ساتھ ہی میں نے نگار سے بعض مضامین کے اقتباس بھی مسٹر نیومین کے گوشگزار کئے جو نگار کے صفحات میں جا بجا تابندہ ستاروں کی طرح بکھرے پائے جاتے تھے۔ میری یہ گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ کی تقریر مسٹر نیومین بغور سنتے رہے اور میں ان کے تاثرات کا مشاہدہ کرتا رہا جو دوران گفتگو میں ان کے چہرہ پر عکس فگن ہو رہے تھے۔ کبھی ان کی آنکھوں میں چمک آجاتی اور کبھی حیرت و تعجب کے نقوش ابھرتے رہے اور وہ وقتاً فوقتاً 'It is a fact' اور 'Noble idea' جیسے ریمارک پاس کرتے رہے۔ اور آخر میں اعتراف کیا کہ نیاز صاحب کا پیچیدہ مذہبی مسائل کے تجزیہ کرنے اور ان پر تنقید کرنے کا طریقہ واقعی بے مثل ہے۔

غالباً ان کے الفاظ جو میرے ذہن میں جم کر رہ گئے تھے یہ ہیں

"Niaz's method of analysing & Scrutinising complicated religious matters is indeed Unique

ممکن ہے ان الفاظ میں کہیں کوئی تغیر و تبدل ہو گیا ہو اور غالباً ایک جملہ اور بھی کہا تھا جو اب یاد نہیں آتا۔ (باقی)

قلق میرٹھی

سید محمد فاروق (شاہپوری)

ایک مقولہ ہے اس میں فلسفیانہ صداقت کا بہت شائبہ موجود ہے کہ "دنیا کے ذی کمال اشخاص کا بیشتر حصّہ تاریکی و گمنامی کے پردہ میں پوشیدہ رہتا ہے" اسی کی تائید انگلستان کے حقیقت نگار شاعر گرے نے اپنے مشہور و معروف مرثیہ میں کی ہے۔ یوں بھی جب غائر نظر سے دیکھا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ ان مشاہیر میں سے جو آجکل روشناس عالم ہیں۔ اکثر ایک مدت معینہ تک لاعلمی اور گمنامی کے قعر ظلمات میں پڑے رہے اور پھر اتفاقیہ ایسے اسباب مہیا ہوگئے کہ دنیا پر ان کے باعظمت کارنامے روشن ہوگئے جن کی وجہ سے اب وہ لازوال شہرت کے مالک بن گئے ہیں۔ تاریخ اس قسم کے نظائر سے لبریز ہے اور اس کے ثبوت کے لئے کسی خاص منطقی دلیل کی حاجت نہیں۔ ہاں اس سے یہ نتیجہ ضرور اخذ ہو سکتا ہے کہ اگر تلاش اور جستجو سے کام لیا جائے تو ابھی اس ویرانے میں اور بہت سے خذف ریزے ایسے ملیں گے جن کی جلا اور جن کا فروغ گو زمانے کی دست درازی سے معدوم ضرور ہوگیا ہے۔ لیکن باطناً وہ اپنی دلکشی و رعنائی کی بدولت تاج شاہی و کلاہ خسروی کو زینت دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اردو زبان سے دلچسپی رکھنے والے، جنھیں اس کے مختلف مدارج پر کافی عبور حاصل ہے اور جو اس کی شاندار ترقی کے نوعیات سے واقفیت رکھتے ہیں یا جن کو اردو شاعری کی تاریخ سے کماحقہ آگاہی ہے وہ اسباب کا اندازہ کر سکتے ہیں کہ ہمارے اسلاف میں بہت سے ایسے بابرکت نفوس تھے جنھوں نے اس زبان کی خدمت میں اپنی بیش قیمت عمر کا ایک گرانمایہ حصّہ صرف کرکے اسے معاصر السنہ کے دوش بدوش لا کھڑا کیا ہے لیکن ہماری غفلت و کاہلی نے ان سے روشناس ہونے کا ابھی تک موقع نہیں دیا دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ بہت سے اساتذہ اردو جو در حقیقت اپنی عظمت و جلال کے لحاظ سے ہر طرح مستحق تعظیم ہیں محض اس وجہ سے قعر گمنامی میں پڑے ہوئے ہیں کہ ہم ان کے کارناموں سے ناواقف محض ہیں۔ اس طبقہ میں جس کو ہمارے ذوق علمی کے فقدان کی جائز شکایت ہو سکتی ہے حضرت قلق کا بھی شمار ہونا چاہیے جن کا نام اور جن کے کارنامے اگرچہ ہندوستان کے علمدوست حلقہ میں قطعی طور پر اجنبی نہیں سمجھے جا سکتے۔ تاہم ان کی نوعیت اور ان کے معاد سے کم از کم اہل ملک کا بہت بڑا حصّہ بے خبر ہے

حکیم مولا بخش قلق، جن کا نام درحقیقت غلام مولا تھا۔ حکیم مومن خاں دہلوی کے مشاہیر تلامذہ میں سے تھے۔ ان کا وطن میرٹھ تھا لیکن ان کی عمر کا طویل حصّہ دہلی میں بسر ہوا۔ دہلی اس وقت باوجودیکہ اس پر خزاں کے جھونکے چلنے شروع ہو گئے تھے۔ علم و فن کے اعتبار سے کملا و فضلا کا مرجع بنی ہوئی تھی اور تشنگان فضل و ادب کی نظروں میں اس کی وہی قدر و منزلت تھی جو ازمنۂ سابقہ میں عروج اسلام کے پہلو بہ پہلو نیشاپور و بغداد کا حصّہ سمجھی جاتی تھی۔ قلق نے حیات مستعار کی بارہ منزلیں بمشکل طے کی ہوں گی کہ دہلی مکتب و دانہ کی کشش سے مجبور ہو کر انھیں اپنے وطن مالوف کو خیرباد کہنا پڑا۔ اس سفر سے غرض محض اکتساب علم تھی اور

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس گئی گزری حالت میں بھی لکھنے پڑھنے کی ضرورت کس قدر محسوس کی جاتی تھی اور حصول کمال کے لئے کیا کچھ صعوبتیں خاطر خوشی برداشت کرنا پڑتی تھیں۔ میرٹھ سے دہلی دور نہیں لیکن قلق سے قطع نظر اور بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوگا کہ شائقین علم و فن دور دور سے یہاں صرف اس لئے آتے تھے کہ کمال و فضل کے اُن ذخار سمندروں سے اپنی تشنگی بجھائیں جن کو سرزمین دہلی کے سیراب کرنے کی خدمت قدرت کی جانب سے سپرد ہوئی تھی غرض قلق نے دہلی میں رہ کر اپنی مراد پائی اور اس وقت کے رواج کے مطابق کوئی خامی ان کی تعلیم میں باقی نہیں رہی۔ خوش قسمتی سے انھیں استاد ایسے کامل الفن ملے جو اپنے وقت کے مشاہیر تھے۔ فارسی کی تحصیل انھوں نے مولانا امام بخش صہبائی ایسے جیّد فاضل سے کی۔ عربی اور دیگر علوم و فنون۔ از قسم منطق و فلسفہ، صرف و نحو کے لئے ملّا انتظام علی مرحوم سہارنپوری کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا جنکی مجددانہ قابلیت و وسعت معلومات کے افسانے آج تک زبان زد ہیں۔ طب کو دہلی کے مشہور و معروف حکیم غلام نقشبند خاں مرحوم و مغفور سے سبقاً سبقاً حاصل کیا۔ حکیم صاحب مرحوم اس وقت کے نامور اطبا میں تھے جن کی حذاقت کا شہرہ دہلی سے باہر بھی بہت دور دور تھا۔ بہر حال انھیں کاملوں کا فیض تھا کہ قلق بالآخر علمی حیثیت سے خود کامل بن گئے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ بہت ذہین تھے اور ان کی طبیعت قدرتی طور پر نہایت رسا واقع ہوئی تھی۔ درس فارسی میں صہبائی کے فرزند گرامی قدر مولوی عبدالکریم سوز بھی ان کے شریک تھے۔ جو اپنی ذہانت و طباعی کے لحاظ سے "الولد سرّ لابیہ" کے پورے پورے مصداق تھے۔ لیکن قلق اپنے تمام ہم جماعتوں سے فوقیت رکھتے تھے گویا آجکل کی اصطلاح کے بموجب وہ اپنے کلاس کے مانیٹر تھے اور یقیناً یہ امتیاز ان کی جودت اور تیزی کی کافی دلیل ہے۔

دہلی اس عہد میں شاعری کے اعتبار سے اپنے جوبن پر تھی۔ ذوق و غالب و مومن نے اپنی گلفشانیوں سے اسے رشک گلزار بنا رکھا تھا۔ خود بادشاہ عالی جاہ شعر و سخن کے دلدادہ و قدردان ہونے کے ماسوا ذاتی طور پر عملاً اس سے دلچسپی لیتے تھے ان کا یہ ذوق و شوق عوام کے لئے کچھ کم باعث تشویق نہ تھا۔ چنانچہ اس عہد کی مجالسِ سخن کی پرکیف روئیدادیں یقینی طور پر اردو شاعری کی تاریخ کا ایک روشن باب سمجھی جاتی ہیں۔ مختصر یہ کہ تحریص و تشویق کے یہ تمام اسباب جمع ہونے کے علاوہ قلق کو قدرت کی طرف سے جذبہ شاعری ودیعت کیا گیا تھا اور اس حالت میں ناممکن تھا کہ اس سے کام نہ لیا جاتا۔ انھوں نے بسم اللہ کر کے اس راستے پر قدم رکھا اور کچھ ایسی استقامت سے رکھا کہ شروع سے آخر تک کہیں ڈگمگائے نہیں۔

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ قلق اپنے استادوں کی طرف سے نہایت خوش نصیب تھے۔ شاعری میں بھی انھیں مومن ایسا نامور اور باکمال سخنور ہاتھ آگیا تھا۔ اصل یہ ہے کہ ان کی طبیعت فطری طور پر اس رنگ میں رنگی گئی تھی۔ جس کی گلکاریاں کلام مومن کی زیب و زینت کو آجتک قائم رکھے ہوئے ہیں اور شاید یہی سبب ہوا کہ انھوں نے بجائے ذوق و غالب کے مومن کو شاہراہ سخنوری میں اپنا ہادی و رہبر بنایا۔ مومن کو بھی ہونہار شاگرد میں کچھ ایسی بات نظر آئی کہ انھوں نے اس کی تربیت و اصلاح میں غیر معمولی جد و جہد سے کام لیا۔ مومن کا قاعدہ یہ تھا کہ بہ اعتبار نوعیت افکار اپنے تلامذہ کے دو حصے کر رکھے تھے۔ ایک عام اور دوسرا خاص، مطلب یہ تھا کہ جو طباع اور ذہین شاگرد ہوتے ان کے کلام کو غائر نظر سے دیکھتے اور انھیں ان نکات شعری سے آگاہ کرتے جنکی تفہیم کی صلاحیت عام دماغوں میں نہیں ہوتی۔ قلق کو بھی اسی طبقۂ خواص میں جگہ دی گئی تھی۔ چنانچہ استاد کی غیر معمولی توجہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے عرصہ میں شاگرد کہیں سے کہیں پہنچ گیا۔ اور اس کی شہرت ایک خوشگو شاعر کی حیثیت سے تمام شہر میں پھیل گئی۔
قیاس کہتا ہے کہ مولانا حالی اس زمانے میں دہلی میں موجود تھے۔ اس لحاظ سے آپ کے مندرجہ ذیل الفاظ گویا چشم دید شہادت

کا درجہ رکھتے ہیں جو آپ قلق کے بارے میں فرماتے ہیں :-

"ہر جا کہ بزم مشاعرہ انعقاد می یافت با استاداں دیگر ہم طرح شدہ داد غزلسرائی میدادند و حاضرین را تعجب برتعجب و حیرت بالائے حیرت می افزودند"

یہ مشاعرے دہلی کے دور آخر کی ایک یادگاری چیز تھے۔ افسوس ہے کہ ان کی مفصل کیفیت آج مفقود ہے۔ ورنہ ہر ایک اعتبار سے ان کے تذکرے مستقل دلچسپی کا سامان پیدا کرتے۔ ان مجلسوں میں دہلی و بیرونجات کے ذی شہرت اساتذہ شریک ہوتے تھے۔ ان ناموروں کے سامنے رنگ جمانا ہر ایک کا کام نہیں تھا اور یہ امر قلق کی کلاہ امتیاز کے لئے ایک زرین طرّہ ہے کہ انھوں نے ایسے مجمعوں میں اپنا نام اس خوبی سے اچھالا۔

دہلی کی آب و ہوا قلق کو ایسی راس آئی کہ وطن سے آکر واپس جانے کا نام نہ لیا۔ لیکن فتنۂ غدر کے نمودار ہونے پر یہاں کی زندگی ایسی پر آشوب ہو گئی تھی کہ مجبوراً معاودت وطن کا قصد کرنا پڑا۔ اور اب جب میرٹھ آئے تو ایسے جمے کہ پھر کہیں کا رخ نہیں کیا۔ قیام میرٹھ کا یہ زمانہ معمولی مشاغل روزمرہ کے نذر ہوا۔ کچھ عرصہ تک بعض مدارس میں مدرس فارسی کی خدمات انجام دیں اور مطب بھی ہمیشہ جاری رکھا۔ غرضکہ فکر معیشت سے جو کچھ فرصت نصیب ہوتی اس کا ایک حصہ خلق اللہ کی خدمت کے لئے وقف تھا۔ ذاتی اوصاف کے اعتبار سے وہ نہایت قناعت پسند غیور اور مستغنی واقع ہوئے تھے اس لئے یہ کہنا خلاف واقعہ ہوگا کہ طبابت کا پیشہ مالی فائدہ کے لئے اختیار کر رکھا تھا وہ حقیقی شاعر تھے اور ایک سچے شاعر کی شناخت یہی ہے کہ دنیاوی جاہ و عیش پسندی کے سامان سے اُس کا دل بے علاقہ رہے۔

اس کا انتقال ۱۲۹۷ھ ہجری میں ہوا۔ اولاد حقیقی کے متعلق کچھ تحقیق نہیں ہوا لیکن ان کا کلیات جو تقریباً تمام اصناف سخن پر حاوی ہے۔ اولاد معنوی کی حیثیت سے ان کا نام روز ابد تک قائم اور زندہ رکھنے کے لئے کافی ہے۔ اس کلیات کی ترتیب انھوں نے اپنے حین حیات کر لی تھی۔ لیکن اشاعت کی نوبت نہ آنے پائی تھی کہ سفر آخرت اختیار کیا اور بھائی کو وصیت کر گئے کہ اسے چھپوا کر ان کی عمر بھر کی کمائی کو ٹھکانے لگا دیں۔ چنانچہ ان کے موجودہ متداول دیوان کی اشاعت ان کے بھائی کی مساعی جمیلہ کی مرہون ہے۔ اس کا ایک نسخہ ایک کرم فرما کی عنایت سے بغرض مطالعہ حال ہی میں دستیاب ہوا ہے اور اس کے دیکھنے کے بعد قلق کی شاعری کے متعلق جو خیالات دل و دماغ میں پیدا ہوئے انھیں مختصراً قلم بند کرتا ہوں۔ اگرچہ اسباب پر نظر ڈالے بغیر نتیجہ پر پہنچ جانا کسی حالت میں دل پسند نہیں کہا جا سکتا نہ اصولاً جائز ہو سکتا ہے تاہم آغاز تبصرہ میں ہی میں بلا تامل کہہ سکتا ہوں کہ قلق کی شاعری کا درجہ بہت ارفع و اعلیٰ ہے اور وہ بہر صورت اساتذۂ اردو کے صف پیشین میں جگہ پانے کے مستحق ہیں۔ ان کا مذاق نہایت شستہ اور ان کے جذبات غایت درجہ پاکیزہ ہیں۔ ان کے تخیل کی بلند پروازی، ان کے خیالات کی وسعت اور ان کی حسیات کی بلند پائگی نے ان کے کلام کی منزلت کو کئی گنا زیادہ کر دیا ہے۔ طرز بیان کی سلاست اور مضامین کی متانت و سنجیدگی، زبان کے محاسن کے ساتھ سونے میں سہاگے کا کام دیتی ہے۔ مولانا شبلی جن کی ناگہانی وفات نے اسلامی دنیا کو ایک فلسفی مورخ کی پر مفاد ذات سے حال میں خالی کر دیا ہے۔ موازنۂ انیس و دبیر کی تمہید میں فرماتے ہیں:-

"شاعری کے دو جز ہیں، مادہ و صورت۔ یعنی کیا کہنا چاہئے اور کیونکر کہنا چاہئے۔ انسان کے دل میں کسی چیز کے دیکھنے، سننے یا کسی حالت یا واقعہ کے پیش آنے سے جوش و مسرت، عشق و محبت، درد فخر و ناز، حیرت و استعجاب، طیش و غضب وغیرہ وغیرہ کی جو حالت پیدا ہوتی ہے اس کو جذبات سے

تعبیر کرتے ہیں۔ ان جذبات کا ادا کرنا شاعری کا اصلی ہیولےٰ ہے ــــــ لیکن شرط یہ ہے کہ جو کچھ کہا جائے اس انداز سے کہا جائے کہ جو اثر شاعر کے دل میں ہے وہی سننے والوں پر بھی چھا جائے، یہ شاعری کا دوسرا جزو یعنی اس کی صورت ہے اور انھیں دونوں جزوں کے مجموعہ کا نام شاعری ہے۔"

کلام قلق کے مطالعہ کے بعد انصافاً کہنا پڑتا ہے کہ اس میں شاعری کے دونوں جزو جنھیں فی الحقیقت اجزائے لاتیجزائے کہنا چاہیے، یعنی ہیولےٰ و صورت، اپنی اصلی اور حقیقی شان میں جلوہ گر ہیں۔ قلق کا ایک ایک شعر اس بات کا کفیل ہے کہ ان کے جذبات صادقہ میں تصنع کا نام نہیں اور پھر اُن جذبات کو انھوں نے جس انداز سے منظوم کیا ہے۔ اس کو پڑھ اور سن کر کوئی شخص بغیر متاثر ہوئے رہ نہیں سکتا۔ یہ اشعار نمونتہً پیش کئے جاتے ہیں ؎

جس روز حرف عشق ہم آہنگ صور تھا　　اے مشت خاک تجھکو تامل ضرور تھا
اک حرف شوق لاکھ زبانوں پہ جا پڑا　　وردِ ملک تھا جو، وہی شورِ طیور تھا
بے اعتباریوں نے مری تجھکو کھو دیا　　ہے مجھ میں جو نہاں وہی تیرا ظہور تھا

کیا کھلتا ہے طریقہ دیکھئے تعزیر کا　　باندئے قاتل پہ صدمہ ہے مری تقصیر کا
اشک، مژگاں سے ٹپکتے ہی زمیں کے پار تھا　　دل میں شاید گھل گیا پیکاں تھا لے تیر کا

خوشی میں بھی نوا سنج فغاں ہوں　　زمین و آسماں کا راز داں ہوں
میں اپنی بے نشانی کا نشاں ہوں　　ہجوم ماتم عمر رواں ہوں
نہیں کچھ کام بخت و آسماں سے　　میں ناکامی میں اپنے کامراں ہوں

طرزنگہ یہ جامہ سے باہر نقاب میں　　رسوائیاں حجاب طلب ہیں حجاب میں
ہے زلزلے میں گاہ، گہے اضطراب میں　　اس کی بلا رہے دل خانہ خراب میں

نقش برآب نام ہے، سیل فنا مقام　　اس خانماں خراب کا کیا نام کیا مقام

ضرور تھا، طیور تھا، یہ غزل سر دیوان ہے۔ اس میں ایک حد تک تصوف و معرفت کی چاشنی موجود ہے۔ اس رنگ میں یہ چند اشعار بھی قابل دید ہیں۔ کس جوش بے خودی میں کہتے ہیں ؎

نہ ہو آرزو کچھ یہی آرزو ہے　　فقط میں ہی میں ہوں، تو پھر تو ہی تو ہے
نہ یہ ہے نہ وہ ہے نہ میں ہوں نہ تو ہے　　ہزاروں تصور اور اک آرزو ہے
نہ امید جھوٹی نہ کچھ یاس سچی　　نہیں جو کہیں بھی وہی چار سو ہے
کسے ڈھونڈتی ہیں یہی ڈھونڈتی ہیں　　یہی جستجو ہے اگر جستجو ہے

ان اشعار کے تمام مضامین نہ صرف باعتبار جذبات کے قابل قدر ہیں بلکہ درد و تاثیر کے علاوہ ان میں وہ کیفیات پوشیدہ ہیں جن کو صرف وجدان سلیم کا حصہ محسوس کر سکتا ہے۔ بلاشبہ قلق کے کلام کی ایک معمولی خصوصیت تاثیر بیان و سوز و گداز ہے جس کا قلب صافی پر غیر معمولی اثر پڑتا ہے یہ عجیب بات ہے کہ خواہ مضامین کسی نوع کے ہوں لیکن تاثیر و درد سے خالی نہیں چنانچہ یہ اشعار دیکھئے ؂

حذر اک دم خیال مدعی سے ہو نہیں سکتا		تمھیں الزام کیا دوں جب مجھی سے ہو نہیں سکتا
یہ کہنا ہے تو کیا کہنا کہ کہتے کہتے رک جانا		بیان حسرت دل بھی تو جی سے ہو نہیں سکتا
نہ مجھ کو دوش پر تا گورلے جائے نہ موت آئے		یہ کس کام آئے گی کچھ بیکسی سے ہو نہیں سکتا

اس میں جو سوز پوشیدہ ہے اس کا اندازہ اہل دل خوب کر سکتے ہیں ؂

مجھ کو ارمانِ خرابی ہے جو لے دہلی اور		سیکھ جا گھر میں مرے رہ کے بیاباں ہونا

لفظ دہلی نے معنی میں جو سوز و گداز پیدا کر دیا ہے وہ کسی اور طریقہ سے غیر ممکن تھا۔ ان شعروں میں حسرت و سوز کی تصویر کھینچدی گئی ہے ؂

کیا آرزو نکالیں جی سے نہیں نکلتے		باقی سوا تمھارے اب دل میں کیا رہا ہے
بیٹھوں تو داغ منزل اٹھوں تو درد رہبر		سر پر اٹھانے والا اک آبلہ رہا ہے

داغ منزل اور درد رہبر کی یہ ترکیبیں وہ ہیں جو خاندان مومن مغفور سے مختص سمجھی گئی ہیں ان کی چند دلفریب نظیریں ذیل کے اشعار میں ملیں گی ؂

اے لطفِ چارہ فرما تدبیر اسکی کیا ہو		جو ہے علاج دل کا آزار ہے وہ جاں کا
سخت دشوار ہے آسان کا آساں ہونا		خونِ فرصت ہے یہاں سر بگریباں ہونا
حادثہ زا ہیں محبت کی نگاہیں کیا کچھ		راہ ہم دیکھتے تھے تیری کہ محشر آیا
کی ہے آخر کو ناشستا شکنی		داغ پر داغ ہم تو کھا بیٹھے
فلک کو عشوہ ترا سخت تنگ رکھتا ہے		کنارہ ستم ناتمام لیتا ہے
وہ نگہہ خوشخواب بدمستی درد غ		وہ مژہ مصروف بیکاری غلط
سہل ہے انجام تشویش محال		میری دشواری کی دشواری غلط

مندرجہ بالا اشعار سے ناظرین کرام نے اندازہ کیا ہوگا کہ تخیل و مذاق کے اعتبار سے کلام قلق میں کلام مومن کا پورا پورا پرتو موجود ہے، بلکہ بسا اوقات شاگرد کی وقت پسندی نے ایسی پختگی دکھائی ہے کہ دونوں میں کوئی ما بہ الامتیاز شے نظر نہیں آتی ایک جگہ کہتے ہیں ؂

جوہر آسماں سے کیا نہ ہوا		درخور غرض مدعا نہ ہوا
سعی جاں لائق دوش نہ ہوئی		دردِ دل قابل دوا نہ ہوا

حیف دستِ دعا و دامن ناز خیر گزری کہ تو خدا نہ ہوا

اہل قبلہ کو ہے تلاش امام
اے قلق تو ہی پارسا نہ ہوا

ان شعروں میں حضرت غالب کی مخصوص روش کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔جس نے مضامین کی شگفتگی و دلکشی میں کچھ اور اضافہ کر دیا ہے۔اسی قسم کے چند شعر یہ بھی ہیں ؎

گرمیِ کوششِ جفا کب تک دعوئے شہرت وفا کب تک
اے دل زہد خور یا کب تک نامرادانہ مدعا کب تک
قدرت صبر، عاقبت کتنی جرأتِ طاقت آزما کب تک
کیجئے اب مری نباہ کی فکر یار صبر گریز پا کب تک

مندرجہ ذیل اشعار ایک مختصر غزل کے ہیں لیکن ان کی برجستگی و لطافت معنوی غیر محدود ہے ؎

دل بری چیز ہے تو ہم بھی دئے بیٹھے ہیں کون بیتاب پھرے دم کو لئے بیٹھے ہیں
چاک دل ٹکڑے جگر جس پہ بھی ہو طرح کی چھیڑ تو سمجھتا ہے کہ ہم منھ کو سئے بیٹھے ہیں
ادبِ وعظ تو دیکھو کہ بچے جاتے ہیں کیا مسلمان ہیں مسجد میں پئے بیٹھے ہیں
پوچھ مت حسرت ہجراں کو کہ ہر شب گویا تجھ کو آغوش میں ہم اپنے لئے بیٹھے ہیں
عادتِ نالہ و فریاد کو کیا پوچھتے ہو چرخ کی جان کو ہم صبر کئے بیٹھے ہیں

مطلع کس قدر رشک انداز ہے ؎

کن نگاہوں سے دل مستانہ ہم پیمانہ تھا رنگ جستہ بسمل خاک در میخانہ تھا

اسی غزل کے یہ دو تین شعر قابل توصیف ہیں۔ دوسرا شعر کتنا حسرت ناک ہے ارباب ذوق سلیم خود انصاف فرمائیں۔

ذکر تیرا سن کے ناصح سے اسی کے سر ہوا تیرا دیوانہ مگر مطلب ہی کا دیوانہ تھا
اشک کے گرتے ہی آنکھوں میں اندھیرا چھا گیا کون سی حسرت کا یارب یہ چراغ خانہ تھا
شمع جلنے پر مری انگشت حیرت بن گئی اور غبار گرم محل دیدہٴ پروانہ تھا

آخری شعر نازک خیالی اور معنی آفرینی کی ایک حیرت انگیز مثال ہے اور بلا خوف تردید کہا جا سکتا ہے کہ قلق میں نغز گوئی کے ساتھ جدت پسندی کا کافی مادہ ودیعت کیا گیا تھا چنانچہ اکثر مضامین اس قدر عرصہ گزر جانے کے بعد آج بھی بالکل نئے معلوم ہوتے ہیں جن کو دیکھ کر ان کے تخیلات کی بوقلمونی کا قایل ہونا پڑتا ہے۔محبت کی یہ تعریف کس قدر صحیح طور پر کی گئی ہے ؎

محبت وہ ہے جس میں کچھ کسی سے ہو نہیں سکتا جو ہو سکتا ہے وہ بھی آدمی سے ہو نہیں سکتا

فارسی کا ایک مشہور شعر اسی سے ملتا جلتا ہے ؎

عاشقی چیست بگو بندهٔ جاناں بودن دل بدست دگراں دادن و حیراں بودن

لیکن منصفی شرط ہے، قلق کے بیان میں جو لطافت و نزاکت ہے۔ وہ فارسی شعر میں نہیں ہے۔ایک دوسری جگہ خلد کی ویرانی کا ثبوت اس طرح دیتے ہیں ؎

بھر آبادی ہے ہم خانہ خرابوں کی طلب　　کوئی گھر خلد کے مانند نہ ویراں ہوگا

عشق کی پیدائش کی تاریخ مختصر لیکن پرمعنی الفاظ میں یوں بیان ہوئی ہے ؎

کون جانے تھا اس کا نام و نمود　　میری بربادی سے بنا ہے عشق

قانون محبت نے "شرکت" کو بمنزلہ "شرک" قرار دیا ہے۔ اس خیال کو مختلف شعرا نے مختلف طریق سے باندھا ہے چنانچہ داغ مرحوم کا ایک مشہور شعر ہے ؎

شرکت غم بھی نہیں چاہتی غیرت میری　　غیر کی ہو کے رہے یا شب فرقت میری

اسی انداز کا ایک شعر قلق کا ہے کہتے ہیں ؎

محبت میں کہاں شرکت گوارا　　اٹھائے نالہ کیوں تہمت اثر کی

مندرجہ ذیل شعر میں جو کیفیت دکھائی گئی ہے اس کے صداقت آمیز اثر سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ دیکھنے کو چند الفاظ میں مطلب بیان کر دیا گیا ہے لیکن اس پر جس قدر غور کیا جائے۔ اسی قدر معانی میں وسعت پیدا ہو سکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کا ایک شعر بھی حاصل عمر کہا جا سکتا ہے ؎

گردش چشم سے ساقی کی بھرا مے خانہ　　مے گری جام میں اور گرتے ہی چکر آیا

اسی نوعیت کے یہ دو شعر ہیں جن کی خوبی توصیف سے مستغنی ہے۔ فرماتے ہیں ؎

لحاظ رند کو واعظ تو میکدے میں دیکھ　　خصوص جب کف ساقی سے جام لیتا ہے

ہر طرح جب اپنی مشکل کو نہ آساں دیکھنا　　موڑ کر گردن تری جانب ہراساں دیکھنا

ان دونوں شعروں میں ہر ایک سین بجائے خود مکمل ہے۔ اشعار نہیں ہیں بلکہ دو جداگانہ حالتوں کو الفاظ کا جامہ پہنا کر سامنے لا کھڑا کیا ہے۔ ان کی بلاغت معنوی پر غور کیجئے تو بے ساختہ احسنت و مرحبا کہنے کو جی چاہتا ہے۔ شاعر نے کیفیات کے اظہار کے لئے کسی تفصیل و تصریح کی ضرورت نہیں رکھی۔ بلکہ اشارۃً مختصر لفظوں میں حالت بیان کر دی ہے پڑھنے والا بقدر ظرف اس کے لطائف باطنی کو وسعت دے سکتا ہے۔

کہیں کہیں محض تراکیب و بندش سے اور کسی کسی جگہ ایک آدھ لفظ کی موزونیت سے سارے شعر میں جان ڈال دی گئی ہے۔ مثلاً یہ اشعار:-

دیکھو ستم ظریفی درد دل و جگر کی　　اک آسماں کو پھونکا اک آسماں بنایا

فصل بہار اپنی گزری ہے یونہی ساری　　یاں آشیاں بنایا واں آشیاں بنایا

کیا در پہ مکین ہے بہر نظارہ خورشید　　زیر زمیں چھپ کر بالائے بام نکلا

بے تکلف مقام الفت ہے　　داغ اٹھ کر آبلہ بیٹھے

کل جو تاج و حشم کو چھوڑ اٹھے　　آج وہ تیرے در پہ آ بیٹھے

انجمن ہے تری طلسم رشک　　آشنا ہیں جدا جدا بیٹھے

ان سطور کے دیکھنے کے بعد اہل نظر رائے قائم کر سکتے ہیں کہ تلق کا معیار شاعری بہت بلند ہے، ان کا معشوق بازاری نہیں اور اسی سبب سے ان کے کلام میں سوقیانہ مضامین اور بازاری رمز و کنائے کلیتہً ناپید ہیں۔ شاذونادر ان کے یہاں بھی شوخ بیانی کے نمونے مل سکتے ہیں مثلاً ؎

اپنا گھر چھوڑ کے وہ غیر کے گھر رہنے لگے　　ہائے کیا شرم چڑھی ہے انھیں رسوا ہو کر

غیروں کو ہونٹ چاٹتے ہم دیکھتے کبھی　　ہوتا مزا جو تیرے دہن کے لعاب میں

ایک ہم ہیں کہ ترے نام کا لینا آفت　　ایک وہ ہیں کہ تجھے گھر میں بٹھا رکھتے ہیں

اغیار بوالہوس کا ہجوم اور تم خموش　　بے شرمیوں کی فکر میں ہے آپ کا لحاظ

اول تو ان کا انداز بیان چنداں قابل اعتراض نہیں۔ دوم یہ کہ ان کا اصلی رنگ نہیں اور اس لئے اس قماش کے گنے چنے اشعار النادر کالمعدوم کے تحت میں آنے کی وجہ سے کسی خاص وقعت کے قابل نہیں ان کی طبیعت کے فطرتی جوہر دیکھنا چاہو تو ان اشعار کو پڑھو اور اندازہ کرو کہ ان میں سے ہر ایک محاسن شعری کا دلپذیر مجموعہ ہے جس سے ذی قدر مصنف کی عظمت کمال کا بین ثبوت بھی ملتا ہے :۔

درد پوشیدہ کسی ڈھب سے نہ پنہاں ہوگا　　تجھ پہ مرنا مرے جینے سے نمایاں ہوگا
بعد مردن بھی یہ کمبخت دبائیں گے مجھے　　اہل درماں کا قضا سے بھی نہ درماں ہوگا
ہے یہی سوز تو کیا غم ہے سیہ روزی کا　　رنگ برجستہ مرا سر و چراغاں ہوگا

وہ بعد قتل سوگ میں کیا شاد ماں نہ تھا　　افسوس ہے مجھے بھی کہ میں سخت جاں نہ تھا
تھا اپنا ہی خیال غلط مدعی نہ تھے　　تھا اپنا ہی فساد نظر آسماں نہ تھا
تا داستان وصل تو غمخوار تھے حریف　　جب درد دل کہا تو کوئی درمیاں نہ تھا

غیر نے پہلی ہی شب پردہ اٹھا رکھا ہے　　تم نے کیوں رخ سے نقاب شکن آرا الٹا
بیکسی سے نہیں ماتم کا ہے اپنے ماتم　　دل کچھ اس طرح بھر آیا کہ کلیجا الٹا
اپنے ہی تیر کے ہم آپ نشانہ ٹھہرے　　منھ کے بل نالۂ دل زور میں آیا الٹا

کیا آشیاں بتائیں کہاں تھا کہاں نہ تھا　　تھا جلوہ گر فریب نظر گلستاں نہ تھا
ممکن کہ کوئی اس کی طرف دیکھ بھی سکے　　اس پر بھی اعتماد ہمارا وہاں نہ تھا

دی جان پیام وصل میں اور کس خوشی کے ساتھ — یہ محو سُود تھے کہ زیاں بھی زیاں نہ تھا

قولِ افلاطون غلط بالقصد اگر ہوتا علاج — رنجش بیجا کا ہوتا شکوہ برجا علاج
کچھ تو مایوسی کو بھی سامانِ مہلت چاہیئے — گو کہ رنج افزا ہے پر مجھکو پسند آیا علاج

بلبلہ[1] خون تمنا کا ہے بر میں دل نہیں — داغ اشک گرم کا ہے مردمک میں تل نہیں
آسماں مصروف سامانِ وصالِ غیر ہے — سر بر جیب غور ہے کچھ نیند میں غافل نہیں
ہر جگہ کعبہ ہے لیکن سجدہ کی مہلت کہاں — ہر قدم منزل ہے لیکن فرصت منزل نہیں
خاک ہم سے آسماں سو سو طرح چھنوائے گا — اے ہجوم آرزو تو خاک میں بھی مل نہیں

جگر کے زخم کو اور چارہ گر کو دیکھتے ہیں — جو دیکھتے ہیں ہم ان کے جگر کو دیکھتے ہیں
چراغ دور سے خورشید کو دکھاتے ہیں — ہم اپنی شب کا تماشا سحر کو دیکھتے ہیں
الٰہی ٹوٹ پڑے برق ابر باراں پر — یہ کون ہیں جو مری چشم تر کو دیکھتے ہیں
یہ کس غضب کی ہے بے اعتباریٔ الفت — ہم ان کو اور وہ ہماری نظر کو دیکھتے ہیں

شوخی کے لاکھ شیوے ہیں پر یہ ادا ہے کیا — جس میں کہ تو ہی تو ہو وُہی آرزو نہ ہو

ہاں پردہ نشینی کا مجھے دھیان ہے اُسکی — پردہ ہے مرا شوق تماشا مرے آگے
اب آب ہو ہیکر اُسے جتنا کہ تنگ ظرف — ہے غرقِ عرق اتنی ہی صہبا مرے آگے
تھا ہوش دم جلوہ گری کس کو پرا تنا — خورشید لب بام گرا تھا مرے آگے
کیا داور محشر سے چھُپے دیکھئے چل کر — محشر مرے پیچھے ہے وہ فتنہ مرے آگے

جس جگہ رے کے چشم تر بیٹھے — اُٹھتے ہی اُٹھتے گھر کے گھر بیٹھے
کچھ تماشا ہے کھیل ہے کیا ہے — اک زمانے کو قتل کر بیٹھے
نہ کھنچی منت مسیحائی — ہم تو مرنے سے پہلے مر بیٹھے
مری باتیں جو یاد آتی ہیں — کیسے ہنستے ہیں نوحہ گر بیٹھے

غزلیات کے علاوہ رُباعیات، قطعات، قصائد، ترجیع و ترکیب بند، واسوخت، مرثیے، تاریخیں، اور منظوم خطوط بھی ہیں، جو حضرت قلق کی استادی کے ثبوت میں پیش کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کے لئے ایک جداگانہ مضمون کی ضرورت ہے۔

---

[1] خونِ تمنا کا بلبلہ اور اشک گرم کا داغ دونوں عجیب و نادر تشبیہات ہیں جن کی لطافت وجدانِ سلیم سے پوشیدہ نہیں۔

ہندوستان کی کرنسی اور عہد مغلیہ کے سکّے

نیاز فتحپوری

وادی سندھ کی قدیم تہذیب یا عہد رگ وید میں کسی سکہ کا رائج ہونا اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکا۔ کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ اُس وقت لین دین کا دستور کیا تھا؟ آیا وہ صرف باہمی تبادلۂ اشیاء پر منحصر تھا یا اس کے لئے کوئی اور طریقہ رائج تھا۔

ترویج سکہ کے نشانات سب سے پہلے ہم کو آخری ویدی زمانہ میں ملتے ہیں۔ جبکہ چندر گپت موریا کے عہد حکومت میں رتی کے وزن کی بنیاد پر سکہ کا رواج شروع ہوا (۳۰۰ ق۔م) اس وقت رتی کا وزن موجودہ اوزان کے لحاظ سے ۱٫۸۳ گرین تھا۔

شمالی ہند میں بھی عہد اسوکا سے قبل (۲۷۴ ق۔م) سکے رائج ہو چکے تھے جن میں خاص خاص یہ تھے:۔

(۱) پن یا کارشاپن تانبہ کا سکہ ۸۰ رتی کا۔

(۲) تنکہ (نقرئی سکہ) آٹھ رتی یا چار پن کے برابر۔

(۳) کارشاپن۔ دھرن۔ پران۔ درام (نقرئی سکّہ) ۳۲ رتی کا

(۴) دینار (طلائی سکہ) ۳۲ رتی کا۔ سوورن یا کارشاپن (طلائی سکہ) ۸۰ رتی کا۔ نشک (طلائی سکہ) ۳۲۰ رتی کا۔

کوڑیاں بھی سکہ کا کام دیتی تھیں اور ایک پن ۸۰ کوڑیوں کا ہوتا تھا، دکن کی حکومتوں میں دینار کے مختلف نام تھے:۔ ہون، ہن، ہنو، وراہ یا بھاگوت جس کو پرتگالیوں نے پگوڈا کر لیا۔ نصف پگوڈا کا [illegible] کاشو کہلایا جس سے انگریزی زبان کا لفظ cash ماخوذ ہے۔ ایک طلائی سکہ کا نام تم بھی تھا جس کی قیمت پگوڈا کے دسویں حصہ کے برابر تھی۔

تیرھویں چودھویں صدی عیسوی میں شاہانِ دہلی نے بھی دینار۔ پگوڈا اور تنکہ کے نام سے سکے مسکوک کرائے۔ شیر شاہ نے ۱۵۴۲ء میں ایک نقرئی سکہ روپیہ کے نام سے بھی مسکوک کرایا (روپا چاندی کو کہتے ہیں) جو مسلم و برطانوی عہد حکومت میں بھی رائج رہا اور اب تک اس کا چلن باقی ہے۔ گو اس کی قیمت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔

عہد مغلیہ کے سکے

شاہ رخ میرزا پسر امیر تیمور، فرمانروائے ہرات کا نقرئی سکہ ایک مثقال وزن کا شاہرخی کہلاتا تھا۔ جب بابر نے دہلی فتح کیا تو اس نے کابل کے ہر ہر شخص کو ایک ایک شاہرخی تقسیم کیا۔ بابر ۱۵۳۰ء میں مر گیا اور ہمایوں جانشین ہوا۔ ۱۵۴۰ء میں شیر شاہ نے ہمایوں کو شکست دی اور فرمانروائے ہند ہو گیا۔ حسب بیان ابوالفضل سب سے پہلے روپیہ اسی کے زمانہ میں مسکوک ہوا (روپا ہندی میں چاندی کو کہتے ہیں اور یہ سکہ بھی چاندی کا تھا۔ ۱۵۴۵ء میں شیر شاہ مر گیا، اس کے جانشین نا اہل تھے اس لئے ہمایوں ان سے لڑ بھڑ کر اور ہیمو بقال کو شکست دے کر پھر دہلی پر قابض ہو گیا۔ جب اس کی وفات پر اس کا بیٹا اکبر تخت نشین ہوا (۱۵۵۶ء) تو ایک تولہ وزن کی اشرفی مسکوک ہوئی جس کے ایک رُخ پر خلفائے راشدین کے نام منقوش تھے اور آیت "اللہ یرزق من یشاء بغیر حساب" دوسری طرف

"اکبر السلطان الاعظم الخاقان المعظم خلد اللہ ملکہ و سلطنتہ"۔ کچھ زمانہ بعد ملا احمد علی نے ایک نیا طلائی سکہ "شہنشاہی" کے نام سے تیار کیا اور فیضی کی یہ رباعی کندہ کی۔

خورشید کہ مفت بحر از و گوہر یافت　　سنگ سیہ از پرتو او جوہر یافت
کاں از نظر تربیت او زر یافت　　واں زر شرف از سکۂ شاہ اکبر یافت

عہد اکبر میں ایک اور سکہ "رواس" کے نام سے مسکوک ہوا اور یہ رباعی اس پر منقوش کی گئی:۔

ایں نقد رواں گنج شاہنشاہی　　با کوکب اقبال کند ہمراہی
خورشید بپرورش ازاں رو کہ بدہر　　یابد شرف از سکۂ اکبر شاہی

ایک سکہ اور رائج ہوا جس پر یہ رباعی کندہ تھی:۔

ایں سکہ کہ دست بخت را زیور باد　　پیرایۂ نُہ سپہرو ہفت اختر باد
زرین نقد ست کار ازو چوں زر باد　　در دہر رواں سکہ شاہ اکبر باد

اکبر نے ۱۶۰۵ء میں وفات پائی اور جہانگیر تخت نشین ہوا۔ اس وقت خزانہ سونا چاندی اور جواہرات سے مالا مال تھا خافی خاں لکھتا ہے کہ اس وقت دس کروڑ روپیہ کی اشرفیاں (گیارہ ماشی، تیرہ ماشی، چودہ ماشی) اور بڑی اشرفیاں سو سو، پان پان سو تولوں کی۔ ان کے علاوہ ۳، ۲من سونا ۷۰، ۳من چاندی اور ایک من جواہر خزانہ میں موجود تھے۔ حسب روایت خافی خاں۔

جہانگیر نے حکم دیا کہ۔ طلائی سکہ کے ایک طرف اس کی تقریبی شبیہ منقوش کی جائے اور دوسری طرف شیر کی۔ یہ اشرفی اس نے اُمراء کو دی تاکہ وہ اپنے دستار یا سینہ پر آویزاں کریں۔ اس پر یہ شعر منقوش تھا:۔

قضا بر سکۂ زر کرد تصویر　　شبیہ حضرتِ شاہ جہانگیر

جو سکہ دارالضرب آگرہ میں مسکوک ہوا اس پر یہ شعر منقوش تھا۔

حروف جہانگیر و اللہ اکبر　　ز روز ازل در ابد شد برابر

تزک جہانگیری میں ذیل کے طلائی سکوں کا ذکر کیا گیا ہے:۔

نور شاہی (۱۰۰ تولہ)۔ نور سلطانی (۵۰ تولہ)۔ نور عدالت (۲۰ تولہ)۔ نور کرم (۱۰ تولہ)۔ نور جانی (۵ تولہ)
نورانی (½ تولہ)۔ رواجی (۳۔ ماشہ)

ایک طرف کلمۂ طیبہ درج تھا اور دوسری طرف یہ شعر:۔

بخط نور برزر کلک تقدیر　　رقم زد شاہ نورالدین جہانگیر

جب ۱۶۲۰ء میں جہانگیر مانڈو سے لوٹ کر کھمبایت پہونچا تو صوبہ دار گجرات نے اس کی یاد میں ایک نیا سکہ مسکوک کرایا جس پر یہ شعر درج تھا:۔

بہ زر ایں سکہ زد شاہ جہانگیر ظفر پرتو　　پس از فتح دکن آمد چو از گجرات در مانڈو

کتاب مختصر سیر گلستان ہند میں عہد جہانگیر کے ایک اور سکہ کا ذکر پایا جاتا ہے جس پر یہ شعر منقوش تھا:۔

سکہ زد در شہر برہانپور شاہ دیں پناہ　　شاہ نورالدین جہانگیر ابن اکبر بادشاہ

اخیر عہد حکومت میں نورجہاں کا نام بھی اس طرح منقوش ہونے لگا۔

ز حکم شاہ جہانگیر یافت صد زیور
بنام نور جہاں بادشاہ بیگم زر

جہانگیر کے بعد شاہ جہاں نے نور جہاں کے نام کے تمام سکے منسوخ کر کے خزانہ شاہی میں داخل کرا دیئے اور پھر انہیں گلا کر دوسرے نئے سکے مسکوک کرائے۔

اس کے بعد سکوں پر جو اشعار منقوش تھے ان کی تفصیل یہ ہے :۔

سکۂ اورنگ زیب :۔	سکہ زد در جہاں چو بدر منیر	شاہ اورنگ زیب عالمگیر
کام بخش حاکم بیجاپور :۔	در دکن زد سکہ بر خورشید و ماہ	بادشاہ کام بخش دین پناہ
محمد اعظم حاکم گجرات :۔	سکہ زد در جہاں بدولت شاہ	بادشاہ ممالک اعظم جاہ
جہاندار شاہ :۔	در آفاق زد سکہ چوں مہر و ماہ	ابو الفتح غازی جہاندار شاہ
فرخ سیر :۔	سکہ زد از فضل حق بر سیم و زر	بادشاہ بحر و بر فرخ سیر
نیکو سیر (تیمور شاہ ثانی) :۔	بہ زر زد سکۂ صاحبقرانی،	شہہ نیکو سیر تیمور ثانی،
رفیع الدرجات :۔	زد سکہ بہ ہند باہزاراں برکات	شاہنشہ بحر و بر رفیع الدرجات
محمد شاہ :۔	سکہ زد در جہاں ز لطف الٰہ	بادشاہِ زماں محمد شاہ،
عالمگیر ثانی :۔	بہ زر زد سکۂ صاحب قرانی	عزیز الدین عالمگیر ثانی،
علی گوہر (شاہ عالم ثانی) :۔	سکہ زد بر ہفت کشور سایۂ لطف الٰہ	حامی دین محمد شاہ عالم بادشاہ
اکبر شاہ ثانی :۔	بہ سیم و زر زدہ سکۂ جہانبانی	چراغ دودۂ تیمور اکبر ثانی
ابو ظفر :۔	بہ سیم و زر زدہ شد سکہ بفضل الٰہ	سراج الدین ابو ظفر شہ بہادر شاہ

فراق کی شاعری کی کہانی

(خود اُن کی زبانی)

(فراق گورکھپوری)

انگریزی تہذیب کے فقرے سے ہم بجا طور پر مغربی تہذیب مراد لیتے ہیں۔ یعنی یورپ اور امریکہ کی تہذیب۔ ایشیا پر اور خاص کر ہندوستان پر اب سے دو سو برس پہلے اس مغربی تہذیب و تمدن کا اثر پڑنا شروع ہو گیا تھا جس کی نمائندگی انگلستان کر رہا تھا۔ منفی پہلو یا منفی پہلو کے پردے میں ایک اثباتی پہلو اس کا اثر یہ تھا کہ شخصی حکومت اور سامنتی مشرقی تہذیب و تمدن کے تصور کا ہمارے ذہنوں پر تسلط کمزور پڑتا گیا۔ دوسرا اثر جو انگریزی حکومت نے شعور پر ڈالا وہ مشینی دور کی عظمت و اہمیت کا تصور تھا۔ اب سے سوا سو برس پہلے ریل، دخانی جہاز، چھاپے خانے اور مغربی تمدن و طرز حکومت کے کئی ادارے اپنے وجود کی پرچھائیاں ہمارے خارجی اور داخلی زندگی پر ڈالنے لگے۔ تہذیب و تمدن کا ایک پورا دور ہم سے الوداع کہہ رہا تھا اور ایک دوسرا دور ہم سے اپنا استقبال اور خیر مقدم کرا رہا تھا۔ اب مغربی علوم بھی ہماری ذہنی زندگی اور ہمارے شعور میں داخل ہونے لگے۔ اور ہماری قومی نفسیات کا جزو بننے لگے۔ عظیم مفکر مارکس نے ۱۸۵۳ء میں یہ پیش گوئی کی تھی کہ انگریز ہندوستان میں تاریخ کے غیر شعوری اور غیر ارادی آلۂ کار ہیں۔ المختصر اب سے ڈیڑھ سو برس پہلے نمایاں طور پر ہندوستان ایک نیا ہندوستان بننا شروع ہو گیا تھا اور یہ رد و بدل یا انقلاب ۱۸۵۷ء کے بعد سے نمایاں سے نمایاں تر ہونے لگا۔

میں تو ابھی پیدا بھی نہیں ہوا تھا۔ اس وقت میرے دادا کی جوانی تھی اور میرے والد منشی گورکھ پرشاد عبرت بھی ابھی ۱۸۵۷ء میں پیدا نہیں ہوئے تھے بلکہ اس کے دو برس بعد پیدا ہوئے۔ سیلاب مغربیت کے پہلے ریلے میں والد مرحوم کا بچپن اور ان کی جوانی نشو و نما کی منزلوں سے گزری۔ اب ہندوستان کی تمام زبانوں اور ان کے ادب پر ایک نئے ادب اور مختلف ادب اور اس کے نظریوں اور مقاصد کی اثر اندازی شروع ہو کر بڑھتی جائے گی، جس دور سے آزاد، حالی، نذیر احمد اور شبلی کا تعلق تھا اس دور کی دوسری دہائی میں میرے والد کی شاعری نے آنکھیں کھولیں انھوں نے بہت حسین زاویے اور بہت لطیف انداز سے اپنی اردو نظموں اور غزلوں میں انگریزی ادب کا اثر لیا اور اس کا تتبع کیا۔

میری شاعری ابتدا میں اُردو کی روایتی غزل گوئی کی پسندیدہ مثالوں سے متاثر رہی۔ یہاں ایک قابلِ ذکر نکتہ یہ ہے کہ انگریزی تہذیب و ادب کا ایک اثر اردو ادب پر اس انداز سے پڑنے لگا تھا کہ اُردو شاعری کے ابتدائی ادوار سے بیسویں صدی کی دوسری اور تیسری دہائی تک کے اردو ادب کا جو حصہ اصلیت سے مملو تھا اور جس پر دور ناسخ کے بعد سے ایک پردہ پڑ گیا تھا۔ اس حصے کا از سرِ نو نشاۃ الثانیہ ہونے لگا۔ میرے والد جہاں گھریلو صحبتوں میں حالی اور آزاد کا ذکر کیا کرتے تھے۔ وہاں غالب، نظیر اکبر آبادی اور انیس کی عظیم ادبی خدمات کو بھی سراہتے تھے۔ میں خود عنفوان شباب میں شدید جنسی جذبات اور جنسی ناکامیوں کی مسلسل تڑپ اور اضطراب کا شکار رہا اور یہ کیفیت کوئی ایسی چیز نہ تھی جو کئی گئی ہو کر رہ جائے۔ کم و بیش چالیس برس تک مجھے یہ کرب انگیز کیفیت اپنی گرفت میں لئے ہوئے تھی، خیریت گزری کہ میں نے جنسیت کی ہائے وائے تک اپنی خارجی و داخلی زندگی کو محدود نہیں رکھا۔ دنیائے علوم، ہندوستانی اور عالمی کلچر اور دنیائے انسانیت اور

ساتھ ہی ساتھ آفاقی ادب کی کشش اور ان کے مطالبات و مقاصد بھی مجھ پر مسلط رہے۔ مفلوج و مجہول ہو کر بھی میں نے اپنے کو مفلوج و مجہول نہ ہونے دیا۔ اپنے زخمی اور نیم شکستہ بال و پر کے باوجود اپنا ذوق پرواز جہاں تک ہو سکا میں نے محفوظ رکھا۔

ہاں! تو میری شاعری کا کم و بیش تین چوتھائی حصہ عشقیہ شاعری یا عشقیہ غزل گوئی کے لئے وقف رہا اور اس عشقیہ شاعری کو میں نے آفاقی کلچر اور ہندوستانی کلچر کی بلند ترین روایتوں سے مہذب بنانے کی کوشش عمر بھر یا نصف صدی تک جاری رکھی۔ میری غزلوں میں خارجی طور سے یا براہ راست ادھار یا مستعار لینے کے انداز سے انگریزی شاعری کا اثر نہ ملے گا لیکن انگریزی شاعری کا گمبھیر شعور اور لب و لہجہ یا طرز احساس ایک جاری و ساری اور تحلیل شدہ عنصر یا اثر کی شکل میں ملے گا۔ میرے شعور کی مخصوص آواز اور اس کے لب و لہجہ کی تخلیق میں اور اس کے نشو و نمو میں جہاں قدیم ہندوستان کے بلند ادب کا طرز تفکر کارفرما رہا ہے وہاں بہترین اردو اور فارسی شاعری کا رنگ اور اس شاعری کی اقدار کے ساتھ ساتھ انگریزی ادب کا انداز تفکر بھی ملی جلی شکل میں کام کرتے رہے ہیں۔ یہ سب ہی! لیکن میں نے اپنی غزلگوئی میں ایسی بات پیدا نہیں ہونے دی کہ اردو غزلگوئی کی بہترین اور لطیف ترین روایات سے اجنبیت یا غیریت یا نا ہم آہنگی کا احساس میرے ان اشعار میں نظر آئے جن میں اور عناصر و اثرات کے ساتھ ساتھ انگریزی شاعری کے عناصر و اثرات بھی تعمیری و تخلیقی حیثیت سے شامل ہوں۔ شاعری ایک کائنات ہے جہاں "لے سانس بھی آہستہ" کا قانون جاری ہے۔ اردو شاعری کے علاوہ کسی بھی شاعری یا تہذیب کے اثرات کو اپنی غزل گوئی میں سمیٹنے وقت مجھے اس احتیاط سے کام لینا پڑا ہے کہ اردو غزل کی روایتوں کو ٹھیس نہ لگ جائے۔ نئے پن کو پرانے پن سے ہم آہنگ کئے بغیر تخلیقی جدت کامیاب نہیں ہوتی۔ اسی اصول کو میں نے برابر پیش نظر رکھا ہے۔ ایک نکتہ اور بھی بہت اہم اور قابل توجہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہر زبان اور ہر قوم بلکہ ہر دور کے شعر و ادب کا ایک حصہ آفاقی اور عالمگیر ہوا کرتا ہے اور یہ حصہ مقامی و مخصوص نہیں ہوا کرتا بلکہ انسانیت کی وحدت کا پتہ دیتا ہے۔ چنانچہ اردو ادب میں بھی صدہا اشعار ایسے مل جاتے ہیں جنھیں محض مشرقی شاعری کہہ کے ٹالا نہیں جا سکتا بلکہ جو نہیں آفاقی شاعری کہنا پڑتا ہے۔ اردو شاعری کے ایسے اشعار سنسکرت شاعری، یونانی شاعری، لاطینی شاعری اور مغرب کی موجودہ زبانوں کی شاعری، منجملہ جن کے انگریزی شاعری بھی ہے۔ کی نشان دہی کرتے ہیں۔ میری زندگی اور میری شاعری کے ارتقاء میں یہ دور آگیا تھا کہ اردو ادب کے عالمگیر اشعار کی آفاقیت کو پہچان لوں۔ ایسے اشعار سے شعوری یا تحت الشعوری طور پر متاثر ہو کر مجھ سے ایسے متعدد اشعار ہوتے رہتے جو انگریزی ادب کے آفاقی اشعار کی دھڑکنیں اندر رکھتے تھے۔ آفاقی ادب کی صدہا اقدار مشترک اپنی شاعری میں سمونا اور ساتھ ساتھ اپنی شاعری کے خد و خال کو مسخ ہونے یا بگڑنے سے بچا لینا ہر ذمہ دار شاعر کا فرض ہے۔ دنیا ایک عالمی انسانی مشترکہ تہذیب و ادب کی طرف گامزن ہے۔ اردو شاعری بھی گزشتہ کم و بیش نصف صدی سے مقامیت یا محض مشرقیت کی جکڑ بندیوں سے آزاد ہو رہی ہے۔

انگریزی شاعری کا ایک نہایت رچا ہوا مذاق فطرت پرستی (Nature worship) یا مناظر قدرت سے والہانہ عشق رہا ہے۔ اردو ادب میں ہم کو آپ کو نیچریہ شاعری تو ملتی ہے لیکن یہ شاعری رسمیت یا محض مصوری سے آگے نہیں بڑھتی۔ نیچر کی رمزیت، انسانی زندگی اور خواب زندگی سے مناظر قدرت یا مادی کائنات کی ہم آہنگی یا زندہ رشتے کی مثالیں مجھ سے پہلے اردو شاعری میں بہت کم ملتی ہیں۔ انسانیت کا محض انسانیت ہو کر رہ جانا اسے انسانیت سے بھی محروم کر دیتا ہے۔ زمین، دریا، سمندر، پہاڑ، جنگل، وادیاں، موسموں کا جلوس، فلکیات اور قدرت کے تمام مظاہر، جانوروں کی زندگی، یہ سب ایسے حقائق ہیں جن سے انسان کو ہم آہنگ ہونا ہے اور جن کے لئے پرستارانہ جذبات و احساسات کو اپنے شعور میں پرورش دینا تہذیب کا ایک اہم مسئلہ ہے۔ میں نے اپنی غزلوں میں چوتھائی صدی سے اکثر ایسے اشعار کہے ہیں جن میں انسان کی عشقیہ اور غیر عشقیہ زندگی یا عام زندگی کی فطرت سے ہم آہنگی کی طرف رنگا رنگ اشارے ہیں۔

اب میں کچھ زیادہ نہ کہہ کر اپنی غزلوں کے چند اشعار پیش کئے دیتا ہوں جن دو اندی میں اس مضمون کے دوران تحریر میں مجھے یاد آتے ہیں۔

کسی کی بزم طرب میں حیات بٹتی ہے — امید واروں میں کل موت بھی نظر آئی

کہاں ہر ایک سے بار نشاط اٹھتا ہے — کہ یہ بلا بھی ترے عاشقوں کے سر آئی

خلوتِ راز میں فقط ہم تم — ایک کمرے کو کائنات کریں

And make one little room and everywhere- John Donne -

فضا تبسم صبح بہار تھی لیکن — پہونچ کے منزل جاناں پہ آنکھ بھر آئی

موت اک گیت رات گاتی تھی — زندگی جھوم جھوم جاتی تھی

زندگی کو دفا کی راہوں میں — موت خود روشنی دکھاتی تھی

ہر عقدۂ تقدیر بشر کھول رہی ہے

ہاں دھیان سے سننا یہ صدی بول رہی ہے

چھڑتے ہی غزل بڑھتے چلے رات کے سائے

آواز مری گیسوئے شب کھول رہی ہے

کچھ قفس کی تیلیوں سے چھن رہا ہے نور سا — کچھ فضا کچھ حسرتِ پرواز کی باتیں کرو

شام بھی تھی دھواں دھواں حسن بھی تھا اداس اداس

دل کو کئی کہانیاں یاد سی آکے رہ گئیں

یہ نکہتوں کی نرم روی یہ ہوا یہ رات — یاد آرہے ہیں عشق کے ٹوٹے تعلقات

دیکھ جب عالم یہ ہے حسن خمار آلود کا — صبح کو لیتی ہو جیسے کائنات انگڑائیاں

زلفوں کے خنک سائے میں سکون پا جاتی ہے میری طبع رواں — یوں جیسے نیم شبی گنگا کروٹ لے کر سو جاتی ہے

کیف بردوش بادلوں کو نہ دیکھ — بے خبر تو کچل نہ جائے کہیں

ہری بھری رگوں میں وہ چہکتا بولتا لہو

وہ سوچتا ہوا بدن خود اک جہاں لئے ہوئے

"Her pure and eloquent blood spoke in her cheeks, and so distinctly wrought that one might almost say. her body thought."

— John Donne

دکھاتے ہیں ستارے ایک بہتر زندگی کا خواب — نہ دیکھ ان کی طرف وہ چھین لیں گے سب خوشی تیری

کبھی پچھلی رات کو دیکھ لے کسی سانس لیتے چراغ کو

کہ غزل ہوئی تو شعور میں وہی خستگی ہے وہی تھکن

مری ہر غزل کو یہ آرزو کہ تجھے سجا کے نکالئے

مری فکر ہو ترا آئینہ مرے نغمے ہوں ترے پیرہن

کبھی ہو سکا تو بتاؤں گا تجھے رازِ عالمِ خیر و شر

کہ میں رہ چکا ہوں ازل ہی سے کبھی ایزد و کبھی اہرمن

جسے ڈس لیا ہو زمانے نے کوئی زندگی ہے وہ زندگی

یہ سوادِ شام اجل نما یہ ضیائے صبح کفن کفن

یہ اداس اداس کبھی کبھی کوئی زندگی ہے فراق کی

مگر آج کشتِ سخنوری ہے اسی کے دم سے چمن چمن

اس دور میں زندگی بشر کی   بیمار کی رات ہو گئی ہے

جس شے پہ نظر پڑی ہے تیری   تصویرِ حیات ہو گئی ہے

وہ تیری نرم دوشیزہ نگاہیں دل نہیں بھولا

پڑی جب جب نظر تیری نگا و ادیں نکلی

اب نہ دو دامِ شمار ہے شدتِ حیات ہے   اے دردِ ہجر تو ہی بتا کتنی رات ہے

کون یہ لے رہا ہے انگڑائی   آسمانوں کو نیند آتی ہے

حسن اک خواب ناز ہے جس کے   چونک پڑنے کو عشق کہتے ہیں

شام کے سائے گھلے ہوں جس طرح آوازیں   ٹھنڈکیں جیسے کھنکتی ہوں تھکے سے ساز میں

حسن کی نرمیوں نے لوٹ دی   مسکرانا ترا ہے یاد مجھے

جب جب اسے سوچا ہے دل تھام لیا میں نے   انساں کے ہاتھوں سے انساں پہ جو گزری

وہ عالم ہوتا ہے مجھ پر جب فکرِ غزل میں کرتا ہوں

خود اپنے خیالوں کو ہمدم میں ہاتھ لگاتے ڈرتا ہوں

جب سازِ غزل کو چھوتا ہوں راتیں لو دینے لگتی ہیں

ظلمات کے سینے میں ہمدم میں روز چراغاں کرتا ہوں

ترا وصال بڑی چیز ہے مگر اے دوست   وصال کو مری دنیائے آرزو نہ بنا

لطف و ستم، وفا جفا، یاس و امید، قرب و بعد   عشق کی عمر کٹ گئی چند توہمات میں

فراق رات گئے یہ نوائے نیم شبی   جو کائنات کے اشکوں میں ہے نہائی ہوئی

خستگی مہر و ماہ کی مت پوچھ   کون پیمانہ ہے جو چور نہیں

کیا کریں ہم بھی کیا کرو تم بھی   آدمی آدمی کا دشمن ہے

یہ نرم نرم ہوا جھلملا رہے ہیں چراغ   ترے خیال کی خوشبو سے بس رہے ہیں دماغ

جب چھپ کے تاروں کی آنکھوں سے پاؤں دھرتا ہے   اسی کے نقشِ کفِ پا سے جل اٹھے ہیں چراغ

دلوں میں داغِ محبت کا اب یہ عالم ہے
کہ جیسے نیند میں تعبیر ہوں بجھی رات چراغ

اٹھ گیا عشق آج دنیا سے
پرچمِ حسن اک ذرا خم ہے

پوچھ مت کیفیتِ قلب دمِ فکرِ سخن
میں نے دیکھی ہیں خیالوں کی بھی آنکھیں پرنم

یہ دکھ یہ رنج یہ آزردہ حالیاں تیری
جو چوم چوم نہ لوں سب اداسیاں تیری

پوچھ مت کیفیتیں ان کی نہ پوچھ ان کا شمار
چلتی پھرتی ہیں مرے سینے میں جو پرچھائیاں

ترا فراق تو اس دن ترا فراق ہوا
جب ان کو پیار کیا میں نے جن سے پیار نہیں

کہاں کا وصل تنہائی نے شاید بھیس بدلا ہے
ترے دم بھر کے آ جانے کو ہم بھی کیا سمجھتے ہیں

حسن کو اک حسنِ ہی سمجھے نہیں اور اے فراق
مہرباں نامہرباں کیا کیا سمجھ بیٹھے تھے ہم

جو ہونٹوں تک ترے محدود ہوتی ہے سحر ہوتے
افق پر دور تک وہ مسکراہٹ پھیل جاتی ہے

دیکھ آئے آج یادوں کا نگر
ہر طرف پرچھائیاں پرچھائیاں

زندگی کیا ہے آج اسے اے دوست
سوچ لیں اور اداس ہو جائیں

"where but to think is to be full of sorrow" Keats

بہت آہستہ اٹھتی ہے نگاہِ شاعرِ فطرت
رخِ ہستی سے چادر ہی مگر سرکائی جاتی ہے

دبدبا پیدا کر لے دلوں میں ایمانوں کو دے ٹکرانے
بات وہ کہہ اے عشق کہ سن کر سب قائل ہوں کوئی نہ مانے

جو مہکی چھاؤں میں نغموں کی پنکھڑی سے بنے
وہی سنا ہے ترے حسن کا نشیمن ہے

امن و اماں کی دنیا میں بھی ایسوں کو کب ملتے ہیں ٹھکانے
کئی بار تو عشق گیا ہے موت کے منھ میں جان بچانے

اک وہ ہے دنیا غافل اسی درد کا گھر گھر چرچا
ایک شبِ غم کی سو راتیں، ایک محبت سو افسانے

مہربانی کو محبت نہیں کہتے اے دوست
آہ اب مجھ سے تری رنجشِ بے جا بھی نہیں

"Love is not amity" Francis Thomson

کوئی افسانہ چھیڑ تنہائی
رات کٹتی نہیں جدائی کی

کس کے پاؤں کی چاپ ہے دنیا
کون ہے صبحِ ازل سے خراماں

چاند اک گیت رات گاتا تھا
گنگناتا ہو جیسے اک مردہ

رنگیں زمیں کے مناظر کی پڑ چلیں ڈھیلی
وہیں فلک سے کہیں اغوا کا جھلملائی ہوئی

ہنوز وقت کے سینے میں جگمگاہٹ ہے
دمکتے روپ کی دیپا دلی جلائی ہوئی

ہنوز وقت کے کانوں میں چھم چھماہٹ ہے
وہ چاپ تیرے قدم کی سنی سنائی ہوئی

وہ خواب گاہ میں شعلوں کی کروٹیں دمِ صبح
وہ بھیرویں تری بیداریوں کی گائی ہوئی

حیاتِ عشق ندیم آخری زمانے میں
دلا گئی کسی مٹتے ہوئے نظام کی یاد

پہونچ سکے گی کبھی تجھ تک مری نوائے فراق
جو کائنات کے اشکوں میں ہے نہائی ہوئی

زمین جاگ رہی ہے کہ انقلاب ہے کل
وہ رات ہے کوئی ذرہ بھی محوِ خواب نہیں

خراب حال کبھی اچھی طرح خراب نہیں   یہ ہے عذاب جہنم کہ وہ عذاب نہیں

"Hell is uncertainty"   Bernard shaw

یہ زندگی کے کڑے کوس یاد آتا ہے   تری نگاہِ کرم کا گھنا گھنا سایہ

حاصل حسن و عشق بس اتنا   آدمی آدمی کو پہچانے

بہار غنچہ بہ غنچہ چمن میں آتی ہے   قدم قدم پہ چھلکتا ہے رنگ فتنہ گری

"And Blossom by blossom the spring arrives." ...... Swinburn[e]

کٹی زندگی میں کبھی صبح نو کی تازہ روی   شعور پہ نہ رسوم و قیود کا تھا خمار

"And custome lie on thee   Heavy as frost and deep almost as life"

Wordswor[th]

اس طرح کے اتنے اشعار میری غزلوں میں مل جائیں گے جن سے ایک مختصر دیوان مرتب ہو سکتا ہے یا جن کی تعداد ایک ہزار اشعار سے بھی زیادہ تک پہونچے گی۔ کچھ آگے کہنے سے پہلے یہ عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ میری تمام کی تمام غزلوں، رباعیوں اور نظموں پر محض انگریزی یا مغربی شاعری کا اثر یا اس کی پرچھائیاں نہیں ہیں۔ فارسی اور اردو شاعری کی بہترین روایتوں پر میں نے اپنی شاعری کی عمارت تعمیر کی ہے۔ جدت یا اجتہاد کو زندہ اور مسلسل روایت سے میں نے ہم آغوش و ہم آہنگ رکھا ہے۔ منقولہ بالا اشعار میں دو چار کو چھوڑ کر بقیہ تمام اشعار میں نے اپنی غزلوں ہی سے منتخب کئے ہیں۔ یہ بات بھی نہیں کہ انگریزی شاعری کے طرز احساس و طرز بیان کا جو پرتو میرے ان اشعار اور ایسے ہی صدہا اشعار پر پڑ رہا ہے اس کا اندازہ یا اس کی پرکھ صرف انگریزی داں حضرات کو ہو۔ نہایت محبت و خلوص اور احترام کے ساتھ اردو کے بہت سے نوجوان ہم عصروں نے مجھ سے کہا ہے کہ ہم لوگ یہ باتیں کہاں سے لائیں۔ ان کے لئے تو انگریزی شاعری سے استفادہ کرنا لازمی ہے۔ ایک بات اور اس دوران گفتگو میں عرض کر دوں۔ وہ یہ ہے کہ اردو، فارسی اور عربی شاعری میں ایک چیز کی کمی رہی اور وہ چیز ہے فضا آفرینی جس کی بہترین مثالیں سنسکرت شاعری، یونانی شاعری اور انگریزی شاعری میں مختلف انداز اور مختلف صورتوں میں ملتی ہیں۔ میرے یہاں ایسے اشعار کی تعداد بہت بڑی ہے جن میں یہ فضا آفرینی اپنی جھلک دکھا رہی ہے۔ دوسری صفت جسے ہم کئی لحاظ سے روح شاعری کہہ سکتے ہیں اور جو فارسی اردو اور عربی شاعری میں بہت کم نظر آتی ہے وہ صفت ہے جسے ہم خوابناکی کہہ سکتے ہیں اور جو ہمیں انسانیت کے اس دور اولیں کی طرف لے جاتی ہے جب جادوگری کی آغوش میں یا منتر جگانے کے عمل میں قدیم ترین شاعری نے جنم لیا۔ اسے ہم جسے کیفیت کہتے ہیں اور جس کی کمی اردو شاعری میں نہیں ہے وہ اس خوابناکی کی ذرا اتری ہوئی منزل ہے۔ انگریزی شاعر ورڈز ورتھ نے کہا ہے:

"The light that never was on land or sea.
The consecration and the poet's dream."

انگریزی شاعری سے جہاں میں نے بہت کچھ حاصل کیا وہاں خوابناکی کے نمونے بھی اپنی شاعری میں متعدد مقامات پر پیدا کرنے کی کوشش کی۔ مغربی ادب اور انگریزی شاعری کا اثر میری شاعری پر یوں نہیں پڑا کہ صدہا یا ہزارہا انگریزی نثر و نظم کے جملے یا مصرعے یا اشعار کا میں نے اردو میں ترجمہ کر دیا ہو۔ اگرچہ میری پوری شاعری میں کچھ انگریزی کی نظموں اور اشعار کا ترجمہ بھی مل جائے گا لیکن جیسا کہ عرض کر چکا ہوں ایک فضا یا آب و ہوا یا مخصوص طرز احساس و طرز بیان کی شکل میں انگریزی شاعری کا اثر میری شاعری میں ملے گا۔ یہ فضا

بسا اوقات میرے انفرادی جمالیاتی احساس اور ہندو روایتوں اور آدرشوں سے پیدا شدہ فضا یا خود فارسی و اردو روایات کی فضا سے اس طرح مل جل گئی ہے جیسے کسی آلہ میں مختلف الرنگ شعاعی (Spectrum) کا منظر دکھائی دیتا ہے۔ یہ آلہ میری آواز ہے جس میں رنگا رنگ گونج یا بازگشت آوازیں بسا اوقات تھرتھراتی اور جھلملاتی ہوئی نظر آئیں گی۔ ہم چاہیں تو اس مشترک اثر سے پیدا شدہ رنگ شاعری کو ایک قوس قزح سے بھی تشبیہ دے سکتے ہیں جس میں سات رنگوں کی پھوار نظر آتی ہے۔

اپنی شاعری کے آغاز میں یعنی ۱۹۲۰ء ۱۹۲۲ء کے زمانے میں میں نے تین انگریزی نظموں کے ترجمے کئے جن میں دو روح کائنات میں شامل ہیں۔ ایک نظم ٹامس ہارڈی کی ہے جو ان کے شہرۂ آفاق ڈائناسٹس سے لی گئی ہے اور دوسری نظم کے مصنف کا نام اس وقت ذہن سے اتر گیا ہے۔ اس دوسری نظم کا اردو ترجمہ عشق اور موت کے عنوان سے روح کائنات میں شامل ہے۔ طوالت کے خوف سے اس دوسری نظم کے صرف پہلے چھ مصرعوں کا اقتباس پیش کرتا ہوں۔

ایک پرانے کمرے میں ہلکی ہلکی روشنی تھی
تم بیٹھے تھے جہاں گویا ایک تصویر حیات کی تھی
اور حیات کے عاشق کی موت اک نغمہ گاتی تھی

ہارڈی کی نظم کا ترجمہ کرنے میں میں نے یہ کوشش کی کہ ہر چھوٹے بڑے مصرعے کی بحریں اور قافیوں کی ترتیب میں اصل انگریزی نظم کا پر تو آجائے تیسری نظم جو نگار میں شائع ہوئی تھی ایمیلی برانٹی کی انگریزی نظم (The Prisoner) کا ترجمہ تھا اور اصل انگریزی نظم کی بحر کا پر تو اردو ترجمے میں بھی نظر آئے گا۔

شیلی کی مشہور نظم Ode to The west Wind سے میں بہت متاثر رہا ہوں نتیجے کے طور پر میری نظم "ترانۂ خزاں" وجود میں آئی جس کے کئی مصرعوں میں اصل انگریزی نظم کے ٹکڑوں کی آواز بازگشت سنائی دے جائے گی۔ اب سے اندازاً پینتالیس سال قبل انگریزی کی متصوفانہ نظموں کا ایک ضخیم مجموعہ The oxford book of English Mystical verse میرے مطالعہ کا مرکز و موضوع رہا۔ "روح کائنات" میں روح کائنات ہی کے عنوان سے میری جو نظم شامل ہے اس میں اس کتاب کے اثرات جاری و ساری ہیں، یوں تو اس نظم کا نام میں نے "نغمۂ حقیقت" رکھا تھا اور اس کا آغاز بھگوت گیتا کے ایک باب کے اردو ترجمے سے ہوا تھا، لیکن جب یہ نظم آگے بڑھی تو تصوف کے وہ حقائق جو مذکورہ بالا انگریزی کتاب سے میرے اندر پیدا ہوئے تھے۔ اس نظم میں جلوہ گر ہونے لگے۔ تصوف کا موضوع ماضی و حال اور مشرق و مغرب کے ادب و ثقافت کو ایک مرکز پر لے آتا ہے۔ اس لئے میری یہ نظم تمام اردو حلقوں میں بہت مقبول ہوئی۔ زندگی کے رنگا رنگ پہلوؤں کے متضاد و متصادم اجزا کی وحدت کو اس نظم میں پیش کیا گیا ہے۔

اب سے بیس برس پہلے میں نے روپ کی رباعیاں کہنا شروع کیا تھا پہلی ہی رباعی میں جو مصرعہ بہت مشہور و مقبول ہوا یعنی

سنگیت کی سرحدوں کو چھو لیتا ہوں

وہ لفظ بہ لفظ ترجمہ ہے بلیر بلک کے اس فقرے کا

"I Touch the boundaries of music"

روپ ہی کی ایک رباعی کے دو مصرعے یوں ہیں۔

جب تاروں نے جگمگاتے نیزے توڑے
جب شبنم نے فلک سے موتی رولے

یہ مصرعے پرتو ہیں انگریزی شاعر بلیک کے مندرجہ ذیل مصرعوں کے ۔

"when the stars threw down their spears
And watered heaven with their tears"

ٹی۔ایس۔ایلیٹ نے ایک بہت گہری بات کہی ہے کہ ہر شاعر میں بربریت کے زمانے سے آج تک تہذیب میں انسانیت کے جتنے ادوار گزرے ہیں سب مرکوز ہو جاتے ہیں۔ اب یہ رباعی دیکھئے ۔

لے میں مری گونجتا ہے سورج منڈل میرے سوز دروں میں مل کر ہوئی حل
دنیا میں جب آدمی نے آنکھیں کھولیں اس وقت سے آج تک کی تاریخ ملل

ایڈورڈ کارپنٹر نے لکھا ہے کہ ہر سچے عاشق کو یہ حق پہونچتا ہے کہ اپنے آپ کو وہ ایک دیوتا سمجھے۔ اس خیال کا پرتو مندرجہ ذیل رباعی میں نظر آئے گا۔

پیغمبر عشق ہوں سمجھ میرا مقام صدیوں میں پھر سنائی دے گا یہ کلام
وہ دیکھ کر آفتاب سجدے میں گرے وہ دیکھو اٹھے دیوتا بھی کرنے کو سلام

انگریزی شاعر وان (Vaughan) کا مشہور مصرعہ ہے ۔

"I saw eternity like a ring of light"

جس کا ترجمہ میری اس رباعی میں ہو گیا ہے ۔

اک حلقۂ نور تھا ابد کا منتظر آویزاں بے شمار خورشید و قمر
تا حد نظر سلسلۂ موجودات ہر شے سے ابھر رہی تھی تقدیر بشر

آخری مصرعہ میں جس خیال کا اظہار کیا گیا ہے وہ کسی نظم سے مستعار نہیں ہے ۔

ایک ادب پر دوسرے ادب کا اثر یہ ضروری نہیں ہے کہ غلامانہ تقلید یا ترجمہ ہی کی شکل میں رونما ہو۔ جب ایک ہی ادب کے کسی عظیم فن کار کا اثر دوسرے عظیم فن کار کے کلام پر مستقل طور پر پڑتا ہے تو دونوں کے لب و لہجہ کی یکسانیت اور اندازِ احساس کی مماثلت آسانی سے پہچانی جا سکتی ہے ۔ جیسے انیس کا رنگ چکبست کے مسدس میں جھلکتا ہوا نظر آتا ہے ۔ اس طرح ایک دور شاعری یا دبستانِ شاعری کے مختلف شاعروں کے کلام میں ہم آہنگی و یکسانیت سنائی اور دکھائی دے جاتی ہے ۔ میری شاعری میں مصحفی کا رنگ، مومن کا رنگ، آتش کا رنگ بسا اوقات نظر آئے گا۔ لیکن میری غزلوں کے ایک معتد بہ حصے پر جس طرح میر کا رنگ تہ در تہ اور آئینہ در آئینہ نظر آجائے گا وہ میر کے ہم عصروں سے لے کر آج تک کے کسی دوسرے شاعر کے یہاں نظر نہ آئے گا کیونکہ میر کے احساس، میر کا وجدان اور میر کی آواز میرے خون میں حل ہو کر رہ گئے ہیں ۔ انگریزی شاعری کا اثر اردو شاعری پر مختلف سطحوں سے پڑا ہے اور یہ اثر جتنا ہی کامیاب ہو گا اسی قدر یہ بتانا مشکل ہو جائے گا کہ اس کا سرچشمہ کیا ہے۔ چند باتوں سے اس اثر کی نشان دہی ہوتی ہے معمولی نشان دہی تو موضوعات کے انتخاب سے ہوتی ہے۔ اس سے زیادہ اہم ہے الفاظ اور فقروں کی ساخت۔ تشبیہوں اور استعاروں اور تعبیروں کی وہ کائنات بھی اس اثر کی نشان دہی کرتی ہے جس کائنات سے انگریزی شاعری کی کائنات ملتی جلتی نظر آتی ہے۔ انگریزی ادب کا مطالعہ میں نے نہایت پر خلوص اور حساس طریقے سے کیا ہے اور انگریزی شاعری کے جواہر پارے مجھ میں ایک سپردگی اور مکمل ہم آہنگی کا عالم پیدا کرتے رہے ہیں۔ یہ سپردگی و ہم آہنگی جتنی گہری اور جتنی مکمل ہوگی اتنا ہی انگریزی شاعروں کا اثر میری شاعری پر بھرپور نظر آئے گا اور ایسا تک محسوس ہونے لگے گا گویا انگریزی شاعری کی روح نے اردو شاعری کا چولا دھار لیا ہے ۔ انگریزی شاعری کا حقیقی و مرکزی لب و لہجہ

اس بحر (Metre) میں نظر آتا ہے جسے (Lambic Pentametre) کہتے ہیں اور جس کے دس ارکان (syllables) ہوتے ہیں۔ یہ بحر مقفیٰ اور غیر مقفیٰ دونوں طریقوں سے انگریزی شاعری میں کثرت سے استعمال کی گئی ہے۔ پہلے مقفیٰ طور پر اصل انگریزی اس کی ایک مثال دیکھیں۔

"The one remains the many change and pass
Heaven's light for ever shines, earth's shadows fly,
Life like a dome of many-coloured glass
Stains the white radiance of eternity" — (Shelley)

غیر مقفیٰ صورت یعنی بلینک ورکس کی صورت میں اس بحر کی ایک مثال دیکھئے :-

There drew he forth the excalibur,
And o'er him drawing it, the winter moon.
Brightening the skirts of long cloud run forth,
And sparkled keen with frost against the hilt,
For all the haft twinkled with diamond sparks,
Myriads of topaz lights and jacinth work of
subtlest jewellry.

شیکپیر کے تمام المیوں اور ملٹن کی فردوس گمشدہ یا بازیافت فردوس اور انگریزی شاعری کے اہم ترین کارناموں کی سترہ صدی بحر یہی بحر ہے، میرے وجدان میں یہ بحر قریب قریب نصف صدی سے رچ گئی ہے۔ اردو کی جو بحر مجھے اس انگریزی بحر سے قریباً ہم آہنگ محسوس ہوئی اس کی مثال میرا ہی یہ شعر ہے :-

نہ ذکر موج فنا کر غم کے بیٹروں کو گداز سینۂ ساحل ڈبو چکا کب سے

معرّیٰ یا غیر مقفیٰ شکل میں، میں ایک مدت تک اس فکر میں تھا کہ اردو میں کوئی ایسی نظم کہوں جو صوتیات کے لحاظ سے انگریزی بلینک ورس کی اس بحر سے ہم آہنگ ہو۔ برسوں کی خاموش کاوش کے بعد میری وہ نظم رونما ہوتی ہے جس کا عنوان ہے "آدھی رات" اگرچہ یہ نظم نیم ارادی طور پر کہیں کہیں مقفیٰ ہو گئی ہے۔ اس کے دو اقتباسات پیش کرتا ہوں :-

سیاہ پیڑ ہیں اب آپ اپنی پرچھائیں زمیں سے تا مہ و انجم سکوت کے مینار
جدھر نگاہ کریں اک اتھاہ گم شدگی اک ایک کر کے فسردہ چراغوں کی پلکیں
جھپک گئیں جو کھلی ہیں جھپکنے والی ہیں جھلک رہا ہے پرا چاندنی کے درپن میں
رسیلے کیف بھرے منظروں کا جاگتا خواب فلک پہ تاروں کو پہلی جماہیاں آئیں۔

گلوں نے چادر شبنم میں منہ لپیٹ لیا لبوں پہ سو گئی کلیوں کی مسکراہٹ بھی
ذرا بھی سنبل تر کی لٹیں نہیں ہلتیں سکوت نیم شبی کی حدیں نہیں ملتیں !

اب انقلاب میں شاید زیادہ دیر نہیں — گزر رہے ہیں کئی کارواں دھندلکے میں
سکوت نیم شبی ہے انھیں کے پاؤں کی چاپ — کچھ اور جاگ اٹھا آدھی رات کا جادو

دوسری نظم کا عنوان 'پرچھائیاں' ہے جس کے صرف دو اقتباسات پیش کر رہا ہوں۔ پہلے یہ نظم 'دھندلکا' کے نام سے شائع ہوئی تھی۔

یہ شام اک آئینۂ نیلگوں، یہ نم، یہ مہک — یہ منظروں کی جھلک، کھیت، باغ، دریا، گاؤں
وہ کچھ سلگتے ہوئے کچھ سلگنے والے الاؤ — سیاہیوں کا دبے پاؤں آسماں سے نزول
لٹوں کو کھول دے جس طرح شام کی دیوی — پرانے وقت کے برگد کی یہ اداس جٹائیں
قریب و دور یہ گودھول[1] کی ابھرتی گھٹائیں — یہ کائنات کا ٹھہراؤ، یہ اتھاہ سکوت
یہ نیم تیرہ فضا روز گرم کا تابوت — دھواں دھواں سی زمیں ہے گھلا گھلا سا فلک

کسی خیال میں ہے غرق چاندنی کی چمک — ہوائیں نیند کے کھیتوں سے جیسے آتی ہوں[2]
حیات و موت میں سرگوشیاں سی ہوتی ہیں — کروروں سال کے جاگے ستارے نم دیدہ
سیاہ گیسوؤں کے سانپ نیم خوابیدہ — یہ پچھلی رات، یہ رگ رگ میں نرم نرم کسک

جن دو نظموں کے اقتباسات آپ نے دیکھے وہ ہماری دنیائے شاعری میں بہت مقبول ہوئیں۔ ان نظموں کی تخلیق کا زمانہ ۴۵ - ۱۹۴۴ء ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب اردو شاعری میں غیر مقفیٰ نظم رونما ہو رہی تھی۔ مجھے یہ جان کر غیر معمولی اطمینان ہوا کہ بلند ترین تنقیدی حلقوں میں ان نظموں کو اردو کی غیر مقفیٰ شاعری کا بلند ترین نمونہ قرار دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ جہاں تک یہ نظمیں پہنچی ہیں یا جن مقامات کو ان نظموں نے مس کیا ہے وہاں تک اردو شاعری آج تک پہنچ نہیں سکی تھی۔ پطرس مرحوم نے مجھے یہ نظمیں ریڈیو سے نشر کرتے سنا تھا اور والہانہ انداز میں اُن کی داد دی تھی۔ جگر مرحوم نے ٹھیٹھ غزل گو شاعر ہوتے ہوئے ان نظموں میں بظاہر غیر متوقع انداز میں بالکل اچانک طور پر بادی النظر میں بے تعلق باتوں اور مصرعوں کے متعلق یہ کہا تھا کہ ان نظموں کی یہی خصوصیت جانِ نظم ہے۔ علی سردار جعفری نے بھی ان نظموں کا غیر معمولی اثر لیا تھا۔ اب اسے کیا کروں کہ لوگ اس امر کے درپے ہیں کہ فراق صرف شاعرِ غزل ہے۔

مضمون کسی قدر طویل ہو گیا ہے اس لئے بہت سی مثالیں اور بہت سے نکات چھوڑ کر صرف ایک اور نظم سے چند ٹکڑے پیش کروں گا۔ یہ اقتباس اپنی نظم "جگنو" سے پیش کرتا ہوں۔

یہ مست مست گھٹا یہ بھری بھری برسات — تمام۔ حدِ نظر تک — گھلاوٹوں کا سماں
فضائے شام میں ڈورے سے پڑتے جاتے ہیں — جدھر نگاہ کریں کچھ دھواں سا اٹھتا ہے
دہک اٹھا ہے طراوت کی آنچ سے آکاش — زفرش تا فلک انگڑائیوں کا عالم ہے
یہ مد بھری ہوئی پروائیاں سنکتی ہوئی — جھنجھوڑتی ہے ہری ڈالیوں کو سرد ہوا

---

[1] گودھول۔ چراگاہوں سے پلٹتے ہوئے مویشی کی چالوں سے اڑتی ہوئی گرد۔
[2] "The winds seem to come from fields of Sleep." Wordsworth

یہ شاخسار کے جھولوں میں پینگ پڑتے ہوئے　　یہ لاکھوں پتیوں کا ناچنا یہ رقصِ نبات
یہ بے خودیٔ مسرت یہ والہانہ رقص　　یہ تال سم، یہ چھما چھم - کہ کان بجتے ہیں
ہوا کے دوش پہ کچھ اودی اودی شکلوں کی　　نشے میں چور سی پرچھائیاں تھرکتی ہوئی
افق پہ ڈوبتے دن کی جھپکتی ہیں آنکھیں　　خموش سوزِ دروں سے سلگ رہی ہے یہ شام

یہ نظم برسوں کی خاموش کاوش کا نتیجہ ہے۔ فارسی اور اردو شاعری میں مجھے "مادی ٹھوس پن" کی کمی کھٹکتی رہی ہے۔ میرے ہندو سنسکار کا یہ تقاضا رہا ہے کہ جس طرح فنِ تعمیر میں اور زندگی کے صدہا جزویات میں مادی وزن اور ٹھوس پن یا بھرپور پن کو ایک خاص اہمیت حاصل رہی ہے اور لمسیاتی احساس کو نمایاں حیثیت حاصل رہی ہے اسی طرح اردو شاعری کو بھی اس دولت سے مالا مال ہونا چاہئے۔ یعنی شاعری کو بت گری کا حریف بنا دینا چاہئے۔ یہ خصوصیت صرف ہندو کلچر کی نہیں رہی ہے بلکہ تمام آریائی تہذیب کی خصوصیت رہی ہے جس میں قدیم ایرانی تہذیب بھی شامل ہے اسی لئے تو فردوسی کے شاہنامے میں وہ ٹھوس اور بھرپور مصوری یا بت گری ہمیں اکثر مل جاتی ہے جس کا ذکر میں کر رہا ہوں۔ کہیں کہیں میر انیس بھی فردوسی کے فیضان سے مستفید ہو کر مادیت کا جادو دکھا گئے ہیں۔ یہ صفت سب سے نمایاں شکل اختیار کرتی ہے۔ مناظرِ فطرت کی مصوری میں جس سے انگریزی ادب معمور ہے۔ فطرت بڑی ٹھوس اور بھرپور چیز ہے۔ دوسری کمی فارسی اور اردو شاعری میں عموماً یہ رہی ہے کہ فطرت کی مصوری میں چابک دستی سے زیادہ کام لیا گیا ہے اور محویت یا ٹھہراؤ سے بہت کم کام لیا گیا ہے۔ ہماری نیچریہ شاعری کو مادے میں ڈوبنا نہیں آیا۔ ہمیں اپنے شعور کو فطرت کے وجود میں تحلیل کرنا نہیں آیا اس کا فیصلہ دوسروں پر ہے کہ جو اقتباسات اب تک پیش کئے گئے ہیں ان میں مادیت اور مادیت میں محویت کے عناصر پیدا کرنے میں میں کہاں تک کامیاب ہوا ہوں۔

اب میں مضمون کے خاتمے پر پہنچ گیا ہوں۔ ایک انگریزی شاعر نے بچپن کا بیان ان مصرعوں میں کیا ہے۔

"To see a world in a grain of sand A Heaven in a wild flower.
To hold divinity in the palm of your hand And eternity in an hour.

جن کے زیر اثر مندرجہ ذیل حصہ "جگنو" نامی نظم کا مرتب ہوا۔

میں کیا بتاؤں وہ کتنی حسین دنیا تھی　　جو بڑھتی عمر کے ہاتھوں نے چھین لی مجھ سے
سمجھ سکے کوئی اے کاش عہدِ طفلی کو　　جہاں کو دیکھنا مٹی کے ایک ریزے میں
بہارِ لالۂ خودرو میں دیکھنا جنت　　وہ کیف منظر کونین ایک گھروندے میں
اٹھا کے رکھ لے خدائی کو جو ہتھیلی پہ　　کرے دوام کو جو قید ایک لمحے میں
خدا بھی سجدے میں جھک جائے سامنے جس کے　　شنا۔ ! وہ قادرِ مطلق ہے ایک ننھی سی جان

میں اپنی نظم "تلاشِ حیات" کے آغاز میں جس بحر اور لب و لہجہ اور جن صوتیات کو کام میں لایا ہوں وہ سراسر انگریزی شاعری کی دین ہیں۔ وہی ٹھہراؤ، وہی سنجیدگی اور وہی سوچتی ہوئی آہستہ آہستہ بڑھنے والی آواز جو لبسا اوقات انگریزی شاعری میں ہمیں مل جاتی ہے۔ البتہ آگے چل کر یہ ٹھہراؤ ایک چڑھتے سر وں کا گانا یا صعود (crescendo) کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ میری نظم "دھرتی کی کروٹ" میں وہی خیالات و تصویریں پیش کی گئی ہیں جو انگریزی ادب سے ہی حاصل ہو سکتی تھیں اور جنہیں والہانہ اور وجدانی اندازِ بیان دیکر زندۂ جاوید بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ "ہنڈولا" بھی میری وہ نظم ہے جو صرف فارسی یا اردو جاننے والا بڑے سے بڑا شاعر نہیں لکھ سکتا تھا اور جس کے اہم ترین حصے پر انگریزی شاعر ورڈزورتھ کے اثرات فوراً پہچان لئے جائیں گے۔ آخر میں "داستانِ آدم" نامی اپنی نظم کا ذکر کروں گا جس میں آغازِ آفرینش سے آج تک کی تہذیب و تمدن کے مناظر، کوائف و مسائل ایک ڈرامائی انداز میں پیش کئے گئے ہیں۔

تاریخ اٹلی کا ایک انتہائی حیرتناک واقعہ

نیاز فتحپوری

دُنیا میں رسوم و عوائد اور اتفاقات و حوادث کے عجیب و غریب واقعات سُننے میں آتے ہیں، مثلاً یہ کہ اسپین کا ایک متمول تاجر آئرلینڈ کی ایک حسین دوشیزہ سے شادی کرنا چاہتا ہے، اور جب وہ جہاز پر سوار ہوکر اسپین جانا چاہتی ہے تو بحری قزاق اسے گرفتار کرکے مراکش لے جاتے ہیں اور وہاں کا فرمانروا سلطان محمد اسے دیکھ کر فریفتہ ہوجاتا ہے اور وہ کامل ۳۰ سال تک مراکش پر حکومت کرتی ہے۔ یا یہ کہ آئرستان کا ایک شخص آرتھر بے ہاتھ پاؤں کا پیدا ہوتا ہے لیکن محض اپنے عزم و ارادہ سے ان فطری نقائص کا مقابلہ کرکے ایک بڑا آدمی بن جاتا ہے اور چودہ سال تک برطانوی پارلیمنٹ کا ممبر رہتا ہے۔ یا یہ کہ ایک ہندو سادھو اپنا ہاتھ بلند کرکے بارہ سال تک اسے نیچے نہیں لاتا اور وہ خشک ہوکر رہ جاتا ہے یہاں تک کہ چڑیاں اس پر گھونسلا بنانے لگتی ہیں۔ لیکن وہ خاص واقعہ جس کا ذکر میں اس وقت کرنا چاہتا ہوں اتنا عجیب و غریب ہے کہ عقل انسانی اس کے باور کرنے سے عاجز ہے۔

بروایت اپنی، زیادہ زمانہ نہیں گزرا اب سے صرف ۶۰ سال قبل کی بات ہے کہ اٹلی کا فرمانروا امبرٹو اول ۲۸ جولائی ۱۹۰۰ء کو قصبہ مونزا کے ایک ہوٹل میں داخل ہوتا ہے اور کھانا طلب کرتا ہے۔ ایک فوجی جنرل بھی اس کے ساتھ ہے۔ دورانِ طعام میں اس کی نگاہ دفعتاً ہوٹل کے مالک پر پڑتی ہے اور صورت و شکل، وضع و قطع میں وہ اسے بالکل اپنا مماثل پاکر حیران رہ جاتا ہے، کچھ دیر سوچنے کے بعد وہ جنرل سے کہتا ہے کہ "میں نے اس شخص کو پہلے بھی کہیں دیکھا ہے، لیکن یاد نہیں آتا کہ کہاں اور کب۔ اسے بلاؤ میں اس سے باتیں کرنا چاہتا ہوں۔"

بادشاہ:۔ "میں نے اس سے پہلے تم کو کہیں دیکھا ہے۔ کیا تم بتا سکتے ہو کہاں؟"

—— "(مسکرا کر) آپ نے مجھے اپنے ہی آئینہ میں دیکھا ہوگا، کیونکہ میرے بابت مشہور ہے کہ میں بالکل آپ کا ہم شکل ہوں۔"

بادشاہ:۔ "یقیناً تم میرے ہم شکل ہو اور تمہاری وضع و قطع بھی بالکل وہی ہے جو میری۔ لیکن یہ بتاؤ کہ تمہارا نام کیا ہے؟"

—— "حضور مجھے امبرٹو کہتے ہیں۔"

بادشاہ:۔ (حیرت سے) "امبرٹو!۔ یعنی تمہارا نام بھی وہی ہے جو میرا ہے؟ تم کہاں پیدا ہوئے تھے؟"

—— "تارینو میں۔"

بادشاہ:۔ کیا کہا؟۔ تارینو!۔ یہیں تو میں بھی پیدا ہوا تھا۔ کیا تمہاری شادی ہوچکی ہے؟"

"جی ہاں ۲۲ اپریل [illegible] کو میری شادی ہوئی اور میری بیوی کا نام مارگریٹا ہے۔"

بادشاہ یہ سُن کر حیران رہ گیا کیونکہ اس کی شادی بھی اسی تاریخ میں ہوئی تھی اور اس کی بیوی کا نام بھی مارگریٹا تھا۔ پوچھنے لگا: "تمہارا

کوئی اولاد بھی ہے ؟۔ اس نے کہا " ہاں ایک لڑکا ہے جس کا نام میں نے دلاور رکھا تھا "

یہ سُن کر بادشاہ کی حیرت کی انتہا نہ رہی، کیونکہ اس کے ولی عہد کا نام بھی یہی تھا، پوچھا " یہ کاروبار تم نے کب شروع کیا " اس نے کہا " وہ شہزادہ کو " اور یہی تاریخ بادشاہ کی تخت نشینی کی بھی تھی۔

بادشاہ نے پوچھا " کیا میں تم کو اس سے پہلے کبھی دیکھ چکا ہوں ؟ "

— " مجھے دو بار آپ سے ملنے کا اتفاق ہوا ہے، ایک بار جب میں معمولی سپاہی تھا اور دوسری بار جب میں سارجنٹ ہو گیا تھا۔ آپ اس وقت کرنل تھے اور فوج کے کمانڈر "

بادشاہ یہ سب سُن رہا تھا اور حیران تھا۔ کچھ دیر کی خاموشی کے بعد ہوٹل کے مالک نے عرض کیا کہ " اب میں رخصت چاہتا ہوں اور متوقع ہوں کہ حضور آئندہ بھی جب کبھی یہاں تشریف لائیں گے تو اس خادم کو فراموش نہ کریں گے " وہ یہ کہہ کر جانا ہی چاہتا تھا کہ بادشاہ نے پوچھا۔ " تمہیں ورزشی کھیلوں سے بھی دلچسپی ہے یا نہیں۔ تم کو معلوم ہوگا کہ میں اسی تقریب کے سلسلے میں یہاں آیا ہوں اور مجھے خوشی ہوگی اگر کل کھیل کے میدان میں تم مجھ سے مل سکو "

— " میں ضرور حاضر ہوں گا "

اس کے جانے کے بعد بادشاہ نے اپنے جنرل سے کہا کہ " تم نے دیکھا کہ یہ شخص مجھ سے کتنا مماثل ہے۔ میں اس کو ولی عہد کا اتالیق بنانا چاہتا ہوں۔ کل جب یہ کھیل کے میدان میں آئے تو یاد کر کے اسے میرے پاس لاؤ، مجھے اس سے بڑی محبت ہو گئی ہے۔

ورزشی کرتب جاری ہیں۔ سارا مجمع ان کے دیکھنے میں محو ہے کہ بادشاہ کو پچھلے دن کے سارے واقعات پھر یاد آجاتے ہیں اور اس کی نگاہیں اپنے ہمزاد کو ڈھونڈھنے لگتی ہیں۔ لیکن جب وہ کہیں نظر نہیں آیا تو بادشاہ جنرل سے دریافت کرتا ہے کہ " میرا دوست کہاں ہے۔ وہ اب تک کیوں نہیں آیا۔ اس نے تو مجھ سے حتمی وعدہ کیا تھا کہ وہ یہاں آئے گا، اور مجھ سے ملے گا "

جنرل نے نہایت تاسف آمیز لہجہ میں کہا کہ " بیشک وہ یہاں نہیں آیا اور نہ آسکے گا، کیونکہ آج ہی صبح وہ بندوق کے ایک حادثہ سے ہلاک ہو گیا ہے اور لوگوں کا خیال ہے کہ کسی نے گولی سے اسے ہلاک کر دیا "

یہ سُن کر بادشاہ پر سکتہ طاری ہو گیا اور ہنوز اس کی حیرانی دور نہ ہوئی تھی کہ دفعتاً بندوق کے دو فیر ہوئے، اور دونوں گولیاں بادشاہ کے سینے میں پیوست ہو گئیں۔ !

سودا کے قصائد و ہجویات

(عبدالجلیل نخفی جلالپوری)

اردو قصیدہ کی تاریخ میں سب سے پہلے جس شاعر کے یہاں قصیدہ کی باضابطہ طور پر ابتدا نظر آتی ہے وہ ولی دکنی ہے۔ تاریخ قصائد اردو" کے مصنف سید جلال الدین احمد جعفری کے بیان کے مطابق " ولی نے صرف پانچ قصیدے کہے ہیں۔ اور وہ بھی سب کے سب حمد و نعت یا منقبت و موعظت کے مضامین سے لبریز ہیں اور ان قصیدوں کی حیثیت ہر لحاظ سے بالکل ابتدائی ہے۔ تاہم اردو میں اس صنفِ سخن کی ابتدا کا سہرا ولی کے سر ہے۔ اس کی تقلید شعرائے عہد ما بعد نے بھی کی لیکن سودا نے اسے انتہائے کمال تک پہنچا دیا۔

قصیدہ کی خاص زبان ہوتی ہے اور تراکیب کی چستی الفاظ کی شوکت، استعارے اور تشبیہات کی ندرت، اسلوب کا طمطراق اس زبان کی جان ہیں۔ اور سودا کے قصائد ان تمام خصوصیات کے حامل ہیں۔ انھوں نے اردو قصیدہ کو دوام بخشا۔ اس کے مضامین میں وسعت پیدا کی اور فنی لحاظ سے اسے چار چاند لگائے۔ ان کے کلام کی شیرینی، ان کے طرز بیان کی رنگینی۔ بندشوں کی چستی اور الفاظ کی نشست، خیالات کی بلندی، استعاروں اور تشبیہوں کی ندرت وخصوصیات ہیں سودا کی قصیدہ نگاری کی جس کا اعتراف سب نے کیا ہے۔

اردو قصیدہ میں سودا کی عظمت کے بارے میں بہت لکھا جا چکا ہے چند اقتباسات ملاحظہ کیجئے:-

۱۔ طبقات الشعراء

"اگر ان کے قصائد عرفی اور خاقانی سے سبقت لے گئے ہیں تو ان کی غزلیں ابو طالب، کلیم، اور سلیم کو پیچھے چھوڑ گئی ہیں۔"

۲۔ مصحفی

"ان کی غزلیں آبدار اور قصیدے سحر کار ہیں۔"

۳۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ

"فقیر کے خیال میں ان کی غزلیں قصیدے سے بہتر ہیں اور قصیدے غزل سے بہتر ہیں"

۴۔ مرزا قتیل

"سودا کا مرتبہ قصائد میں ظہوری کے برابر ہے۔ سوائے اس کے کہ دونوں کا طرز الگ الگ ہے اور کوئی فرق نہیں۔"

۵۔ آزاد

مرزا قتیل جو جا بجا کہیں مجھے کمال نے ظہوری کی غزلیں اور تھوڑے بہت قصیدے پڑھے ہیں دونوں استعاروں اور تشبیہوں

کے پھندوں سے اُلجھا ہوا ریشم معلوم ہوتے ہیں۔ مرزا کی مشابہت تو انوری سے ہے جو قصائد اور ہجو نیز محاورے اور زبان دونوں کے بادشاہ ہیں۔

سودا نے ہر رنگ کے قصیدے لکھے اور ہر رنگ میں اپنی استادی کا کمال دکھایا۔ لیکن ان کے زمانے میں جس نوع کی مانگ تھی وہ شہر آشوب اور ہجویہ قصیدہ تھا۔

سودا کی عظمت و شہرت کا سبب ان کے مدحیہ قصیدے نہیں۔ انھوں نے مدحیہ قصیدے زیادہ نہیں لکھے۔ اور جو لکھے بھی ہیں ان کا رنگ ہجویہ قصیدوں اور شہر آشوب کے مقابلہ میں پھیکا ہے کیونکہ مغلیہ سلطنت اور بالخصوص نوابان اودھ کے ادبار کے بعد قصیدہ گوئی کا کوئی محرک باقی نہ رہا تھا، مدح بھی کرتے تو کس کی کرتے۔

یہ وہ زمانہ تھا جب ذوقؔ نے چار روپیہ ماہوار کی نوکری اختیار کی جو بہزار خرابی آخر عمر میں سو روپیہ ماہوار تک پہنچی۔ خود سوداؔ کی بھی معاشی حالت ایسی تھی۔ انھوں نے دہلی کو خیرباد کہہ کر پہلے فرخ آباد میں کچھ عرصہ کے لئے مہربان خاں رند کے دامن میں پناہ لی اور پھر فیض آباد میں آصف الدولہ کے سایۂ عاطفت میں۔ لیکن بے اطمینانی نے کہیں ساتھ نہ چھوڑا۔ اسی لئے ان کے مدحیہ قصائد کا بھی ایک خاص رنگ ہے جس میں ممدوح کی مدح سے زیادہ فضائل حقیقی کو سامنے رکھا گیا ہے اور گریز بھی خاص انداز رکھتی ہے۔

مثلاً آصف جاہ کی تعریف میں جو قصیدہ سوداؔ نے لکھا ہے اس میں خوشی ایک نازنین کا روپ دھار کر شاعر کو ترغیب عیش و نشاط دلاتی ہے۔ جب سوداؔ اس ترغیب کی وجہ پوچھتا ہے تو وہ بیان کرتی ہے کہ آصف جاہ کی سالگرہ ہے اس قصیدہ کی تشبیب میں خوشی، جس ہوش ربا نازنیں رقاصہ کا روپ دھارتی ہے۔ وہ بے تکلف موسیقی کی اصطلاحوں میں باتیں کرتی ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ سوداؔ محض خوشی کی تصویر نہیں کھینچ رہا ہے بلکہ خوشی کے اس خاص تصوّر کی تصویر کھینچ رہا ہے جو اودھ کے رہنے والوں کو مرغوب ہے۔

یہی حال سودا کی تشبیب کا ہے۔ تشبیب میں چونکہ جذبہ کم و بیش سرے سے مفقود ہوتا ہے اس لئے اس کی جگہ ذہانت اور اپج لیتی ہے جسے طباعی کہتے ہیں۔ اور ذیل کے چند مطلعوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ سودا کس قدر طباع تھا۔

بسانِ دانۂ روئیدہ ایک بار گرہ　　کھلے جو کام سے میری پڑے ہزار گرہ

اُٹھ گیا بہمن و دے کا چمنستاں سے عمل　　تیغ اُردی نے ملکِ خزاں مستاصل

میں نے دُرِ سخن کو دیا سنگ رنگ ڈھنگ　　تھا ورنہ اس رقم میں کب اس رنگ رنگ ڈھنگ

تاہم جیسا کہ گزشتہ سطور میں کہا جاچکا ہے سوداؔ کی ابدی عظمت اور دائمی شہرت کا سبب ان کے مدحیہ قصیدے نہیں بلکہ ان کے ہجویہ قصیدے اور شہر آشوب ہیں۔ سوداؔ کے ان قصیدوں میں موضوع اور فن آپس میں اس طرح رچ بس گئے ہیں کہ دونوں میں کسی قسم کا خطِ متارکہ کھینچنا دشوار ہے۔ سودا ان قصیدوں میں اس قدر جذباتی نظر آتے ہیں کہ فنی قدروں کو نظر انداز کردیں اور نہ مجرد فن کو اپنے اوپر اس قدر مسلط کرتے ہیں کہ موضوع کی اہمیت کو بالکل ہی فراموش کر جائیں۔

اُن کے قصیدوں میں سراسر آمد ہے۔ ہر طرف سے جذبات کے بادل امنڈتے ہوئے نظر آتے ہیں اور اگر جذبات کی شدت کی وجہ سے کہیں

سودا کا دامن چھوٹتا ہو نظر آتا ہے تو ان کا فنی فکر و شعور اس کی تلافی کر دیتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ قافیہ اور ردیف کی جکڑ بندیاں خواہ غزل میں ہو یا قصیدہ میں مضمون کے تسلسل میں حارج ہوتی ہیں۔ غزل میں تو خیر اتنی مشکل پیش نہیں آتی۔ کیونکہ اس میں تسلسل ضروری نہیں۔ مگر قصیدہ میں یہ دشواری ہر جگہ پیش آتی ہے۔ مختلف مضامین و ایک لہرے اور منطقی ربط و تسلسل کے ساتھ بیان کرنا کوئی آسان بات نہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ قافیہ و ردیف کی پابندی کے پیش نظر ایک باکمال شاعر اپنے بلند ترین مضمون کو بھی داغدار کر دیتا ہے۔ لیکن سودا کے ہجویہ قصیدوں میں آپ کو اس قسم کا جھول کہیں نظر نہ آئے گا۔

کولرج کے الفاظ میں اگر شاعری نام ہے "بہترین الفاظ کے استعمال کا بہترین انداز میں" تو یہ بہترین الفاظ اپنے بہترین انداز میں سودا کے ان ہجویہ قصیدوں میں نظر آتے ہیں۔ اگر بقول علامہ شبلی تخیل اور محاکات شعر کی جان ہیں تو ان دونوں عناصر کو آپ سودا کے قصائد میں تلاش کریں۔ اگر حالی کے کہنے کے مطابق مطالعہ کائنات اور مرقع نگاری شاعری کے ناگزیر محاسن ہیں تو ان محاسن کی جستجو آپ سودا کے قصیدوں میں کریں۔ اگر شعر کی خوبی عبارت ہے سادگی سے، جوش سے اور اصلیت سے تو یہ تینوں خوبیاں آپ کو سودا کے ہجویہ قصائد میں ملیں گی

سودا کے شہر آشوب قصائد کو زمانے کے سیاسی حالات نے جنم دیا۔ ایک طرف مرہٹوں کی یلغار اور دوسری طرف درانی حملے اور نادری لوٹ مار۔ ان سب نے مل کر دہلی کی عروس البلاد کا سہاگ لوٹ لیا تھا۔

اگر اسی پس منظر کو سامنے رکھ کر اکثر شعرا نے شہر آشوب لکھے۔ لیکن سودا کے شہر آشوب کو ان سب پر فوقیت حاصل ہے۔ شہر آشوب کے متعلق سید عابد علی عابد لکھتے ہیں کہ "شہر آشوب کا کمال یہ ہے کہ کسی قوم، کسی عہد یا کسی خاص معاشرتی طبقے کی زوال پذیری کا بیان اس تفصیل سے کیا جائے کہ آنکھوں کے سامنے پورا نقشہ آ جائے ایسی تخلیقات میں سخن سرا کا ذوق سلیم سب سے مؤثر عامل ہوتا ہے کہ اس کے ذریعے وہ طے کر سکتا ہے کہ بے شمار جزئیات جو اس کے سامنے بکھری ہوئی پڑی ہیں ان میں سے کس کس کا انتخاب کرے کہ ایک مکمل تصویر وجود میں آ جائے"۔۔۔۔ بالفاظ دیگر شہر آشوب میں شاعر ان باتوں کا ذکر کرتا ہے جو Typical ہیں یعنی خاص اس زمانے کی یا معاشرت کی تخلیق یا اس سے مربوط ہیں[۵]

اب ہم اس بیان کی روشنی میں سودا کے مخمس شہر آشوب کا تفصیلی جائزہ لیتے ہیں۔ اس مخمس میں سودا کا ہمزاد انھیں نوکری کی تلاش کی دعوت دیتا ہے۔

کہا میں آج جو سودا سے "کیوں تو ڈانواں ڈول - پھرے ہے، جا کہیں نوکر ہو، لے کے گھوڑا مول۔"

تو اس وقت سودا کی دردمندی کے بادل امنڈ آتے ہیں۔ اور وہ حد درجہ مایوس لہجے میں یہ جواب دیتا ہے کہ "نوکری کہاں جا کر ڈھونڈوں، سپاہی تو امیر لوگ رکھتے تھے لیکن اب ان کی آمدنی کا سلسلہ بالکل ختم ہو گیا ہے۔ ملک کو مدتوں سے سرکشوں نے قبضہ میں لے رکھا ہے اور ایک شخص جس کے پاس پہلے بائیس صوبے ہوا کرتے تھے اب اس کے پاس کچھ بھی نہیں رہا۔ اور جب یہ حالات ہوں تو یہ لوگ کیسے نوکر رکھ سکیں گے"۔ غرضیکہ اس طرح وہ مسلسل کئی بندوں میں شہر کے امیروں کی تباہی، خانہ بربادی اور بے کسی کا نقشہ کھینچتا چلا جاتا ہے اور پھر شہر کی ویرانی پر کئی بندوں میں آنسو بہاتا ہے۔ اسے ہر طرف کھنڈر ہی کھنڈر نظر آتے ہیں۔ نجیب زادیاں اپنے برقعے سروں پر رکھے اپنی عصمت لٹا رہی ہیں اور جب یہ تمام داستان الم سودا بیان کر چکتے ہیں تو آخر میں کہتے ہیں ؎

۵ ص ۱۹۹ اصول انتقاد ادبیات۔

غرض میں کیا کہوں اب یارو دیکھ کر یہ قہر　　　کہ در مرتبہ خاطر میں گزرے ہے یہ لہر
جو تنک بھی امن دل اپنے کو یوں پہ بے گردش ہر　　　تو بیٹھ کر کہیں نہ روئیے کہ مردم شہر
گھروں سے پانی کو باہر کریں جھکول جھکول

اس کے ساتھ اگر آپ سودا کے باقی دو شہر آشوب بھی ملا کر پڑھیں تو دہلی کی تباہی و بربادی، سودا کے وقت کی اقتصادی بدحالی اور مغلیہ سلطنت کے زوال کی پوری تصویر سامنے آجائے گی۔ اس بنا پر سودا کے متعلق ایک انگریز نقاد کا قول ہے کہ جس طرح روم تاریخی کے زوال کی تصویروں کے واسطے ہم جو دانیال جیسے مرقع نگاروں کی صفحہ گردانی کرتے ہیں اسی طرح ہم اگر زوال دولت مغلیہ کی سچی تصویریں دیکھنا چاہیں تو ہم کو چاہیئے کہ سودا کی ان پر آشوب نظموں کا مطالعہ کریں جن میں انھوں نے مرہٹہ سواروں کی یلغار قلعہ دہلی کی دیواروں کے نیچے قتل و غارت گری کا سچا فوٹو اتارا ہے یا جس میں زمانہ کی پر آشوب حالت اور امرائے دہلی کی تباہی و بربادی اور کسمپرسی کا بیان نہایت پر زور اور دردناک طریقے سے کیا ہے۔"

ان کی دوسری نظموں "تضحیک روزگار" اور "قصیدہ شہر آشوب" کا مضمون بھی بہ ادنیٰ تغیر وہی ہے جو مخمس شہر آشوب کا ہے۔ اس وقت کے معاشرہ کو بدلنا سودا کے بس میں نہ تھا۔ لیکن اس وقت صحیح ذہنیت کا خاکہ پیش کرنا ضرور ان کے اختیار میں تھا جسے انھوں نے پورا کیا۔

ہجویات اور سودا کا فن

شہر آشوب کے بعد سودا کا دوسرا مخصوص میدان ہجویہ قصائد ہیں۔ شہر آشوب کی طرح ہجویہ قصائد کو بھی سودا کے زمانے کے خاص حالات نے پیدا کیا۔ سودا کے زمانے میں جو بیشمار تمدنی اور مجلسی ناہمواریاں پیدا ہو چکی تھیں اور مختلف افراد مختلف قسم کی اخلاقی کمزوریوں کے شکار ہو چکے تھے ان سب سے سودا کا متاثر ہونا ضروری تھا۔ چنانچہ اس تاثر نے جو ردّ عمل اختیار کیا وہ ہجویہ قصائد کی صورت میں رونما ہوا۔ اور ان تمام کمزوریوں کو خواہ وہ مجموعی طور پر تمام معاشرہ میں پائی جاتی تھیں یا مختلف افراد میں شخصی طور پر موجود تھیں۔ ان سب کو اپنے طنز و تعریض کے نشتروں کا ہدف بنایا۔

اس حقیقت کے پیش نظر جب ہم سودا کی ہجویات کا جائزہ لیتے ہیں تو اس کی دو قسمیں نظر آتی ہیں۔ پہلی قسم تو ان ہجویات کی ہے جن میں محض اجتماعی کمزوریوں پر تنقید کی گئی ہے۔ مثلاً ہجو شیدی فولاد خاں کوتوال جہاں آباد" دوسری قسم ان ہجویات کی ہے جن میں مخصوص افراد کو طنز کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ ایسی ہجویات کی مثالیں یہ ہیں۔ مثلاً "شیخ متعصب" امیر دولت مند بخیل، طفل لکڑی باز، مرزا رفیقو، شیخے کشمیری وغیرہ وغیرہ۔ لیکن صاحب قلم حضرات کا ایک گروہ ایسا ہے جو سودا کی مؤخر الذکر ہجویات کو اعتراض کی نظر سے دیکھتا ہے۔ ان حضرات میں مولانا آزاد، سید عبدالحی اور مولوی عبدالسلام سے لے کر مولانا آسی اور شیخ چاند سبھی لوگ شامل ہیں" قریب قریب ان سب نے سودا کی ان ہجویات کو بے شرمی کا مجموعہ کہا ہے۔ مگر ہجویات سے پردہ داری اور شرم و حیا کی امید فضول ہے۔ اگر ہجو کہنی ہے اور اس کے بغیر چارہ نہیں تو اس کا مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ حریف کی مٹی خراب کی جائے اس سلسلے میں طنز، فقرے، پھبتی، آوازے حتیٰ کہ فحش کلمات سے بھی کام لینا پڑے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ ہجو دو دھاری تلوار ہے۔ کند ہوئی یا وار اوچھا پڑا تو حریف بچ جائے گا اور ہجو گو خود زد میں آجائے گا۔ اس لئے ہجو کا تقاضا یہی ہے کہ جب زبان کھولی جائے تو پھر رعایت بخشی کیسی، جو کہہ دو ٹھیک ہے ...... مقصد ایسا حل ہونا چاہیئے کہ حریف منہ دکھانے کے قابل نہ رہے[1]

---

[1] مختار صدیقی کا مقالہ ۔ سودا اعیان کی شاعری

مختار صدیقی کے اس بیان کے پیش نظر ہم مزید یہ بھی کہیں گے کہ موضوع یا فن کے لحاظ سے آج ہماری نظر میں آنکی ولی اہمیت ہو یا نہ ہو لیکن سودا نے اس قسم کی ہجویات لکھ کر اس وقت کے معاشرہ کے عام رجحانات و میلانات کو کسی نہ کسی طرح حاضر و درکر دیا ہے - جب معاشرہ ناقابل علاج حد تک بگڑ جاتا ہے تو افراد ایک دوسرے کو برا بھلا کہنے اور ایک دوسرے پر کیچڑ اچھالنے کو اپنا بہترین مشغلہ سمجھنے لگتے ہیں - لہٰذا یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ سودا نے اپنی ان طنزیہ اور ہجویہ نظموں میں اپنے عہد کی ایسے ساتھ وہی کچھ کیا جو کچھ سرشار نے اپنے کرداروں کے ساتھ فسانہ آزاد میں کیا - ہمیں اس بے لحاظی اور بے شرمی کے بے لفظ مجموعہ کو بھی سر آنکھوں پر رکھنا چاہیئے - اس بنا پر نہیں کہ یہ کوئی بلند اخلاقی نمونہ ہیں بلکہ اس لئے کہ اگر آج ہم تک یہ بے لفظ مجموعے نہ پہنچے تو ہمیں اس وقت کے بعض اشخاص کی انفرادی اخلاقی کمزوریوں کا کیسے اندازہ ہوتا - ان کے بغیر ہمیں کیسے پتہ چلتا کہ سودا کے زمانے کا معاشرہ اتنا گر چکا تھا - تاہم سودا نے یہ نظمیں لکھ کر کوئی تعمیری کارنامہ انجام نہیں دیا بلکہ بعض اکابر صحابہ کی ہجو کر کے انھوں نے خود اپنے مذہب تشیع کو بھی بدنام کیا -

اب ہم ان نظموں کو لیتے ہیں جن کی نمائندہ نظم " ہجو شیدی فولاد خاں کوتوال جہاں آباد " ہے - یہ نظم خاصی طویل ہے - اس نظم کا خلاصہ یہ ہے کہ فولاد خاں بظاہر تو جہاں آباد کا کوتوال ہے اور اس بناء پر ہر قسم کی بدنظمی کو روکنے کا ذمہ دار ہے - لیکن حقیقت یہ ہے کہ تمام چور، ڈاکو اور قاتل اس کے ہر معاملہ میں رازدار ہیں، وہ ان کے ہاتھوں میں محض کٹھ پتلی بنا ہوا ہے -

سودا کی یہ نظم دراصل تنقید ہے اس وقت کے اکابر کے اخلاقی زوال پر جس میں سودا نے تمام جزئیات کو اس قدر تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے کہ اس میں مزید اضافہ کرنا مشکل ہے -

لکھنؤ مرحوم

نیاز فتحپوری

ترے خیال سے روح اہتزاز کرتی ہے
یہ جلوہ ریزی باد و بہ پر فشانی شمع

لکھنؤ یوں تو ایک وسیع شہر ہے میلوں لمبا چوڑا، لیکن اصلی و حقیقی لکھنؤ نام تھا صرف اس تین چار فرلانگ کی "تنگ و تاریک" سڑک کا جو اکبری دروازہ سے شروع ہوکر گول دروازہ پر ختم ہوجاتی ہے اور چوک کے نام سے مشہور ہے ــــ لیکن اس سے مراد موجودہ چوک نہیں بلکہ وہ جسے میں نے ۶۵ سال پہلے دیکھا تھا اور جس کی جھلک کسی نہ کسی حد تک اس وقت بھی پائی جاتی تھی جب میں تیسری بار ۲۷ء میں مستقل قیام کے ارادہ سے یہاں آیا ــ ۴۷ء کے بعد تو خیر چوک کیا سارا لکھنؤ ہی ختم ہوگیا اور وہاں کی وضعداریاں اور طرحداریاں سب خواب و خیال ہوگئیں ــــ بلکہ سچ پوچھئے تو اصلی لکھنؤ یعنی عہد شاہی کا لکھنؤ تو وہ تھا جسے رجب علی بیگ سرور نے دیکھا تھا لیکن اب سے تقریباً پون صدی پہلے جب میں اول اول یہاں آیا تو اس وقت بھی "دیوار گلستاں پہ کچھ کچھ دھوپ باقی تھی" اور اب کیا عرض کروں کہ یہ جاتی ہوئی دھوپ بھی کیا چیز تھی!

چوک کی یہ سڑک دراصل شہر رگ تھی لکھنؤ کی جس میں خون کی جگہ ــــ "شاہد و شمع و شراب و شکر و نائے و سرود" ــــ جاری و ساری تھے ــــ ساری دنیا میں آفتاب جب چاہے طلوع ہو۔ لیکن یہاں وہ طلوع ہوتا تھا شام ہی کو اور جب صبح ہوتے ہوتے وہ غروب ہوتا تھا تو خدا جانے حسن و محبت کی کتنی داستانیں اپنے ساتھ لے جاتا تھا۔

جھٹ پٹا ہوتے ہی وہ "پردگیان حریم ناز" کا اہتمام دلربائی ــــ وہ "حوریان بزم سوز و ساز" کی جلوہ فرمائی ــــ وہ فردوس گوش نغمہائے جاں گداز ــــ وہ جنت نگاہ عشوہ ہائے دلنواز ــــ وہ فضائے مشکبو ــــ وہ صدائے ہائے و ہو ــــ گویا ایک سیلاب تھا رنگ و نور کا ایک تلاطم تھا نشاط و سرور کا یا بقول غالب ؎ عرش سے تا فرش اک طوفان تھا موج رنگ کا۔

خیر یہ باتیں تو وہ ہیں کہ ؎

آسودہ شبے باید و خوش مہتابے　　تا با تو حکایت کنم از ہر بابے

ــــ اب نہ آپ کو فرصت سننے کی، نہ مجھ میں تاب سنانے کی ــ مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ یہ تھا وہ لکھنؤ اور یہ تھی اس کی فضا جس میں گویا میرے شباب کا پہلا چاند طلوع ہوا اور جس کی خنک تابناکیوں سے، معلوم نہیں میری زندگی کے کتنے تاریک گوشے روشن ہوئے۔

میری حیات کے تین طویل وقفے یہیں بسر ہوئے، ایک آغاز عہد شعور کا، دوسرا عنفوان شباب کا اور تیسرا پختگی عمر کا ــــ سو پہلے دور کو تو چھوڑیئے کہ ان کی داستان بڑی طویل ہے۔ چند باتیں آخری عہد کی سن لیجئے، خواہ وہ مفوات ہی کیوں نہ ہوں۔

چوک تو خیر اب بھی وہیں تھا جہاں پہلے پایا جاتا تھا، لیکن اس کے ذرّہ ذرّہ سے اُبل پڑنے والا کیف و سرور بہت ماند پڑ گیا تھا اور چودھرائن کا گھر اُجڑنے کے بعد جو ایک بڑا ادارہ تھا لکھنوی تہذیب و ثقافت کا، ایک اہم مرکز تھا مجالس شعر و سخن کا، کم از کم میری دلچسپیوں کا سوال تو باقی ہی نہ رہا تھا۔ تاہم دیرینہ صحبتوں کی یاد میں شام کو "خواجہ عبدالرؤف عشرت" کی دوکان پر کچھ دیر بیٹھنا ضروری تھا، کیونکہ ان کی دوکان چودھرائن کے مکان کے بالکل سامنے ہی واقع تھی (جہاں اب حنا بلڈنگ بن گئی ہے) اور ہمیشہ ارباب ذوق کی نشست گاہ رہ چکی ہے ——— ایک بوسیدہ دری کا فرش، سامنے سڑک کے کنارے ایک ٹوٹی بنچ، دو تین شکستہ الماریاں اور زمین پر کتابوں کا ڈھیر ——— یہ تھی وہ دوکان جہاں خواجہ صاحب ۴ بجے شام سے رات کے گیارہ بجے تک دوزانو بیٹھے رہتے اور لوگ آتے جاتے رہتے تھے ——— یہی دوکان مولانا شرر کا اڈا تھا، اسی جگہ مولانا شبلی نعمانی بھی آکر دم لیتے تھے اور یہی وہ جگہ تھی جہاں سے حضرت ریاض خیرآبادی مرحوم ایک بار تفنناً فقیروں کے بھیس میں بھیک مانگنے باہر نکلے اور جب وہ چوک کا چکر لگا کر لوٹے تو اپنی جھولی کی دولت سے، سارے احباب کی دعوت کر دی۔

اس دوکان کی کشش کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ وہ ناف چوک میں واقع تھی اور چودھرائن کا مکان سامنے ہونے کی وجہ سے "غنائے خانۂ ہمسایہ" سے لطف اندوز ہونے کا بھی موقع لوگوں کو مل جاتا تھا جس سے شرر و شبلی بھی مستثنیٰ نہ تھے۔

ایک شام جب حسب معمول چوک آنے کے لئے باہر نکلا تو طبیعت بہت افسردہ تھی، لیکن جانا ضرور تھا ——— امین آباد کے چوراہہ پر یکہ لیا اور جب نخاس پہونچ کر آگے بڑھا تو اکبری دروازہ کے نکڑ پر دفعتاً ایک میر صاحب نظر آئے۔ قدیم لکھنوی وضع کے مگر شکستہ حال اور ضرورت سے زیادہ نڈھال سا ایک پتلی سی چھڑی پر ٹوپی کے کڑھے ہوئے پلے لٹکائے ہوئے فروخت کر رہے تھے۔ انہیں دیکھ کر میں رک گیا۔ اور کچھ دیر تک خاموش ان کو دیکھتا رہا۔ اس کے بعد ان کی باتیں سُننے کے لئے ایک پلّہ ہاتھ میں لیا اور اس کی قیمت پوچھی ——— تیپچی اور مُرّی کے کام کا اچھا نمونہ تھا ——— پہلے تو انہوں نے اس کی تمام ترخوبیوں پر ایک طویل تقریر کی، پھر فرمایا "آپ نے پاروالے محمد علی خاں کا نام تو سنا ہی ہوگا۔ جن کے کاڑھے ہوئے رومال پر ملکہ وکٹوریہ نے تمغہ دیا تھا ——— یہ پلّہ انہیں کی نواسی نے کاڑھا ہے اور میں نے بڑی دشواری سے حاصل کیا ہے۔ مگر واللہ میں تو آپ کی دیدہ دری کا قائل ہو گیا، سبحان اللہ کیا پہچان ہے۔ کیا نگاہ ہے۔ آپ کو پسند ہو تو لے لیجئے۔ قیمت کی فکر نہ کیجئے، تحفۃً حاضر ہے۔ میں نے شکریہ ادا کیا اور پوچھا کہ "حضرت یہ تو بتانا ہی پڑے گا کہ اس کا ہدیہ کیا ہے"؟ فرمایا "یہ ہے تو بہت قیمتی، لیکن شام ہو گئی ہے اور منجھو صاحب کی سوز خوانی میں میری شرکت ضروری ہے، اس لئے آپ دس روپے دیدیجئے، آپ کو قدردان سمجھ کر میں نے قیمت بہت کم کر دی ہے، ورنہ نواب باقر علی خاں کے داماد نے کل اس کے بیس روپے لگائے تھے لیکن میں نے انکار کر دیا۔"

یہ سُن کر میں دل ہی دل میں ہنسا کیونکہ میری نگاہ میں اس کی قیمت کسی طرح دو روپیہ سے زیادہ نہ تھی۔ میں نے دبی زبان سے ہچکچاتے ہوئے کہا۔ "افسوس ہے میں اس نعمت سے محروم رہوں گا۔ کیونکہ اس وقت میرے پاس صرف دو روپے موجود ہیں" اور یہ کہہ کر میں آگے بڑھ گیا۔ چند قدم چلا تھا کہ پشت سے آواز آئی۔ "اے حضت، ادھر تو تشریف لائیے، اگر آپ دس روپیہ نہیں دے سکتے تو کوئی مضائقہ نہیں، یاروں کی چھوٹ بھی دیکھتے جائیے، لائیے دو روپئے ہی سہی ———"

اربعین محرم کا زمانہ ہے اور چوک سے ضریح مبارک کا جلوس نکل رہا ہے، مَیں بھی دوکان کے ایک تختے پر کھڑا ہوا جلوس کا انتظار کر رہا ہوں کہ کرناگہاں سامنے کے کوٹھے کا پردہ جنبش میں آتا ہے۔ اور ایک نہایت حسین چہرہ اس کے اندر سے جھانکنے لگتا ہے۔ اس کے بعد ہی پردہ بالکل ہٹ جاتا ہے اور ایک حسن بے محابا سامنے آکر مصروف تماشہ ہو جاتا ہے، اوروں کے ساتھ میں بھی ٹکٹکی لگا کر اوپر دیکھنے لگتا ہوں کہ ٹھیک اسی وقت ایک برقعہ پوش ضعیف خاتون ہاتھ میں تسبیح لیئے میرے پاس سے گزرتی ہے۔ اور میری محویت کو دیکھ کر کہتی ہے۔ کہ "میاں آج کے دن تو اوپر نہ دیکھو۔ ضریح

مبارک کا احترام کرو۔ میں سُن کر بولا کہ "بڑی بی ان سے بھی تو کہو کہ آج کے دن نیچے نہ دیکھیں۔"

اس کے بعد بڑی بی چلی گئیں۔ ضریح مبارک کا جلوس بھی نکل گیا۔ وہ جلوۂ لب بام بھی آنکھوں سے اوجھل ہوگیا۔ لیکن فضا ہنوز ترنم ریز تھی، دل بدستور بیتاب تھا اور غالب کا یہ شعر زبان پر ؎

چاہے ہے پھر کسی کو لبِ بام پر ہوس
زلفِ سیاہ رُخ پہ پریشاں کیے ہوئے

گھر پلٹ آنے پر بھی دیر تک یہی خیال دل میں چٹکیاں لیتا رہا۔ اور بالکل ایسا ہی ایک دوسرا صبر آزما واقعہ بھوپال کا سامنے آگیا جس نے مجھ سے یہ شعر کہلوایا تھا کہ ؎

گھڑی گھڑی نہ اُدھر دیکھئے کہ دل پہ مجھے
ہے اختیار پر اتنا بھی اختیار نہیں

نوادرِ غالب

ایک غیر مطبوعہ خط اور ایک قطعہ

نثار احمد فاروقی

غالب کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے اور ہنوز دل کاوش کا تقاضا کرتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اب تک تلاش کرنے والوں کو کچھ نہ کچھ مل ہی جاتا ہے۔ اسی سال کے شروع میں غالب کے بارہ غیر مطبوعہ خطوط میں نے دریافت کرکے نقوش کے سال نامہ (۱۹۶۳ء) میں چھپوائے۔ آج یہاں ان کے ایک فارسی خط اور ایک قطعہ تاریخ کا متن پیش کرتا ہوں۔

غالب اور سرسید

یہ خط سرسید احمد خان (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸ء) کے نام لکھا گیا ہے۔ اس زمانے میں وہ "سر" تو نہیں ہوئے تھے لیکن آخری تاجدارِ مغلیہ کے دربار سے انہیں "جوادالدولہ سید احمد خاں بہادر عارف جنگ" کا خطاب مرحمت ہو چکا تھا۔ سرکارِ انگریزی کی ملازمت میں منسلک ہونے کے بعد وہ مین پوری میں بہ حیثیت منصف مقرر ہوئے۔ وہاں سے ۱۰ جنوری ۱۸۴۲ء کو ان کا تبادلہ فتح پور سیکری کے لئے ہوا[۱]۔ جہاں وہ چار برس تک منصف رہے۔ ۱۸ فروری ۱۸۴۶ء کو فتح پور سیکری سے دہلی تبدیل ہو گئے[۲]۔

اس خط کے عنوان میں سرسید کے "منصف فتح پور" ہونے کا ذکر ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ۱۸۴۲ء کے بعد لکھا گیا ہے اور سرسید کے برادرِ بزرگ سید محمد (مالک سید الاخبار دہلی) کا بھی حوالہ ہے جن کا انتقال ۱۸۴۶ء میں ہوا[۳]۔ اس طرح یہ زمانۂ کتابت ۱۸۴۲ء - ۱۸۴۶ء کے مابین قرار پاتا ہے۔

اس خط کی شانِ نزول بظاہر یہ ہے کہ سرسید احمد خان نے غالب کو غلام امام شہید[۴] کے دو نعتیہ اشعار بھیج کر انہیں تضمین کرنے کی فرمائش کی تھی۔ اس پر غالب نے معذوری ظاہر کی ہے۔ اس کے دو سبب ہیں، ایک تو یہ کہ وہ فرمائشی چیزیں لکھنے سے طبعاً گھبراتے تھے۔ دوسرے یہ کہ غلام امام شہید اور ان کی شاعری کے بارے میں غالب کی رائے کبھی

۱۔ حالی: حیاتِ جاوید۔ جلد اول / ۱۱۱ (طبع اکاڈمی پنجاب لاہور)

۲۔ ماسبق / ۱۱۳

۳۔ ایضاً / ۱۱۳

۴۔ الٰہ آباد کے باشندے تھے۔ ۷۵ سال کی عمر میں ۴ اکتوبر ۱۸۷۹ء کو وہیں انتقال کیا۔ شہید کے کوئی اولاد نہیں تھی (نادر روزنامچہ ۱۴۲)

اچھی نہیں رہی۔ انہوں نے شہید کے اشعار کی تضمین کو اپنے لئے "دونِ مرتبت" سمجھا ہوگا۔ تیسرا سبب یہ بھی ہے کہ سرسید سے غالب کے تعلقات کبھی زیادہ مخلصانہ نہیں رہے۔ اسی خط کے لب و لہجہ سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ جب انہوں نے سرسیدؔ کی پہلی تصنیف آثار الصنادید کے لئے تقریظ لکھی (۱۸۴۷ء) تو اس میں نری لفاظی تھی۔ مصنفؔ کتاب کی مدح میں بہت کم تھا۔ بعد ازاں سرسیدؔ نے آئینِ اکبری کی تصحیح کر کے چھپوایا ($\frac{۱۸۵۶}{۱۲۷۲}$ھ) تو غالب سے اس پر بھی کچھ لکھنے کی فرمائش کی۔ غالب نے ۳۸ شعروں کی ایک مثنوی لکھ ڈالی۔ جو کلیات نظم فارسی میں موجود ہے۔ اسے سرسیدؔ نے کتاب میں شامل نہیں کیا بلکہ غالب کے پاس واپس کر دیا اور لکھا کہ ایسی تقریظ مجھے درکار نہیں۔ کیونکہ اس میں غالب نے ابوالفضل اور آئینِ اکبری کے بارے میں اچھی رائے ظاہر نہیں کی تھی اور سرسیدؔ کو مشورہ دیا تھا کہ ان گڑے مُردوں کو اکھاڑنے کی بجائے اہلِ فرنگ کی نئی ایجادیں اور سائنس کی برکتیں ملاحظہ کریں تو معلوم ہوگا کہ آئینِ جہانبانی اسے کہتے ہیں اور آئینِ اکبری تقویمِ پارینہ ہو چکا ہے۔ چند اشعار اس مثنوی[1] کے ملاحظہ ہوں:۔

دیدہ در تصحیح آئیں رائے اوست　　ننگ و عارِ ہمت والاے اوست
چنیں کارے کہ امثش ایں بود　　آں ستایدکش ریا آئیں بود
من کہ آئینِ ریا را دشمنم　　در وفا اندازہ دانِ خودمنم
گر بدیں کارش نگویم آفریں　　جائے آں دارد کہ جویم آفریں
با بد آئیناں بمانم در سخن　　کس ندا ندانچہ دانم در سخن
گر نہ آئیں می رود با ما سخن　　چشم بکشا اندریں دیرِ کہن
صاحبانِ انگلستاں را نگر　　شیوہ و انداز اینان را نگر
تا چہ آئیں ہا پدید آوردہ اند　　انچہ ہرگز کس ندید آوردہ اند
زیں ہنرمند ہنر بیشی گرفت　　سعی بر پیشیناں پیشی گرفت
حق ایں قوم ست آئیں داشتن　　کس نیارد ملک بہ زیں داشتن
داد و دانش را بہم پیوستہ اند　　ہند را صدگونہ آئیں بستہ اند
آتشے کس سنگ بروں آورند　　ایں ہنرمنداں زخس چوں آورند
تا چہ افسوں خواندہ اندانیاں بر آب　　دود کشتی را ہمی راند در آب
گہ دخاں کشتی بہ جیحوں می برد　　گہ دخاں گردوں بہ ہاموں می برد
غلطک گردوں بگرداند خال　　نرہ گاو اسپ را ماند دماں
از دخاں زورق برفتار آمدہ　　باد و موج ایں ہر دو بیکار آمدہ
نغمہ ہا بے زخمہ از ساز آورند　　حرف چوں طائر بہ پرواز آورند
ہیں نمی بینی کہ ایں دانا گروہ　　در دو دم آرند حروف از صد کروہ
می زنند آتش بباد اندر ہمیں　　می درخشد باد چوں اخگر ہمی

[1] کلیات نظم غالب/۱۰۹ (طبع نولکشور ۱۹۲۴ء)

رو بہ لندن کن بہاں رخشندہ باغ   شہر روشن گشتہ در شب بے چراغ
پیش ایں آئیں کہ دارد روزگار   گشتہ آئین دگر تقویم پار
مُردہ پرور دن مبارک کار نیست   خود بگوکاں نیز جز گفتار نیست

معلوم ہوتا ہے کہ اس واقعے کے بعد رنجش پیدا ہو گئی۔ تا آنکہ جب جنوری ۱۸۶۶ء میں غالب رامپور گئے تو واپسی میں مراد آباد کی ایک سرائے میں اترے۔ اس زمانے میں سیّد احمد خاں صدر الصدور تھے۔ انہوں نے جو مرزا کے آنے کا حال سُنا تو اصرار کر کے اپنے مکان پر لے گئے۔ مولانا حالی نے اس کا ذکر ان لفظوں میں کیا ہے:

سرسیّد کہتے تھے کہ جب میں مراد آباد میں تھا، اس وقت مرزا صاحب نواب یوسف علی خاں مرحوم سے ملنے کو رامپور گئے تھے۔ ان کے جانے کی تو مجھے خبر نہیں ہوئی۔ مگر جب دلی کو واپس جاتے تھے۔ میں نے سُنا کہ وہ مراد آباد میں سرائے میں ٹھہرے ہیں۔ میں فوراً سرائے میں پہونچا اور مرزا صاحب کو ـــ اسباب اور تمام ہمراہیوں کے ساتھ اپنے مکان پر لے آیا۔ ظاہراً جب سے سرسیّد نے تقریظ کے چھاپنے سے انکار کیا تھا وہ مرزا سے اور مرزا ان سے نہیں ملے تھے۔ اور دونوں کو حجاب دامن گیر ہو گیا تھا اور اسی لئے مرزا نے مراد آباد میں آنے کی ان کو اطلاع نہیں دی تھی۔ الغرض جب مرزا سرائے سے سیّد کے مکان پر پہونچے اور پالکی سے اُترے تو ایک بوتل ان کے ہاتھ میں تھی۔ انہوں نے اس کو مکان میں لا کر ایسے موقع پر رکھ دیا جہاں ہر ایک آتے جاتے کی نگاہ پڑتی تھی۔ سرسیّد نے کسی وقت اس کو وہاں سے اُٹھا کر اسباب کی کوٹھری میں رکھ دیا۔ مرزا نے جب بوتل کو وہاں نہ پایا تو بہت گھبرائے۔ سرسیّد نے کہا: "آپ خاطر جمع رکھیے۔ میں نے اس کو بہت احتیاط کر رکھ دیا ہے۔" مرزا صاحب نے کہا: "بھئی مجھے دکھا دو، تم نے کہاں رکھی ہے۔ انہوں نے کوٹھری میں لیجا کر بوتل دکھا دی۔ آپ نے اپنے ہاتھ سے بوتل اُٹھا کر دیکھی اور مسکرا کر کہنے لگے کہ "بھئی اس میں تو کچھ خیانت ہوئی ہے" سچ بتاؤ کس نے پی ہے؟ شاید اسی لئے تم نے کوٹھری میں لا کر رکھی ہے۔ حافظ نے سچ کہا ہے:

واعظاں کیں جلوہ بر محراب و منبر می کنند
چوں بہ خلوت می روند آں کار دیگر می کنند

سرسیّد ہنس کے چپ ہو رہے اور اس طرح وہ رکاوٹ جو کئی برس سے چلی آتی تھی، رفع ہو گئی۔ مرزا دو ایک دن وہاں ٹھہر کر دہلی چلے آئے[1]

حالی نے "دو ایک دن" ٹھہرنے کا ذکر کیا ہے۔ لیکن غالب پانچ دن تک سرسیّد کے مہمان رہے تھے۔ تفتہ کو ایک خط میں لکھتے ہیں[2]:

لو صاحب، کھچڑی کھائی، دن بہلائے، کپڑے پھاڑے گھر کو آئے۔ ۸ جنوری ماہ و سال حال دوشنبہ کے دن غضب الٰہی کی طرح اپنے گھر پر نازل ہوا، تمہارا خط مضامین دردناک سے بھرا ہوا رامپور میں میں نے پایا۔ جواب لکھنے کی فرصت نہ ملی۔ بعد روانگی کے مراد آباد میں

---

[1] حالی: حیاتِ جاوید جلد اوّل/۱۲۵ (حاشیہ)
[2] مہر: خطوط غالب/۲۱۴

پہنچ کر بیمار ہو گیا۔ پانچ دن صدر الصدور صاحب کے ہاں پڑا رہا۔ انہوں نے بیمار داری اور غم خواری بہت کی۔

دوسرے خط میں سید احمد حسن مودودی کو لکھا ہے[1]:

"رام پور کی سرکار کا فقیر تکیہ دار روزینہ خوار ہوں۔ والیٔ حال نے مسند نشینی کا جشن کیا۔ دعا گوئے دولت کو دربارِ دولت پر جانا واجب ہوا۔ ہفتم اکتوبر کو دلی سے رام پور کو روانہ ہوا۔ بعد قطعِ منازل ستہ وہاں پہنچا بعد اختتام بزم عازم وطن ہوا۔ ہشتم جنوری کو دلی پہنچا۔ بغرض راہ میں بیمار ہوا۔ پانچ دن مراد آباد میں صاحبِ فراش رہا۔"

یہ ہے غالب اور سرسید کے تعلقات کی روداد جس کا ہمیں علم ہے۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد بھی تعلقات کبھی رسمی تعلقات سے آگے نہیں بڑھے۔ اس کے ظاہراً دو اسباب ہیں۔ ایک تو سرسید بسلسلۂ ملازمت دہلی سے باہر رہے۔ وہ شاعری تفننِ طبع سے زیادہ نہ کرتے تھے جو غالب سے خط و کتابت رکھتے۔ دوسرے یہ کہ خط و کتابت میں صلح صفائی ہوئی اور اس کے تین سال بعد غالب کا انتقال ہو گیا۔

غالب اور غلام امام شہید

مولوی غلام احمد شہید سے غالب کیوں برافروختہ تھے اس کا حال نہیں کھلتا۔ ایسا قیاس ہوتا ہے چونکہ وہ محمد حسن قتیل کے شاگرد تھے اور قتیل سے غالب کو خدا واسطے کا بیر تھا۔ نیز شہید کے شاگردوں اور مداحوں کا حلقہ وسیع تھا اور وہ اپنے زمانے میں اچھے شاعر و نثر نگار شمار ہوتے تھے۔ پھر حیدر آباد میں ان کی قدر افزائی ہوئی اور نواب محی الدولہ نے انہیں ایک ہزار روپیہ زادِ راہ دے کر طلب کیا اور سرکارِ عالی سے چار سو روپیہ ماہوار مقرر کرا دیئے۔ یہی نہیں بلکہ راجا گردھاری پرشاد اور محی الدولہ نے زاد و راحلہ دے کر انہیں سفرِ حج کے لئے روانہ کیا، اپنے مولود اور نعتوں کی وجہ سے وہ عقیدت مندوں کا حلقہ بھی خاصا رکھتے تھے۔ ان سب باتوں نے غالب پر ان کا مجموعی تاثر ایسا ہی کر دیا تھا۔

اور جب غالب نے سنا کہ حیدر آباد میں شہید کی اچھی قدر ہو رہی ہے تو انہیں اپنی بدقسمتی کا احساس اور بھی زیادہ ہو گیا۔ وہاں ان کے شاگردوں میں حبیب اللہ ذکا موجود تھے۔ انہیں خط لکھ کر تفحصِ احوال کرتے رہتے تھے۔ حکیم غلام نجف خاں کو ایک خط میں لکھا[2]:

"مولوی فضل رسول صاحب[3] حیدر آباد گئے ہیں۔ مولوی غلام امام شہید آگے سے وہاں ہیں۔ محی الدولہ محمد یار خاں سورتی نے ان صورتوں کو وہاں بلا یا ہے۔ پر یہ نہیں معلوم کہ وہاں ان کو کیا پیش آیا ہے۔ اگر تم کو کچھ معلوم ہو گیا ہو تو مجھ کو ضرور لکھو۔

---

[1] مہر: خطوطِ غالب / ۴۳۱ [2] مہر: خطوطِ غالب / ۳۸۵

[3] منشی فضل رسول واسطی سندیلوی (متوفی ۱۸۷۹ء) جو رشتہ میں شہید کے بھانجے تھے۔ ان کا دیوان نولکشور سے چھپ چکا ہے انہیں مظفر علی اسیر (متوفی ۷ فروری ۱۸۸۲ء) سے تلمذ تھا (نادر روزنامچہ / ۳۱)

ان جملوں میں جو طنز چھپا ہوا ہے اس کا اندازہ "سورتی" اور "صورتوں" کے تلازمے ہی سے کیا جا سکتا ہے۔ مگر صحیح لطف تب آئے گا جب یہ معلوم ہو کر غلام امام شہید بدصورت تھے، ان کے چہرے پر چیچک کے داغ تھے اور کانوں میں قرنا لگا کر سنتے تھے۔ مولوی منظہر علی نے لکھا ہے[۱]:

"مولوی غلام امام شہید۔۔۔۔ متوطن الہ آباد آج تشریف لائے۔۔۔۔ شہید صاحب مولود خوب پڑھتے ہیں اور وقت پڑھنے کے عشق آں حضرت میں بے چین ہو جاتے ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ آواز اچھی نہیں۔ بالفعل ان کی عمر ستر برس کی ہے۔ قرنائی لگا کر سنتے ہیں (۳۔اکتوبر ۱۸۶۲ء)

غالب برابر امام شہید کے بارے میں "ٹوہ" لگاتے رہتے تھے۔ ۲۶ر اگست ۱۸۶۳ء کو حبیب اللہ ذکا کے موسومہ خط میں لکھتے ہیں[۲]:

"اب آپ اس خط کی رسید لکھیے اور اس میں غلام امام شہید کا حال مفصل لکھیے کہ ان کی وہاں کیا صورت ہے۔ ایک شخص مجھ سے یوں کہتا تھا کہ مختار الملک نے منہ نہ لگایا مگر محی الدولہ نے چار سو روپیہ مہینا سرکار جناب عالی سے مقرر کرا دیا ہے۔"

پھر "اودھ اخبار" میں انہوں نے ایک خبر دیکھی تو جھٹ ذکا کو لکھا[۳]:

"ہاں صاحب، اودھ اخبار میں ایک قصیدہ مولوی غلام امام کا دیکھا 'مکان تنگ است؛ جہاں تنگ است' مدح مختار الملک، میں متضمن استدعائے مسکن وسیع، پھر مہینے بعد اسی اودھ اخبار میں یہ خبر دیکھی کہ نواب نے مسکن تو نہ بدلا، مگر تیس روپے مہینہ بڑھا دیا۔ اسی اخبار میں پھر دیکھا کہ ایک صاحب نے مولوی غلام امام کے کلام پر اعتراض کیا ہے، اور ان کے شاگرد وضیح تخلص نے اس کا جواب لکھا ہے۔ آپ سے اس روداد کی تفصیل اور جواب اعتراض و معترض کے نام کا طالب ہوں۔ بہ سبیل استعجال۔" (۱۱ر جنوری ۱۸۶۷ء)

اچھا، لطیفہ یہ ہے کہ ذکا نے شہید کو بتا دیا یا، نہیں کسی طرح معلوم ہو گیا، کہ غالب ان کے بارے میں کیا لکھتے رہتے ہیں۔ اس غریب نے خواجہ غلام غوث خاں بے خبر کو شکایت لکھی کہ مرزا صاحب مجھ سے بے سبب ناراض ہیں۔ بے خبر نے غالب کو لکھا کہ حضرت یہ کیا ماجرا ہے۔ شہید پر آپ کیوں وار کر رہے ہیں، اگر کوئی اور ہوتا تو شاید غالب جواب میں شہید تو کیا قتیل کو بھی نہ بخشتے اور خوب کھری کھری سناتے۔ مگر بے خبر لیفٹیننٹ گورنر کے میر منشی اور غالب کے دوست تھے، ان سے ذرا کور دبتی تھی۔ غالب نے معذرت لکھی ہے وہ بھی ملاحظہ ہو[۴]:

"منشی حبیب اللہ ذکا کے اشعار آتے رہے اور میں اصلاح دے کر بھیجتا رہا۔ بعد وارد

۱۔ ہاشمی: ایک نادر روزنامچہ/۲۸
۲۔ مہر: خطوط غالب/۴۶۳
۳۔ ما سبق
۴۔ ایضاً/۴۶۳

ہونے مولوی صاحب کے ایک غزل اُن کی آئی اور انہوں نے یہ لکھا کہ مولوی غلام امام شہید اکبر آبادی کی غزل پر یہ غزل لکھ کر بھیجتا ہوں۔ میں نے حسب معمول غزل کو اصلاح دے کر بھیجا اور یہ لکھا کہ مولانا شہید اکبر آباد کے نہیں، لکھنؤ اور الہ آباد کے ہیں، بس کلمے سے زیادہ کوئی بات میں نے نہیں لکھی۔ اس میں سے تو ہین کے معنی مستنبط ہوں تو میں ان کا مستہین سہی۔ اب نہیں جانتا کہ منشی صاحب نے مولوی صاحب سے کیا کہا اور مولوی صاحب نے آپ کو کیا لکھا؟

ایک بار غالب کے دوست چودھری عبدالغفور سرور نے انہیں لکھا تھا کہ آپ والیٔ دکن کی مدح میں قصیدہ کیوں نہیں بھیجتے، وہاں آج کل مینہ برس رہا ہے۔ آپ کی بھی ضرور قدر دانی ہوگی۔ اس کے جواب میں غالب نے لکھا تھا[1]

"پہلے کچھ باتیں کہ بادی النظر میں خارج از بحث معلوم ہوں گی۔ لکھی جاتی ہیں:
میں پانچ برس کا تھا کہ میرا باپ مرا، نو برس کا تھا کہ چچا مرا۔ اس کی جاگیر کے عوض میری اور میرے شرکائے حقیقی کے واسطے، شامل جاگیر نواب احمد بخش خاں، دس ہزار روپے سال مقرر ہوئے انہوں نے نہ دیئے۔ مگر تین ہزار روپے سال۔ اس میں سے خاص میری ذات کا حصہ ساڑھے سات سو روپے سال۔ میں نے سرکار انگریزی میں یہ غبن ظاہر کیا۔ کولبرک صاحب بہادر ریزیڈنٹ دہلی اور استرلنگ صاحب بہادر سکرتر گورنمنٹ کلکتہ متفق ہوئے میرا حق دلانے پر۔ ریزیڈنٹ معزول ہو گئے۔ سکرتر بمرگ ناگاہ مر گئے۔
واجد علی شاہ بادشاہ اودھ کی سرکار سے بہ صلۂ مدح گستری پانسو روپے سال مقرر ہوئے۔ وہ بھی دو برس سے زیادہ نہ جیے، یعنی اگرچہ اب تک جیتے ہیں، مگر سلطنت جاتی رہی اور تباہیٔ سلطنت دو ہی برس میں ہوئی۔ دلی کی سلطنت کچھ سخت جان تھی۔ سات برس مجھ کو روٹی دے کر بگڑی ایسے طالع محسن سوز و مربی کش کہاں پیدا ہوتے ہیں۔ اب جو میں والیٔ دکن کی طرف رجوع کروں، یاد رہے کہ متوسط مر جائے گا یا معزول ہو جائے گا اور اگر یہ دونوں امر واقع نہ ہوئے تو کوشش اس کی ضائع ہو جائے گی اور والیٔ شہر مجھ کو کچھ نہ دے گا اور احیاناً اس نے سلوک کیا تو ریاست خاک میں مل جائے گی اور ملک میں گدھے کے ہل پھر جائیں گے۔ اے خداوند بندہ پرور یہ سب باتیں وقوعی و واقعی ہیں۔
اگر ان سے قطع نظر کر کے قصیدہ کا قصد کروں۔ قصد تو کر سکتا ہوں، تمام کون کرے گا۔ سوائے ایک ملکہ کے کہ وہ پچاس پچپن برس کی مشق کا نتیجہ ہے، کوئی قوت باقی نہیں رہی۔ کبھی جو سابق کی اپنی نظم و نثر دیکھتا ہوں۔ تو یہ جانتا ہوں کہ یہ تحریر میری ہے مگر حیران رہتا ہوں کہ یہ نثر میں نے کیوں کر لکھی تھی۔ اور یہ شعر کیوں کر کہے تھے۔ عبدالقادر بیدل کا یہ مصرع

[1] - تبرا خطوط غالب /۸-۷۹۴

گویا میری زبان سے ہے:

عالم ہمہ افسانۂ ما دارد و ما ہیچ

پایانِ عمر ہے، دل و دماغ جواب دے چکے ہیں، سو روپے رام پور کے ساٹھ روپے پنشن کے روٹی کھانے کو بہت ہیں۔ گرانی اور ارزانی امورِ عامہ میں سے ہے۔ دنیا کے کام خوش وناخوش چلے جاتے ہیں۔ قلفلے کے قلفلے آمادۂ رحیل ہیں۔ دیکھو منشی نبی بخش مجھ سے عمر میں چھوٹے تھے۔ ماہِ گذشتہ میں گذر گئے۔ مجھ میں قصیدے کے لکھنے کی قوت کہاں۔ اگر ارادہ کروں تو فرصت کہاں۔ قصیدہ لکھوں، آپ کے پاس بھیجوں۔ آپ دکن کو بھیجیں، متوسط کب پیش کرنے کا موقع پائے، پیش کیے پر کیا پیش آئے۔ ان مراحل کے طے ہونے تک میں کیوں کر جیوں گا۔

انّا للّٰہ وانّا الیہ راجعون۔ لاالٰہ الا اللّٰہ ولاّ معبود الّا اللّٰہ ولاّ موجود الا اللّٰہ کان اللّٰہ ولم یکن شئی واللّٰہ الآن کما کان"

یہ خط ۱۸۶۰ء کا ہے اور یہ بادی النظر میں خارج از بحث باتیں انہوں نے تکلفاً ہی لکھی ہیں۔ امرِ واقع یہ ہے کہ وہ ریاست حیدر آباد سے انتفاع کی برابر کوشش کرتے رہے۔ مگر مطلب برآری نہ ہو سکی۔ حبیب اللّٰہ ذکا کو ایک خط میں لکھا ہے[1]:

"صنعتِ سہلِ ممتنع میں، میں نے نواب مختار الملک کو قصیدہ بھیجا کچھ قدر دانی نہ فرمائی۔ ردِ فرقہ وہابیہ میں ایک مثنوی[2] جو سابق میں لکھی تھی، وہ محی الدولہ کو بھیجی، رسید بھی نہ آئی۔ اب سنتا ہوں کہ مولوی غلام امام شہید، شاگرد قتیل، وہاں کوس 'انا ولاغیری' بجا رہے ہیں اور سخن ناشناسوں کو اپنا زورِ طبع دکھا رہے ہیں۔ ایک کم ستر کی عمر میری ہوئی سوائے شہرتِ خشک کے فن کا کچھ پھل نہ پایا۔ 'احسنت' 'ومرحبا' کا شور سامعہ فرسا ہوا۔ خیز ستائش کا حق ستائش سے اٹھ ہوا۔ مختار الملک نے یہ بھی نہ کیا۔ نہ مدح کی داد دی، نہ مدح کا صلہ دیا۔ حیران ہوں کہ نواب مجھ کو کیا سمجھے۔ محی الدولہ سے اور کچھ نہیں کہتا مگر یہ کہ خدا سمجھے۔"

ان اقتباسات سے غالباً واضح ہو گیا ہو گا کہ شہید سے غالب کی برہمی (الف) شاگردِ قتیل ہونے کی بنا پر

---

[1] مہر: خطوطِ غالب ۲/۴۹۳۔ [غالب نے مختار الملک کی مدح میں جو قصیدہ بھیجا تھا وہ کلیاتِ نظم میں شامل ہے (طبع سوم نولکشور ۱۹۲۴ء، صفحات ۲۴۳ و بعد) اور غالب کا دستخطی قصیدہ سالار جنگ میوزیم میں محفوظ ہے۔ اسی میں یہ شعر ہے:

کس نیست متاعِ ما خریدار
بار آنکہ بہا گراں بگوئیم

[2] یہ کلیاتِ نظم کی مثنوی ششم ہے (ص ۹۸) جس کا عنوان ہے: بیانِ نموداری شانِ نبوت و ولایت کہ در حقیقت پرتو نور الانوار حضرت الوہیت است" اس مثنوی میں ۱۲۸ اشعار ہیں۔

(ب) سخن ناشناسوں میں مقبول ہونے کی وجہ سے (ج) حیدرآباد میں ان کے علی الرغم نواتے جانے کے باعث تھی۔
خیر جس زمانے کا یہ خط ہے اس وقت تو حیدرآباد کا سلسلہ نہ تھا۔ پہلے دو اسباب ہی تھے چنانچہ سرسید نے شہید کے دو شعر لکھ کر تضمین کی فرمائش کی تو اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ آپ کا خط آنے سے تو خوشی ہوئی مگر جس کام کا حکم دیا ہے اس سے رنجیدہ ہوا۔ کسی شاعر کے دو ایک شعر لے کر ان پر دو چار شعر اپنی طرف سے ملا دینا کون سی شاعری و معنی پروری ہے؟ اور ہو بھی تو یہ دو شعر اس قابل ہی کہاں ہیں۔ ان میں فارسی کے پرشکوہ لفظوں کے سوا ہے کیا؟ کوئی نازک خیال۔ کوئی باریک نکتہ تو ہے نہیں۔ پھر یہ ایسی بحر میں ہیں کہ کسی ایرانی نے اس میں آج تک شناوری نہیں کی۔ ان کی تضمین۔ چاہے وہ مسدس ہو یا ترجیع بند بس اسی کام آ سکتی ہے کہ بھکاری یاد کر لیں اور درد بھری آواز سے در در گاتے پھریں اور خاتم المرسلین کا کوئی عاشق شعر سن کر اپنا گریبان چاک کر لے۔ پھر کہتے ہیں کہ واللہ مولانا شہید نے بہت عمدہ شعر لکھے ہیں اور ان سے بہتر لکھے نہیں جا سکتے۔ مگر یہ شاعری و معنی پروری نہیں ہے۔ مجلس مولود شریف میں پڑھنے کی چیز ہے۔ حضرت اشرف المرسلین علیہ السلام کی نعت میں اس فقیر نے کئی مثنویاں اور قصیدے کہے ہیں ان میں سے ایک مثنوی نقل کر کے آپ کی خدمت میں بھیجتا ہوں۔ ذرا اُسے ملاحظہ فرمائیے۔ مجھ سے شیوہ معنی پروری کے خلاف کسی قسم کے شعروں کی فرمائش نہ کیجئے۔

اس خط کا ماخذ ایک قلمی نسخہ ہے جس میں بہار دانش وغیرہ متعدد کتابیں ہیں۔ یہ انجمن محمدیہ آگرہ کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ اسی کے ایک سادہ ورق پر کسی نے غالب کا یہ خط نقل کر دیا ہے۔ اس کی پیشانی پر ایک مہر بھی لگی ہوئی ہے جس میں (اصلح الدین ۱۲۶۷ھ) صاف پڑھا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خط غالب کی زندگی میں نقل ہوا ہے۔ فارسی متن ملاحظہ ہو۔

(۲)

بنام جواد الدولہ سید احمد خان بہادر منصف فتح پور
نواب معلیٰ القاب و سید عالی جناب سلامت۔

بر رسیدنِ منشور رافت نشان شادماں شدم، وازاں چہ مرا بسرانجام آں فرمان دادہ اند غمیں۔ یک دو بیت از دیگرے گرفتن و برآں گفتار دو چار بیت از خویش افزودن کدام آئین سخن وری و کدام شیوہ معنی پروری است۔ خاصّہ ایں دو بیت کہ جز شکوہِ الفاظ تازی ہیچ گونہ معنی نازک ندارد و سیما در بحرے واقع شدہ کہ ہیچ کس از ایرانیاں درآں بحرِ غزل نگفتہ۔ آنچہ بریں دو بیت افزائید خواہی آں را مسدس نام نہند و خواہی ترجیع بند خوانند، خاص ازبہر آنست کہ گدایاں یاد گیرند و بردرہا بآہنگِ حزیں بخوانند۔ کدام عاشق خاتم المرسلین بسماع ایں اشعار از خود رود و گریباں درد۔ حاشا ثم حاشا مخدومی مولوی غلام امام شہید۔ سلمہ اللہ تعالیٰ ہرچہ گفتہ اند خوش گفتہ اند و خوشتر ازیں نتواں گفت۔ لیکن ایں شاعری و سخن وری نیست۔ چیزے دیگر ہست کہ در مجلسِ مولود شریف توں خوانند۔ فقیر حقیر را در نعتِ اشرف المرسلین علیہ و آلہ السلام قصیدہ ہا و مثنویہا است، ازاں جملہ یکے مثنوی

نقل کردہ بخدمت می فرستم، ایں را بنگرند و بخوانند و از بندہ اشعار سے کہ در شیوۂ سخن گستران باشد آرزو نکنند و بندۂ خود انگارند و بخدمت ہمین برادر خود سلمہ اللہ تعالیٰ سلام رسانند۔ والسلام انا اسد اللہ

(۴)

اسی کتب خانے میں ایک مجموعۂ مثنویات ہے (مد (نمبر ۶۴) جس میں ۲۹ مثنویاں شامل ہیں ان میں ساقی نامہ عزت، مثنوی ناصر علی، ساقی نامہ الٰہی، سوز و گداز نوعی۔ قضا و قدر تسلیم، ساقی نامہ ملا رشید، ساقی نامہ زکی۔ قضا و قدر حکیم رکنا مسیح۔ قضا و قدر سعید اسے اشرف، اور محسن فانی کی مثنوی موسٰی و موہنی شامل ہیں۔ اسی مجلد میں کلیات نظم غالب کے کچھ اوراق ہیں یہ صاف نستعلیق میں لکھے ہوئے ہیں۔ اس مجموعۂ مثنویات پر جا بجا مہریں بھی ثبت ہیں، ایک تو صاف پڑھی جاتی ہے جس پر دین دیال ۱۲۶۸ھ لکھا ہوا ہے۔ دوسری ہندی میں ہے۔ یہ مہر بھی دین دیال ہی کی ہے لیکن اس کا سال ٹھیک نہیں پڑھا گیا کہ ۱۸۴۴ء ہے یا ۱۸۴۹ء۔ اس میں مجھے شک ہے۔ بہر حال ان اوراق میں ذیل کا قطعہ بھی ملتا ہے جو مرزا میتنا بیگ کے قطعہ تاریخ وفات سے قبل درج ہے[2]

رفت چوں مولوی حمید الدین	زیں جہاں کز فنا عمارت اوست
از خود از دہر رفت و دہر ہنوز	پر ز آوازۂ فضیلت اوست
سید الانبیاء شفیعش باد	کاں سعید ازل ز عزت اوست
دخل را چوں فزوں کنی بر خلد	سال فوتش ہمیں حقیقت اوست
داخل خلد گشت پندار ی	دخل در خلد سال رحلت اوست
رمز دریاب تا غلط نہ کنی	زاں کہ تکرار خلد صورت اوست
خلد خلد است بر لب غالب	فکر ہر کس بقدر ہمت اوست

اس مادۂ تاریخ سے ۱۲۶۸ھ (۱۸۵۲ء) مستنبط ہوتے ہیں۔ کلیات نظم سے اس کا اخراج ظاہراً مادۂ تاریخ کے بھونڈے پن کی وجہ سے ہوا۔ غالب تاریخ گوئی سے قاصر تھے اور اس کا انہوں نے متعدد مواقع پر اعتراف کیا ہے۔ میاں داد خاں سیاح کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

" بھائی تمہاری جان اور اپنے ایمان کی قسم کہ فن تاریخ گوئی و معمّا سے بیگانہ

---

[1] کلیات نظم فارسی میں غالب کی دو نعتیہ مثنویاں ہیں۔ ایک میں ۵۷ اشعار ہیں اور اس شعر سے شروع ہوتی ہے

بنام ایزدے کلک قدسی صریر
بہ جنبش از غیب نبرد پذیر

دوسری مثنوی در بیان معراج ۲۷۵ شعروں میں ہے۔ اختصار کی وجہ سے قیاس چاہتا ہے کہ پہلی مثنوی ہی غالب نے اس خط کے ساتھ بھیجی ہوگی۔ اسی خط میں نعتیہ قصیدوں کا بھی ذکر ہے۔ کلیات میں ان کے تین قصیدے نعت رسولؐ میں ملتے ہیں۔

[2] میتنا بیگ کی وفات کا قطعہ تاریخ کلیات نظم غالب میں موجود ہے۔

محض ہوں۔ اگر دو زبان میں کوئی تاریخ میری نہ سنی ہو گی[1] فارسی زبان میں دو چار تاریخیں ہیں۔ ان کا حال یہ ہے کہ مادّہ اور ملک کلہ ہے اور اشعار میرے ہیں تم سمجھے کہ میں کیا کہتا ہوں حساب سے میرا جی گھبراتا ہے اور مجھ کو جوڑ لگانا نہیں آتا ہے۔ جب کوئی مادّہ بناؤں گا۔ حساب درست نہ پاؤں گا۔ دو ایک دوست ایسے تھے کہ اگر حاجت ہوتی تو مادۂ تاریخ وہ مجھے ڈھونڈ لا دیتے موزوں میں کرتا۔ اگر آپ نے مادّے کی فکر کی ہے اور یہی حساب جمل منظور رکھا ہے تو ایسے تعمیے اور تخرجے آ گئے ہیں کہ وہ تاریخ ہنسی کے قابل ہو گئی ہے۔ کلکتہ میں قاضی القضاۃ سراج الدین خاں مرحوم کی قبر پر مسجد بنی ہے۔ ان کے بھتیجے مولوی ولایت حسین خاں نے استدعائے تاریخ کی۔ میں نے لکھی۔ چناں چہ وہ فارسی دیوان میں موجود ہے۔

مفتیٔ عقل از پئے تاریخ ایں بنا

ایما بسوئے من ز رہِ احترام کرد

گفتم بوئے بدیہہ، خوشا خانہ خدا

شد خشمگیں دمے کہ نظر در کلام کرد

خاشاک رفت دپائے ادب در شکنجہ ریخت

ایہام را بہ تخرجہ معنی تمام کرد

واسطے خدا کے غور کرو۔ "خوشا خانۂ خدا" مادہ پھر اس میں سے خاشاک کے عدد دور کر[2] نو سو اکیس کا تخرجہ کہ پھر بھی دو اور زیادہ رہے۔ پائے ادب یعنی ب کو اڑایا۔ بھلا یہ بھی کوئی تاریخ ہے"

یہی حال مذکورہ بالا قطعہ تاریخ کا ہے۔ مادۂ تاریخ ان کے عجز کا شاہد ہے۔ مولوی حمیدالدین کون تھے؟ میں اس کی نشان دہی سے قاصر ہوں۔

---

[1] یہ غلط ہے، دیوانِ اردو نسخۂ عرشی میں اردو کے قطعاتِ تاریخ موجود ہیں (ص ۲۳۱)

[2] خاشاک کے عدد تو ۹۲۲ ہوتے ہیں۔ یہاں بھی غالب نے حساب کی غلطی کر دی۔

دنیا کے دو لاینحل معمے

خدا اور کائنات

(نیاز فتحپوری)

"خدا اور کائنات" ان کو میں نے دو جدا معمے اس لئے قرار دیا کہ عام طور پر ان دونوں کا تصور اسی طرح جدا جدا کیا جاتا ہے حالانکہ دونوں ہیں ایک ہی چیز اور اگر ہم نے ان میں سے کسی ایک کو بھی سمجھ لیا تو دوسرا از خود سمجھ میں آجائے گا۔ لیکن سوال یہی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے سمجھنے کی کوئی صورت ممکن بھی ہے یا نہیں؟

میں ان لوگوں میں سے ہوں جو اس کو ناممکن خیال کرتے ہیں کیونکہ اس باب میں ہماری عقل آلائی کا زیادہ سے زیادہ نتیجہ صرف یہی نکل سکتا ہے کہ ہم اپنی نارسائیوں کا اعتراف کریں اور بقول بیدل صرف یہ کہہ کر خاموش ہو جائیں کہ "اے یافتن تاجستنت" لیکن یہ بات کچھ صوفیانہ ہو جائے گی اور اس وقت میرا مقصود "تصوف" سے ذرا ہٹ کر اس مسئلہ پر غور کرنا ہے۔

خدا اور اس کے تمام مترادف الفاظ خواہ وہ کسی زبان کے ہوں ایک ہی تصور ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں اور وہ تصور قریب قریب ویسا ہی ہے جیسا دوسری مادی اشیا کا اور ہم اس پر سچ پوچھئے تو ایک طرح مجبور بھی ہیں کیونکہ انسان فطرتاً محسوسات مادی ہی کی وساطت سے غیر محسوسات تعقل کر سکتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ترقی یافتہ مذاہب عالم نے خدا کا تصور بڑا اچھا پیش کیا، یعنی یہ کہ قادر مطلق ہے۔ خالق ہے ہمتا ہے۔ لیکن آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ خدا کا یہ تصور محض صفاتی ہے یعنی یہ کہ وہ کیسا ہے؟ لیکن کون اور کیا ہے؟ کا سوال بدستور اپنی جگہ پر قائم رہا۔

کہا جاتا ہے کہ جس طرح ایک مطلق العنان بادشاہ اپنے ملک کے سیاہ و سفید کا مالک ہوتا ہے اسی طرح خدا بھی سارے جہاں کا مختار کل ہے لیکن آئیے غور کریں کہ انسان نے خدا کا یہ تصور کیوں پیش کیا اس کے سمجھنے کے لئے ہم کو انسان کی فطرت احساس کے قدیم تاریخ کو سامنے رکھنا پڑے گا۔

دنیا کی ہر جاندار مخلوق چونکہ فانی مخلوق ہے اس لئے فطرت کی طرف سے اپنی بقا اور ہلاکت سے بچنے کی حس بھی اسے عطا ہوئی ہے یعنی وہ زندہ رہنے کے لئے اسباب زندگی فراہم کرنے اور ہلاکت سے بچنے کے لئے مخالف قوتوں کا مقابلہ کرنے پر مجبور ہے، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ابتداء آفرینش میں بھی جب وہ غاروں اور صحراؤں میں زندگی بسر کرتا تھا تو اس نے اپنے آپ کو درندوں سے محفوظ رکھنے کے لئے کیا کچھ نہیں کیا اور جب وہ آہستہ آہستہ ترقی کر کے عائلی زندگی میں داخل ہوا تو اس نے خود اپنی جنس کے قومی افراد کی مدد حاصل کرنے کے لئے ان کو بھی خوش رکھنا ضروری سمجھا۔ اسی کے ساتھ اسے حوادث طبیعی کا بھی سامنا کرنا پڑا مثلاً طوفان، بجلی زلزلہ وغیرہ اور جب وہ اس کے اسباب معلوم کرنے اور ان سے محفوظ رہنے کے لئے اس نے اپنے آپ کو مجبور پایا تو اس نے سوچ

کہ یہ حوادث ضرور کسی ایسی بڑی ہستی سے تعلق رکھتے ہیں جو ان کے خاندانی سرداروں سے زیادہ قوت والی ہیں اور اس کو خوش رکھنے کے لئے بھی انسان نے وہی صورتیں اختیار کیں جو اپنی ہم جنس قومی افراد کی خوشی حاصل کرنے کے لئے اختیار کرسکتا تھا۔ خود اکی بقار حیات کے لئے سب سے اہم مسئلہ فراہمی غذا کا تھا اس لئے اس نے سوچا کہ جس طرح دعوتوں وضیافتوں کے ذریعہ سے وہ اپنے ہم جنس قومی افراد کو خوش رکھ سکتاہے اسی طرح وہ حوادث طبیعی پیدا کرنے والی اَن دیکھی ہستی کے غصہ کو بھی کم کرسکتاہے۔ یعنی اگر وہ ہستی ان کی ضیافتیں قبول کرنے کے لئے سامنے نہیں آسکتی، توکیوں نہ اس کی غائبانہ دعوت کی جائے اور یہ تھا وہ اولین جذبہ جس نے سب سے پہلے قربانی کی رسم دنیا میں قائم کی۔ کیونکہ انسان سمجھتا تھا کہ اگر میں اس کے نام پر کوئی جانور ذبح کردوں گا، تو اسکے معنی یہ ہوں گے گویا اس نے ہماری دعوت قبول کرلی اور اس طرح وہ خوش ہوجائے گی ـــــ الغرض انسان نے اول اول خدا کا تصوّر ایک انسان ہی کی طرح کیا اور انسان ہی کی حیثیت سے اس کو یاد کیا سمجھا اور تملق و خوشامد سے اس کو خوش رکھنا چاہا اور اس سلسلے میں قربانیوں کے علاوہ اس نے خدا کی فرضی وخیالی صورتوں کے بُت بھی تراشے اور ان کے سامنے جھک جھک کر اور ہاتھ جوڑ جوڑ کر اپنی بیچارگی کا اعتراف کرنے لگا۔ یہاں تک کہ امتداد زمانہ کے ساتھ قربانی اور بت پرستی انسانی زندگی کا جزو قرار پاگئی۔ یہ تھی بنیاد مذہب کی اولین تحریک جس نے بعد کو معابد تو بے شک طرح طرح کے پیدا کردئے لیکن خدا کا تصور مادیت سے علیحدہ نہ ہوسکا۔ یعنی وہ ایک بہت بڑا صاحب قوت بادشاہ یا مالک سمجھا جانے لگا جو ایک بادشاہ ہی کی طرح خوش بھی ہوسکتاہے اور برہم بھی، جو خوش ہونے کے بعد انعام دے سکتاہے اور ناخوش ہونے کے بعد سزا بھی۔ چنانچہ دوزخ وجنت وغیرہ کا تصوّر بھی اسی انعام وسزا کا مادی تصور ہے۔

یہ تو ہوئی انسانی خیال کی وہ صورت جب انسان نے خدا کے وجود اور اس کی قوت کو سمجھنا چاہا یا محض اپنی بیچارگی کو سامنے رکھ کر گویا بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ خدا نام قرار پایا محض اپنی مجبوری کا جس کا اظہار بیدل نے اس طرح کیا ہے کہ:۔

علاجے نیست داغ بندگی را

اور اکبر نے ان الفاظ میں کہ:۔

بندگی حالت سے ظاہر ہے خدا ہو یا نہ ہو

ہرچند مذاہب عالم کا تصور اب بھی وہی ہے اور وہ اس دائرے سے ابھی تک باہر نہیں نکلے لیکن خدا کو علمی وعملی نقطۂ نظر سے سمجھنے کی بنیاد بھی بہت پہلے پڑچکی تھی اور اس کی داستان بھی کم دلچسپ نہیں۔

جیسا کہ میں پہلے عرض کرچکا ہوں۔ انسان کو جب اول اول حوادث طبیعی سے واسطہ پڑا تو اس نے ان حوادث کا سبب کسی بادشاہ نما ہستی کو قرار دے کر اس کو خوش کرنے کے لئے قربانیاں چڑھائیں۔ پرستش گاہیں تعمیر کیں اور جتنی خوشامد وہ خدا کی کرسکتا تھا اس نے کی۔ لیکن جب اس کے بعد بھی اس نے دیکھا کہ خدا خوش نہیں ہوتا اور آفات ارضی وسماوی کم نہیں ہوتے تو اس نے سوچا کہ خدا نے اسے پیدا تو کردیا ہے لیکن غالباً اس کے زندہ رکھنے کا وہ ذمہ دار نہیں اس لئے وہ مجبور ہوا کہ حوادث سے بچنے اور زندہ رہنے کے لئے وہ خود بھی کوئی تدبیر اختیار کرے اور یہی رجحان گویا آغاز تھا تمدن انسانی کے قیام اور عملی فکر و تعقل کا۔

اس نے شدید موسم سے بچنے کے لئے جھونپڑے بنائے۔ سیلاب روکنے کے لئے پتھروں کے ڈھیر اس کے راستہ میں حائل کئے، کھیتوں کو خشک سالی کی تباہیوں سے بچانے کے لئے، پانی کی فراہمی کے لئے اس نے گڑھے کھودے، تالاب بنائے۔

تن پوشی کے لئے اس نے کھالوں کی کاٹ چھانٹ شروع کی اور غلہ پیدا کرنے کے لئے زراعت و آلات، زراعت کی طرف
طرف متوجہ ہوئے۔ الغرض جب اس نے دیکھا کہ خدا کی محض خوشامد سے کام نہیں چلتا تو وہ فکر عمل کی طرف متوجہ ہوا لیکن
خدا کے تصور کو اب بھی وہ دل سے نہ نکال سکا کیونکہ جب وہ سوچتا تھا کہ باوجود اپنی انتہائی تدابیر و مساعی کے وہ ہمیشہ کامیاب
نہیں ہوتا تو اس کا کوئی نہ کوئی ایسا سبب جو اس کی فہم و اختیار سے باہر ہے۔ ضرور ہونا چاہیئے اور یہ سبب اس کے نزدیک خدا
یا کسی بالادست ہستی کے سوا، کچھ اور ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ بہرحال انسان کی فکر و عمل کا یہ غیر یقینی دور اس طرح جاری رہا ——
یہاں تک کہ ایک زمانہ وہ آیا جب کثیر و متعدد تجربات کے بعد اپنی بعض ناکامیوں کے اسباب و وجوہ بھی اس نے معلوم کرنا
شروع کئے اور اس طرح رفتہ رفتہ خدا کے "مسبب الاسباب" اور "علتہ العلل" کا نظریہ ضعیف ہونے لگا۔ یہاں تک
کہ جب فکر و عمل کی مضبوطی و ترقی کے ساتھ ساتھ اس کی کامیابیاں بھی بڑھنے لگیں تو اس نے سمجھ لیا کہ اس کے دنیاوی اعمال اور
کاروبار سے خدا کا کوئی تعلق نہیں اور اس طرح مذہب و عقل کا تصادم شروع ہو گیا اور اس کی شدت بڑھتی برابر بڑھتی رہی
یہاں تک کہ جب علم الافلاک، علم الجو، طبیعیات، کائناتی اشعۂ اور اجزار مادی کے برقی تعاملات کی تخلیق کے سلسلہ میں جدید
انکشافات سامنے آئے تو ایک جماعت عقل پرستوں کی ایسی پیدا ہو گئی جس نے خدا کے اس تصور سے جسے مذاہب عالم نے پیش
کیا تھا۔ انکار کر دیا۔ کیونکہ مذہبی ذرائع سے جو معلومات اسی باب میں ان کو حاصل ہوئی تھیں وہ بہت محدود تھیں اور کارگاہ
خداوندی جو پہلے کرۂ زمین تک محدود تھی بہت زیادہ وسیع ہو گئی اور خدا نام ہو گیا ایک ایسی عظیم و جلیل قوت کا جو نہ صرف
کرۂ زمین بلکہ تمام کائنات کی ناقابل قیاس وسعت میں بے شمار طریقوں سے ہر وقت کارفرما ہے۔ ہرچند اس طرح خدا کا شاہانہ
تصور تو ختم ہو گیا لیکن اس کی جگہ ایک دوسرے تصور نے لے لی جو زیادہ موزوں اور حقیقت سے زیادہ قریب تھا اور یہ تصور
وہی تھا جسے قرآن میں لفظ رب العالمین سے ظاہر کیا گیا ہے۔ اس لئے یہ سمجھنا کہ مفکرین عہد حاضر خدا کے منکر ہیں یا بانی الحاد
ہیں۔ درست نہیں بلکہ حقیقت صرف اتنی ہے کہ انھوں نے خدا کے منصب ملوکیت کو منصب ربوبیت میں تبدیل کر دیا
اور اس کا مطالعہ زیادہ وسیع زاویہ سے کرنے لگے۔ مذہب نے خدا کا جو تصور پیش کیا تھا وہ بہت محدود تھا اور
مفکرین کا تصور بڑا وسیع اور بہت گہرا ہے۔

تذکروں کی روایات بیسویں صدی میں

(ملک اسمٰعیل حسن خاں)

اردو ادب نے فارسی کی آغوش میں آنکھ کھولی۔ اور اپنے ابتدائی دور میں فارسی ہی کے زیر اثر ترقی کی منزلیں طے کیں۔ فارسی ہی کے نمونے اس کے سامنے تھے۔ فارسی ہی روایات سے اس نے بہت کچھ حاصل کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اردو کا قدیم لٹریچر فارسی ادب کا عکس معلوم ہوتا ہے۔ ہر فنکار کی ہر تخلیق فارسی خیالات و نظریات اور تجربات و روایات سے متاثر معلوم ہوتی ہے۔

فارسی ادب میں تنقید کا کوئی خاص ارتقا نظر نہیں آتا۔ عربی کے توسط سے جو خیالات و نظریات اس تک پہنچے۔ اس نے انھیں کو اپنا اور چند روایات قایم کرلیں۔ جن میں تبدیلیوں کی طرف کسی نے بھی توجہ نہیں کی، صدیوں کی قائم شدہ انہی فرسودہ روایات کے زیر اثر کبھی کبھی تنقیدی خیالات کا اظہار ہوتا رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فارسی کی تنقیدی روایات، بالکل میکانکی ہوگئیں۔ چند خاص خیالات تھے، چند خاص اصطلاحات تھیں، چند منتخب کلمے تھے، جن کے استعمال کر دینے کو تنقید سمجھا جاتا تھا۔

اردو میں تنقید کا آغاز تذکرہ نویسوں سے ہوا۔ یہ وہ دور تھا جب معاشرت کا شیرازہ بکھر رہا تھا۔ برسوں کے تربیت یافتہ سماجی و تہذیبی اصول مجبوریوں کی نذر ہو رہے تھے۔ پیہم حادثات اس مخصوص تہذیبی زندگی کا راستہ کاٹ کاٹ جاتے تھے جس کے نظر فریب نقوش میں سلف نے خونِ جگر سے رنگ آمیزی کی تھی۔ لیکن ساری شکست و ریخت کے باوصف کسی کو اچھا کہنے کے لئے جو مرصع، رنگین مہذب اور پر وقار الفاظ متعین تھے۔ ان کا استعمال ضروری سمجھا جاتا تھا۔ قدیم تذکروں کی سیر کر جائیے آپ کو معلوم ہوگا کہ الفاظ کے ہفت رنگ پردوں میں شخصیت اور ادب کی حقیقتیں مبہم خیالات ہو کر رہ گئی ہیں۔ فارسی کی طرح وہ بھی ایک خاص سماجی نظام کی پیداوار ہیں۔ چنانچہ وہ بھی فارسی کی تنقیدی روایات کی طرح چند جملوں، فقروں اور الفاظ تک محدود ہیں لیکن اس کے باوصف ان تذکروں میں اس دور کے شعرا کے متعلق کہیں کہیں کوئی نہ کوئی ایسی بات بھی ضرور محفوظ ہے جس کی مدد سے حقائق کا سراغ لگ جاتا ہے۔ اس طرح ساری خامیوں کے باوجود یہ تذکرے اب بھی سینے سے لگا کر رکھنے کی چیز ہیں۔

تذکرے اس عہد کی یادگار ہیں جب شاعری کو "فن شریف" سمجھا جاتا تھا۔ ایک خاص معیار تھا جس پر شاعر کا پورا اُترنا ضروری تھا۔ میر و سودا سے لے کر شیفتہ تک یہ معیار اسی طرح قائم رہا۔ حادثاتِ پیہم سے اس کو ٹھوکریں لگیں، لیکن اس کے ڈھانچے میں کوئی نمایاں فرق یا تبدیلی رونما نہیں ہوئی۔ میر نے جہاں شاعری کو "فن شریف" کہتے ہوئے یہ کہا تھا کہ ؎

شاعری کو کام اوباشوں سے کیا　　　اُس کو بزازوں سے نداقوں سے کیا

تو اس کے کافی عرصہ کے بعد شیفتہ نے جب اپنا تذکرہ مرتب کیا تو یہ کہتے ہوئے (جس طرح افلاطون نے اپنی جمہوریت سے شاعروں کو نکال دیا تھا) کہ اشعار، بسیار دارد کہ بر زبانِ سوقیین جاری ست و نظر بہ آں ابیات در اعداد شعرا نشاید شمرد۔

اپنے تذکرہ سے نظیر کو خارج کردیا۔ شاعری کے متعلق شیفتہ کا نظریہ کچھ اور تھا۔ جس کو انھوں نے اپنے بعض اشعار میں بیان کیا ہے۔ مثلاً ؎

وہ طرزِ فکر ہمکو خوش آتی ہے شیفتہ — معنی شگفتہ۔ لفظ خوش انداز صاف ہو
شیفتہ کیسے ہی معنی ہوں مگر نامقبول — اگر اسلوب عبارت میں متانت کم ہو

یہی وہ معیار تھا جو میر سے لے کر شیفتہ تک قائم رہا اور اسی کو میر نے " فنِ شریف " کے نام سے یاد کیا ہے، یہی وجہ تھی کہ تذکروں میں لفظی اور اسلوبی خوبیوں پر سارا زورِ قلم صرف کیا جاتا تھا اور اشعار کی معنویت درجہ دوم کی چیز سمجھی جاتی تھی، اس کا ذکر آگے ہوگا۔

تذکروں سے پہلے ہمیں بیاضوں کا سلسلہ ملتا ہے۔ بیاضوں میں لوگ اپنی اپنی پسند کے اشعار لکھتے تھے۔ اس کے بعد بعض لکھنے والوں نے منتخب اشعار کے ساتھ ساتھ شاعر کا نام بھی لکھ دیا اس کے کچھ حالات بھی درج کر دئے اور اس طرح تذکرہ نگاری کی ابتدا ہوئی، ظاہر ہے کہ یہ تذکرے لکھنے والے زیادہ تر خود اپنے لئے لکھتے تھے اپنے ذوق کی تسکین کے لئے لکھتے تھے۔ اس لئے ان کے اندر کسی باضابطہ تنقیدی شعور کی تلاش کرنا ان کے ساتھ ظلم کرنے کے مترادف ہے۔ ان تذکروں کو آج کے پیمانۂ تنقید سے ناپنا انصاف سے بعید ہے۔ سرور صاحب کے بقول: "یہ تنقیدی شعور بعض اچھی روایات کا حامل تھا۔ اس میں فن کی نزاکتوں کا احساس تھا، اور اس کی خاطر ریاض کرنے کا احترام، یہ تذکرہ محدود اور روایتی تھا، اور ضبط و نظم کا ضرورت سے زیادہ قایل۔ یہ ہر نشیب و فراز کو ہموار کرنا چاہتا تھا اور ہر ذہن کو ایک ہی سانچے میں ڈھالنا چاہتا تھا، یہ بات اشاروں میں کرتا تھا، وضاحت، صراحت تفصیل کا قایل نہ تھا، اس میں مدح ہوتی تھی یا قدح اس کا معیار ادبی کم ثقافتی زیادہ" یہ ضرور ہے کہ اس عہد میں تنقیدی شعور عہد حاضر کی طرح پیدا نہ ہوا تھا، اس کو تنقید کے نام سے نہیں پکارا گیا۔ مگر اس میں تنقید کے عناصر کسی حد تک موجود تھے۔ یہ عناصر کہیں زیادہ نمایاں ہو جاتے، کہیں صرف جھلک کر رہ جاتے، صرف اتنی ہی تنقید اس ابتدائی دور کے لئے کافی تھی، سرور صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے کہ:- "اردو میں وجہی سے لیکر حسرت موہانی تک ہر اچھے شاعر کا ایک واضح اور کارآزمودہ تنقیدی شعور بھی ہے۔"

اردو میں جتنے تذکرے لکھے گئے ان کی فہرست خاصی طویل ہے۔ ذہاتی کا خیال ہے کہ میر کے تذکرے سے پہلے کئی تذکرے موجود تھے۔ مثلاً خان آرزو کا تذکرہ اور دوسرا سودا کا تذکرہ۔ لیکن خان آرزو اور سودا کے تذکرے دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے میر کے تذکرہ " نکات الشعرا " کو سب سے پہلا تذکرہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ جس کی تقلید میں بعد کو متعدد تذکرے لکھے گئے اور جن میں اکثر کا ماخذ میر کا " نکات الشعرا " ہی ہے۔

قدیم تذکروں نے بیسویں صدی کے ادب پر جو اثرات ڈالے، اور زبان و اسلوب کی تطہیر و تزئین میں جو حصہ لیا وہ بہت اہم ہے، ان تذکروں نے ادب کے ظاہری پہلو پر اتنا زور دیا کہ معنوی پہلو نظر سے تقریباً اوجھل ہوگیا، لیکن جدید ادب میں اصل چیز فن کی افادیت قرار پائی اور اس طرح ردِ عمل کے طور زبان و اسلوب کی افادیت و اہمیت کو رجعت پسندی، قدامت پرستی اور لورِ روایت کا پروردہ سمجھ کر اس سے چشم پوشی کی جانے لگی۔ جدید نقادوں میں سے بیشتر نے یہ سمجھ لیا کہ اصل چیز شعر کی روح یا معنویت ہے۔ اور اسلوب و ہیئت تو اس کا جسم ہے، اس لئے روح پر خاص نظر رکھنا چاہئے۔ جسم نہ ہو جب بھی روح کی نیرنگیاں ارباب بصیرت کے لئے کافی ہوں گی، وہ مواد کی سماجیت کے سامنے اقبال کے بقول "ارتباطِ لفظ و معنی، ارتباطِ جان و تن" کا خافاری کی اہمیت کو کچل کر میلوں آگے نکل گئے۔

تذکروں میں یہ ضرور ہے کہ زیادہ تر محاورہ و عروض سے بحث ہوتی تھی۔ مواد سے زیادہ ہیئت کی جانچ پڑتال کی جاتی تھی اور معنی سے زیادہ الفاظ پر گرفت رہتی تھی لیکن اس کا ایک نتیجہ ضرور اچھا ہوا کہ اشعار میں صحت زبان کا زیادہ خیال رکھا جانے لگا اور زبان میں صفائی و شستگی زیادہ آتی چلی گئی۔ اگر یہ تنقیدیں اس صورت میں اس وقت نہ کی جاتیں تو آج اردو زبان جس پر ہمکو بہت کچھ ناز ہے اس صورت و لباس میں ہم تک نہ پہنچتی جس میں ہم اسے آج دیکھ رہے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ معنی کا خون کیا گیا مگر زبان و فن کی آراستگی میں ان تنقیدوں کا بڑا حصہ ہے اور اُس وقت جبکہ زبان ارتقا کے ابتدائی منازل طے کر رہی تھی اس بات کی سخت ضرورت بھی تھی کہ جہاں تک ہو سکے زبان کو صاف کیا جائے اس میں وسعت، ہمہ گیری اور لوچ پیدا کیا جائے، ان تذکروں سے جہاں ان تذکرہ نویسوں کی دیدہ وری و سخن سنجی کی مخصوص صلاحیتوں کا اظہار ہوتا ہے وہاں ادب و تنقید کے ایک طالب علم کے سامنے یہ پہلو بھی آجاتا ہے کہ شعر کی خوبی، تاثیر اور تکمیل میں الفاظ و اسالیب کا کتنا بڑا حصہ ہے۔

جدید تنقید اور تذکروں کے درمیان کی تصانیف اور ان کے لکھنے والوں کے افکار کا مطالعہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ وہ حضرات بھی شعر کے لباس یا جسم کو کسی حالت میں نظر انداز نہیں کرتے، اُس عہد کے نقادوں میں محمد حسین آزاد۔ حالی اور شبلی نے مواد کے ساتھ شعر کی ہیئت اور اس کے اسلوب پر بھی زور دیا ہے، اس لئے کہ "کیا کہا جائے اور کیسے" اِن دونوں کی بنیاد پر شعر کی عظمت و بقا کا دارومدار ہے۔ اگر ان میں سے ایک کو بھی نظر انداز کر دیا جائے تو حقیقت معلوم۔ شبلی نے شعر العجم میں جہاں شعر کی حقیقت اور شاعری کے اصلی عناصر وغیرہ سے بحث کی ہے وہاں انھوں نے ابن رشیق کا یہ قول نقل کرتے ہوئے کہ لفظ جسم ہے اور مضمون روح ہے، اہل فن کے دو گروہوں کا ذکر کیا ہے، جن میں ایک لفظ کو اور دوسرا مضمون کو ترجیح دیتا ہے اور پھر بتایا ہے کہ زیادہ تر اہل فن کا یہی مذہب ہے کہ لفظ کو مضمون پر ترجیح ہے کیونکہ مضمون تو سب پیدا کر سکتے ہیں لیکن شاعری کا معیار کمال یہی ہے کہ مضمون ادا کن الفاظ میں کیا گیا ہے اور بندش کیسی ہے[۱]۔ حالی جیسا مغز دہ نقاد بھی جہاں شعر کی ماہیت و اصلیت سے بحث کرتا ہے تو تذکروں کے اثرات سے اپنا دامن نہیں بچا پاتا۔ وہ لکھتے ہیں:-

"شاعری کا مدار جس قدر الفاظ پر ہے، اس قدر معانی پر نہیں، معنی کیسے ہی بلند اور لطیف ہوں اگر عمدہ الفاظ میں بیان نہ کئے جائیں، ہرگز دلوں میں گھر نہیں کر سکتے، اور ایک مبتذل مضمون پاکیزہ الفاظ میں ادا ہونے سے قابل تحسین ہو سکتا ہے"۔ اس کے بعد حالی نے ابن خلدون کا قول نقل کرکے اپنی بات کو زیادہ واضح کر دیا ہے وہ لکھتے ہیں:- "الفاظ کو ایسا سمجھو جیسے پیالہ اور معنی کو ایسا سمجھو جیسے پانی۔ پانی کو چاہو سونے کے پیالے میں بھر لو چاہو چاندی کے پیالے میں۔ اور چاہو کانچ یا بلور یا سیپ کے پیالے میں اور چاہو مٹی کے پیالے میں پانی کی ذات میں کچھ فرق نہیں آتا۔ مگر سونے یا چاندی کے پیالے میں اس کی قدر بڑھ جاتی ہے اور مٹی کے پیالے میں کم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح معانی کی قدر ایک فصیح اور ماہر کے بیان میں زیادہ ہو جاتی ہے اور غیر فصیح کے بیان میں گھٹ جاتی ہے[۲]۔"

تذکروں کی تنقید کے یہ اثرات دور جدید کے تنقیدی سرمایہ پر بھی نظر آتے ہیں اگرچہ جیسا سطور بالا میں عرض کیا گیا اس دور میں شعر کی ظاہری خوبیوں کی طرف کم توجہ دی گئی اور اصل مقصد فن کی افادیت ہی کو سمجھا گیا لیکن اس عہد میں بھی بعض اعتدال پسند

---

[۱] شعر العجم جلد چہارم [۲] مقدمہ شعر و شاعری

نقادوں نے مواد اور ہیئت دونوں کے تعلق اور اہمیت کو ضروری سمجھا اور یہ واضح کرنے کی کوشش کی کہ نہ صرف مواد سے کام چل سکتا ہے اور نہ محض شکل و صورت سے بلکہ کسی نہ کسی تناسب سے دونوں کا ربط فن کا لازمی عنصر ہے۔ ان نقادوں میں نمایاں نام نیاز فتحپوری، اثر لکھنوی، اختر تلہری اور رشید حسن خاں کے ہیں۔

نیاز فتح پوری کی تنقیدوں کو خواہ تاثراتی کہا جائے یا جمالیاتی تنقید کے ذیل میں رکھا جائے لیکن یہ حقیقت ہے کہ انھوں نے اردو تنقید کو مغربی تقلید کے شباب کے دور میں بھی وہی اصول اور پیمانے عطا کئے جو ہمکو تذکرہ نویس بزرگوں سے ملے تھے ان کے خیال میں شعر کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ معائب سے پاک ہو۔ ہم کو تذکروں کے اصولوں کی طرف لے جاتا ہے۔ ان کے سلسلۂ مالہٗ و ماعلیہ کا مطلب شاعروں کو ان کی غلط فروشیوں سے آگاہ کرنا تھا، یعنی وہ جس طرح مغرب کی تقلید کے باعث اپنی زبان کے مزاج اور اس کے اصولوں کو نظر انداز کر رہے تھے نیاز صاحب نے ان کے خلاف آواز اٹھائی اور شعرا کو فنی نزاکتوں کی طرف متوجہ کیا کہ شعر کی ظاہری خوبی کے بغیر شعر کی صورت کیسی مکروہ ہو کر رہ جاتی ہے، اور تاثیر فنا ہو جاتی ہے اس قسم کی تنقیدوں سے اُن کا مقصد یہ بھی تھا کہ ادب میں بے راہ وروی نہ پھیلنے پائے یا ادبی نراج (*Anarchism*) کا فتنہ سر نہ اٹھائے اور سن رسیدہ اور کہنہ مشق اور ممتاز شاعروں کی کج زبانیاں اور لغزشیں آنے والی نسل کے لئے دلیل راہ کا سبب نہ بنیں۔ ان کے سلسلۂ "مالہٗ و ماعلیہ" نے بہت سے شعرا میں فنی بصیرت پیدا کی، بہتوں کو گمراہ ہونے سے بچایا۔ بہتوں میں زبان و عروض اور قواعد دانی کا شوق پیدا کیا اور بہتوں میں شعر فہمی اور شعر گوئی کا پاکیزہ مذاق پیدا کیا۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نیاز صاحب کے متعلق لکھتے ہیں۔ "انھوں نے "ناتمام" اور "نارسا" شاعری کی سخت گرفت کی ہے۔ انھوں نے اس سہل انگاری کے خلاف شدید احتجاج کیا ہے جو شاعر کو اس کے فن کے بارے میں کام چور بنا دیتی ہے۔ شاعری کے چمن میں "سبزۂ بیگانہ" کی نمود نیاز کو ایک آنکھ نہیں بھاتی۔ اور سبزۂ بیگانہ سے مراد وہ کھردری بے ساختگی ہے جو شاعر کو اپنے کلام پر نظر ثانی سے روکتی ہے۔ ادب میں وضع داری کا سوال یا ادب میں خوش پوشی کی اہمیت جس سے مراد فقط یہ ہے کہ ادب کے لباس یعنی زبان و بیان کو بہر حال حسین ہونا چاہیے۔ نیاز نے زبان و بیان کے حُسن پر بھی زور دیا ہے اور زبان و بیان کی بلاغت اور "رسائی" پر بھی"

نیاز اسکول میں اور بھی کئی اشخاص ایسے نظر آتے ہیں جنھوں نے زبان و فن کی اہمیت پر خاص زور دیا ہے، اور مغربی تنقید کے اس دور اور اُن حالات میں جبکہ اردو ادب محشرستانِ خیال ہو رہا تھا، ادبی احتساب کے دائرے کو وسیع کیا۔ ان میں اثر لکھنوی۔ مولانا اختر تلہری اور رشید حسن خاں امتیازی حیثیت رکھتے ہیں۔ اثر صاحب نے اپنی عملی تنقیدوں (اثر کے تنقیدی مضامین۔ چھان بین وغیرہ) میں الفاظ و اسالیب کی اہمیت پر بہت زور دیا۔ اس سلسلے میں ان کا مضمون اقبال اور انداز بیان مشہور ہے چھان بین اور فراق پر ان کی تنقیدیں خاصی خیال انگیز ہیں، وہ شاعری اور تنقید دونوں میں قدیم اصول اور قدیم نظریات کے متبع ہیں، لیکن حیرت ہے کہ وہ جدید دور کی فضا میں سانس لینے کے باوجود اپنی تنقیدوں کو تذکروں کے معیارِ تنقید سے بلند نہ کر پائے یعنی ان میں نیا پن پیدا نہ کر سکے، جو ہمیں نیاز یا دوسرے نقادوں مثلاً مولانا تلہری کے یہاں ملتا ہے۔ ان کا اندازِ تنقید کچھ اس طرح کا ہے کہ "واہ محاورہ کتنا اچھا نظم ہوا ہے" "یہ شعر آبِ زر سے لکھے جانے کے قابل ہے" "بندش کی چستی قابلِ داد ہے" "اس محاورہ کی نمکینی کا کیا کہنا" "یہ بات دائرۂ زبان سے خارج ہے" "یہاں فصاحت کا خون ہو گیا ہے" یا اپنی ایک کتاب "انیس کی مرثیہ نگاری" میں انیس کے ایک بند کی تعریف اس طرح کرتے ہیں "اب آنسو ہی نہیں رکتے کہ آگے کچھ لکھا جائے" وغیرہ۔ رشید حسن خاں کے بقول "عملی تنقید کے اس جہاد میں حضرت اثر لکھنوی نے بھی بہت اہم

نصہ لیا، لیکن نیاز صاحب کی حیثیت شریک غالب کی ہے، جس کی وجہ یہ بھی ہے کہ اُن کے علاوہ اور کسی نے عملی تنقید کو نداز مستقل کی حیثیت سے نہیں اپنایا اور نہ اس تفصیل نگاری سے کام لیا۔"

رشید حسن خاں بھی اسی دبستان نیاز کے ایک فرد ہیں، اُن کے تنقیدی اصول بھی مشرقی ہیں اور اُن پر بھی تذکروں کے اصولوں کی چھاپ ہے۔ لیکن انھوں نے ان کو جدید فضا و ماحول سے ہم آہنگ (Modernise) بھی کیا ہے ان کی تنقیدوں میں اثر صاحب سے زیادہ شگفتگی، تسلسل، روانی، گہرائی اور غیر جانبداری نظر آتی ہے۔ بلکہ وہ کہیں کہیں اختر تلہری سے بھی پیش پیش ہیں انھوں نے اپنے ہر مضمون میں اسی بات پر زور دیا ہے کہ جب تک شاعر کی لفظ طریقۂ اظہار اور زبان و بیان کے نکات پر نہیں ہوگی، اور جب تک ابلاغ (Communication) کے مسائل پر غور نہ کیا جائے گا۔ تب تک شاعری میں بات بننا مشکل ہے اور اُس وقت تک شاعروں کو اسی قسم کی لغزشوں اور عجزِ بیان سے سابقہ پڑے گا جیسا کہ زبان و فن اور الفاظ و اسلوب کی نزاکتوں سے بے نیاز ہو کر پڑ رہا ہے۔ اسلوب، طرزِ بیان اور الفاظ و زبان پر اُن کا زور دینے کا مقصد یہ نہیں تھا کہ شاعری میں فنی پہلو ہی سب کچھ ہے اور معنوی پہلو یا مواد و خیال کو کوئی اہمیت نہیں، بلکہ جیسا اوپر عرض کیا گیا کہ انھوں نے خیال و مواد کی اولیت کو تسلیم کرتے ہوئے بیان و زبان کے پہلو کو نظر انداز کر دینے کے قابل تصور نہیں کیا اور نیاز صاحب کا یہ قول سامنے تھا کہ "شاعر پیدا ہوتا ہے، بنتا نہیں، لیکن اگر شاعر اس نظریے پر بھروسہ کر کے شعر کہے تو وہ بگڑ بھی جاتا ہے۔" ذیل کے اقتباسات سے اُن کے تنقیدی شعور کا اندازہ ہو سکتا ہے:-

۱- اجزائے شعر میں مفہوم اولین اور بنیادی چیز ہے اور اُس کا مقتضائے حال کے مطابق ہونا ضروری ہے لیکن صرف خیال پر نظر رکھنا اور اسلوبِ بیان و طرز ادا، جو اس کے اظہار کا ذریعہ ہیں اُن کی طرف سے قطع نظر کر لینا بھی بنیادی غلطی ہے تخیل اور مفہوم کی حیثیت خام مال کی سی ہے کہ اس کے بغیر کوئی چیز تیار نہیں ہو سکتی۔ اس اعتبار سے اس کی اہمیت سب سے زیادہ ہے لیکن اسلوبِ بیان اس کا سانچہ ہے، اگر سانچہ غلط یا ناقص ہوگا تو چیز بھی ناقص تیار ہوگی۔

۲- فن اور اس کے ضابطے خاص ذہنی کاوش چاہتے ہیں۔ ایک ایک مفہوم کے لئے متعدد الفاظ، مصطلحات، محاورات و مرکبات ہوتے ہیں، اِن سب میں فرق کرنا، ہر لفظ کے محلِ استعمال اور اس کا باہمی فرق ذہن نشین کرنا۔ معانی و بیان کے قاعدوں کو پیشِ نگاہ رکھنا، اور اِن سب رعایتوں کے بعد شعر کہنا خاصا مشکل کام ہے، اگر ادب کا فنی و جمالیاتی پہلو پیشِ نظر رکھا جائے تو یہ ساری جگر کاوی کرنا ہی پڑے گی۔

۳- جدید شعرا میں یہ عام اور مستقل عیب ہے کہ وہ نفسِ خیال پر اتنی توجہ رکھتے ہیں کہ اسلوب و اظہار کے محاسن کی طرف توجہ منتقل ہی نہیں ہو پاتی جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ غزل جو آبگینۂ نازک سے بھی کچھ زیادہ ہے غیر متناسب اندازِ بیان اور بے جوڑ الفاظ و مرکبات کا مجموعہ ہو کر رہ جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ جدید شعرا کی غزلیں ان خوبیوں سے یکسر معرا ہیں جن کے بغیر حسنِ معیار کا ابتدائی تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

۴- یہ سچ ہے کہ پرانے تنقیدی خزانے میں الفاظ کے موتیوں ہی کی آب و تاب نمایاں ہے اور خیال کے جوہر ناتراشیدہ ہیروں کی طرح چمک دمک سے محروم ہیں۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ پرانے شاعر خیال کی دولت سے تہی داماں تھے، نہیں، بلکہ وہ الفاظ کی قدر و قیمت سے پوری طرح واقف تھے وہ سمجھتے تھے کہ خیال اگرچہ اصل چیز ہے لیکن الفاظ اس کا سانچہ ہیں اگر سانچہ ذرا ٹیڑھا میڑھا، آڑا ترچھا ہوگا تو شعر بھی بے ہنگم نکلیں گے، وہ اِس بات کو اچھی طرح جانتے تھے کہ شعر میں

الفاظ کی وہی حیثیت ہے جو تصویر میں لکیروں کی کہ اگر چند خطوط بھی غلط زاویے سے کھینچ دئے جائیں تو زیادہ سے زیادہ رنگ آمیزی بھی اُس کے بیڈھنگے پن کو نہیں چھپا سکے گی ۔ ان کو معلوم تھا کہ شعر کے لفظ گلدستے کے پھول ہیں اگر ان کو خوش ذوق و واقف کاری سے ترتیب نہ دیا جائے تو اس سے پرکیف و رنگین تاثر حاصل نہیں ہو سکتا، اس دیدہ وری کے تقاضے سے ان مرصع سازوں نے نظم میں الفاظ کے نگینوں سے وہ میناکاری کی ہے کہ آج بھی فکر و نظر کی مرکب تابشیں ان سے فیض حاصل کرتی ہیں، انھوں نے زبان کے ابتدائی دور میں شاعری کے تاریک راستے پر اسالیب کے ایسے چراغ جلائے ہیں کہ آج فلک پرواز خیالات انھیں کی روشنی میں راستہ طے کرتے ہیں اور ادب کے اولین دور میں نظم کے سادہ اوراق کو طرزِ ادا کے رنگین نقوش سے اس طرح آراستہ کیا کہ آج انھیں کے نقوش کے چربے اتار کر بڑے بڑے مرقعے تیار کئے جاتے ہیں ۔"

ان مثالوں سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ تذکروں کے اثرات ہر دور کی تنقید اور شاعری پر پڑتے رہے ہیں۔ تذکروں کا ہمارے ادب کے مذاق کی تعمیر میں بڑا حصہ ہے، ہم مغرب سے اس قدر واقف ہو جانے اور مغربیت میں اتنے ڈوب جانے کے باوجود تذکروں کی ادبی روایات سے اب بھی دامن نہیں بچا سکے ہیں اور نہ ہمیں اس کی ضرورت ہے۔ کیونکہ وہ ہمارے قدیم ادب کا بیش قیمت سرمایہ ہیں ہمیں ان سے ہر دور میں بہت کچھ بصیرت و بصارت حاصل ہوتی رہے گی ۔ بڑی خوشی کی بات ہے کہ بیسویں صدی کے ادیبوں نے بھی تذکروں پر بہت کچھ لکھا ہے اور ان سے بہت کچھ کام لیا ہے، اور ان کی اچھی اور صالح روایات کو قائم رکھنے اور آگے بڑھانے کی کوشش کی ہے ۔ ان تذکروں سے ہمیں تنقیدی شعور کے علاوہ اس دور کے سیاسی، معاشی، و معاشرتی حالات کا ایک ہلکا سا خاکہ بھی نظر آتا ہے، اور شاعروں کی سیرت و شخصیت کے بعض نقوش بھی ملتے ہیں، اُن سے اُن کے مولفین کے علم و فضل کا اندازہ بھی ہوتا ہے، لیکن ان امور پر کچھ لکھنا ہمارے موضوع سے خارج ہے ۔

ہم نے اس مضمون میں تذکروں کے اس نقاب پوش تنقیدی شعور کے اثرات کا ذکر کیا ہے جو اشاروں میں بکھرا پڑا تھا اور جس سے بعد میں آنے والے ناقدین نے ان چند تنقیدی اشاروں سے داستانیں مرتب کی ہیں اور تذکروں کی روایات کو قائم رکھا ہے اور آگے بڑھایا ہے ۔

نوٹ :۔ اس مضمون میں میں نے اپنی نوٹ بک سے بھی مدد لی ہے، جن میں میں نے اُردو تذکروں اور تذکرہ نگاری پر بھی نوٹ تیار کئے تھے ۔ یہاں شاید کہیں خلط مبحث ہو گیا ہو ۔

اقبال اور مُلّا

بیا تا کارِ ایں امّت بسازیم | قمارِ زندگی مردانہ بازیم
چناں نالیم اندر مسجد شہر | کہ دل در سینۂ مُلّا گدازیم

بیا ساقی بگرداں ساتگیں را | بیفشاں بر دو گیتی آستیں را
حقیقت را بہ رندے فاش کردند | کہ مُلّا کم شناسد رمز دیں را

دینِ کافر فکر و تدبیرِ جہاد
دینِ مُلّا فی سبیل اللہ فساد

مکتبِ ملّا و اسرارِ کتاب
کور مادر زاد و نورِ آفتاب

ملّا کو ہے جو ہند میں سجدے کی اجازت
ناداں یہ سمجھتا ہے کہ اسلام ہے آزاد

قلندر جز دو حرفِ لاالٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہِ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

یا وسعتِ افلاک میں تکبیرِ مسلسل | یا خاک کی آغوش میں تسبیح و مناجات
وہ مذہبِ مردانِ خود آگاہ و خدامست | یہ مذہبِ ملّا و جمادات و نباتات

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبطِ سخن کر نہ سکا
حق سے جب حضرتِ مُلّا کو ملا حکمِ بہشت

عرض کی میں نے الٰہی میری تقصیر معاف
خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب و لبِ کشت
نہیں فردوس مقامِ جدل و قال و اقوال!
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت

ترا با خرقہ و عمامہ کارے
من از خود یافتم بوئے نگارے
ہمیں یک چوب من سرمایۂ من
نہ چوبِ منبرے نے چوب دارے

دلِ ملا گرفتارِ غمے نیست
نگاہش ہست در چشمش نمے نیست
ازاں بگریختم از مکتبِ او
کہ در ریگِ حجازش زمزمے نیست

سرِ منبر کلامش نیشِ دار است
کہ او را صد کتاب اندر کنار است
حضورِ تو من از خجلت نہ گفتم
ز خود پنہاں و برما آشکار است

نگہبانِ حرم معمارِ دیر است
یقینش مردہ و چشمش بہ غیر است
ز اندازِ نگاہ او تواں دید
کہ نومید از ہمہ اسبابِ خیر است

دینِ حق از کافری رسوا تر است
زانکہ ملا مومنِ کافر گر است
کم نگاہ و کور ذوق و ہرزہ گرد
ملت از قال و اقولش فرد فرد

تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال
تری اذاں میں نہیں ہے مری سحر کا پیام

الفاظ و معانی میں تفاوت نہیں لیکن
ملا کی اذاں اور مجاہد کی اذاں اور
پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں
کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

(طلوعِ اسلام)

سروش

عاقبت منزلِ ما وادیِ خاموشانست
حالیا غلغلہ در گنبدِ افلاک انداز

حیاتِ انسانی کے غائر مطالعہ سے یہ حقیقت بالکل واضح طور پر سامنے آجاتی ہے کہ انسان کی تمام تاریخ کمزور پر طاقتور کے تسلط کا ایک المیہ ہے۔ دورِ وحشت اور بربریت سے لیکر موجودہ "متمدن" دور تک کی تمام تاریخ اسی المیہ کی دردناک تفصیل ہے۔

دورِ وحشت میں اگر جنگل کی معمولی جڑیں، پھل، کسی جانور کی کھال اور اسی درجہ دیگر اشیاء نے صرف ایک طاقتور انسان کے لئے کسی کمزور انسان کو موت کے گھاٹ اُتار دینے کا جواز بن سکتی تھیں، تو آج اس دور میں جبکہ انسان "خارجی" اعتبار سے تمدّن کے بلند ترین مرتبہ پر فائز ہے جلب منفعت کی ہوس میں فضائے عالم جوہری توانائی کی دھمکیوں سے گونج رہا ہے۔

برہمنیت، یہودیت، پاپائیت، شہنشاہیت، کے عفریت اپنے ہیبتناک جبڑے پھاڑے فضائے بسیط پر منڈلاتے رہے اور اپنے خونخوار پنجے کمزور انسانوں کے رگ و پے میں پیوست کرتے رہے، اپنی گرفت کو مضبوط سے مضبوط تر کرتے رہے۔ کمزور انسان بلبلاتا رہا اور جرم ضعیفی کی سزا پاتا رہا۔ سنوں آشامی جاری رہی۔ جہاں کسی صاحب دل انسان نے آوازۂ حق و انصاف بلند کیا، یہودیت اور شہنشاہیت کے ساتھ رہبانیت اور پاپائیت کی سانباز ہوگئی۔ اعلان کردیا گیا "طاقت اور دولت، کمزوری اور غربت سب خدا کی طرف سے ہے۔" حق پرست معصوم انسانوں کو قید خانوں میں ختم کیا گیا، ان کی کھالیں کھینچی گئیں، دار پر چڑھائے گئے۔ علانیہ زہر کے پیالے دیئے گئے۔ اور ایسی ہی سیکڑوں قسم کی اذیت ناک صورتوں سے ان کی زندگیاں ختم کردی گئیں۔ یا پھر ان کی طبعی موت کے منتظر رہے اور جیسے ہی ان کی آنکھیں بند ہوئیں، ہر ممکن طریقے سے ان کی تعلیمات کو مسخ کرنے، انسان پر انسان کی فوقیت ثابت کرنے نیز مرنے والے کو بشریت سے بالاتر ہستی ثابت کرنے اور اس کی تعلیم کو کسی غیبی طاقت کا متوسل قرار دینے، اس کے حیاتی حصہ کو خلط ملط کرکے موہوم مابعد الطبیعاتی نظریات میں تبدیل اور اس کے پیروؤں کے دینی طریقہائے مناسک میں اختلاف میں اختلاف پیدا کرکے ان میں افتراق پیدا کرنے اور اپنے اقتدار کا سکہ جانے کی مذموم کوشش جاری کردی۔ اس دیدہ دلیری پر جس نے احتجاج کیا اسے کافر، زندیق، مرتد قرار دیکر ختم کردیا، ایسے تمام سوتے بند کردیئے جو انسان کو زندگی کے گرے ہوئے نظریہ کی تلقین کرتے ہیں، اس کے برعکس زندگی کے خودساختہ سکوتی نظریہ کی نشر و اشاعت خدمت میں جزو ایمان اور راہِ نجات قرار دی گئی۔ گرے ہوئے انسانوں کو اُٹھانے کے تمام مشن ناکام کردیئے گئے سب پر اسرائیلیت کی چھاپ لگادی گئی۔ الہام کی اسرائیلی تفسیر نے دنیا کو وہ سنہری فریب دیا کہ رشد و ہدایت چیستاں ہوگئی اور اس طرح ہر مصلح عالی دماغ خادم بنی نوع کی صبر آزما کاوشوں، اندوہناک جانگاہیوں اور خونچکاں جگرگدازیوں کو بازیچۂ اطفال بنادیا گیا۔

زر پرستی اور اقتدار پسندی کو جو تقویت اسرائیلیت نے پہنچائی اور جو کام اسرائیلی عقائد نے کیا ہے وہ بڑی بڑی ماہر افواج بھی نہ کر سکیں۔ ہر مصلح کی تعلیمات کو مسخ کر کے جو اکثر سیدھے سادے حیاتیاتی نظریات پیش کرتی رہی ہیں، مابعد الطبیعاتی نظریات میں تبدیل کر دیا اور اس طرح سے وہ خطرہ ہی دور کر دیا جو دوسری صورت میں اس کے پیرووں کی طرف سے زر پرستی اور اقتدار پسندی کے لئے پیدا ہو سکتا تھا۔ مختصر یہ کہ اسرائیلیت زر پرستی اور اقتدار پسندی کے لئے کرۂ ارض پر دراز دستی کے علانیہ مواقع فراہم کر کے خود اس کے عوض معابد کے اوقاف میں محفوظ عیش کر رہی ہے۔ صدیوں نہیں قرنوں سے نسلِ انسانی کا رِ زمین کو پسِ پشت ڈال کر کارِ آسماں کی فکر میں سرگرداں ہے، کہنے والے کہتے رہے ؎

تو کارِ زمیں را نکو ساختی　　　کہ با آسماں نیز پرداختی

لیکن ان کی یہ سب چیخ پکار صدا بصحرا ثابت ہوئی۔

عام مشاہدے کی بات ہے کہ کرۂ ارض پر انسان کی تمام عمرانی زندگی ایک مسلسل حرکت، انتھک تگ و دو اور ایک لامتناہی جد و جہد کا نتیجہ ہے۔ زمین کا ذرہ ذرہ انسان کی عرق ریزی سے تابناک ہے۔

پھر جس طرح دوسرے ادیان کے صحائف میں تحریف نے گوہرِ مقصود کو نظر سے اوجھل کر دیا، اسی طرح قرآنِ حکیم بھی تحریف سے نہ بچ سکا اور مفسرین نے قرآن کو بازیچہ بنانے میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی۔ لفظی تحریف تو دنیا کے اس محفوظ ترین دین میں ممکن ہی نہیں تھی، لیکن معنوی تحریف سے انہیں کوئی نہ روک سکا۔ قرآنِ حکیم کی تفسیر و تاویل نے اسرائیلیات کا اتنا وافر ذخیرہ جمع کر دیا کہ اصل مقصد در کنار سرے سے کوئی مقصد ہی نہ رہا۔ "وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا" کی ریت ایسی ختم ہوئی کہ قرآن کے دامن میں پناہ لینے والی مخلوق قرآن سے دور بھاگنے لگی۔ معنی کی توڑ موڑ سے تمام حیاتیاتی نظریات دب کر رہ گئے، رہبانیت کی جگہ قنوطیت نے لے لی۔ جہد البقا کے علمبردار تسبیحیں سنبھال کر حجروں اور خانقاہوں میں معتکف ہو گئے۔ اجتہاد کے دروازے بند اور تحقیق کے سوتے خشک ہو گئے۔ فسیروا فی الارض کے اشہب سر در گل ہو گئے۔ فانظروا الی الابل کیف خلقت ترغیب اور بصیرت سے محروم ہو گئے۔ فتدبروا کے بطون فطانت رانجھ گئے۔ مجدؔ کی جگہ کاویوں کا خزینہ نارلج ہو گیا۔ اس مایوس کن صورتِ حال کو رومی کے دل سے پوچھئے فرماتے ہیں:- ؎

من نہ قرآں مغز ہا برداشتم　　　استخواں پیشِ سگاں انداختم

اور تمام عمر سرِّ دلبراں بحدیثِ دیگراں میں تمام کر دی۔

اسلام میں اسرائیلیت کا نفوذ اشعریت کے ذریعہ سے ہوا، تمام وہ مسائل جن کے ماخذ اسرائیلی فلسفہ میں پائے جاتے ہیں، اموی دور میں اس شدت کے ساتھ اسلامی تعلیمات میں شامل کئے گئے کہ شخصی انا اور حریت کا خاتمہ ہو گیا۔ رہبانیت تصوف کا روپ دھار کر فرقۂ باطنیہ کی شکل میں نمودار ہوئی اور آج تک پیر پرستی کے رنگ میں موجود ہے، جس کے عقائد کی رو سے رسول کے توسل سے بھی قبل پیر کا توسل "لازمی" ہے۔ پیر پرستی نے پہلے فنافی الشیخ اس کے بعد فنافی الرسول اور اس کے بعد فنافی اللہ کا عقیدہ جزو ایمان قرار دیدیا۔ اس آڑ میں اسرائیلیت نے جو گل کھلائے ہیں وہ پاپائیت کے مرغوب "نن ازم"، پر ڈھائے گئے مظالم سے کسی طرح کم نہیں۔

ترکی، ایران، ہندوستان، انڈونیشیا، ملایا سے لے کر مشرق وسطی اسپین افریقہ تک "مسلمین" کے مقبوضہ ممالک یورپ کے یہودیوں کے قبضے میں چلے گئے۔ بحبل اللہ جمیعاً اور ویل لکم الویل مما تصفون کی تہدید سُنا تا رہا لیکن یہ رہبرانِ ملت شیعہ، سنی، مقلد، غیر مقلد، شافعی، مالکی، حنفی، بریلوی، چکڑالوی، دیوبندی، چشتی، قادری، نقشبندی، سہروردی، کے جال میں پھنسے رہے۔

تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ بنی امیہ کے دور سے ہی ایک ایسے مکتبِ فکر کی بنیاد پڑ چکی تھی جو شخصی انا و حریت و مساوات کا علمبردار تھا جس کی بنیاد ابوذر غفاری نے رکھی تھی اور بنی امیہ کے دور میں ایک تہلکہ برپا کر دیا تھا، جس کی پاداش میں ان کی تمام زندگی انتہائی پریشانی میں گزری

اور آخری ایام ریگستان میں بے یار و مددگار گذارنا پڑے جہاں اس مردِ مجاہد نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ اس کے بعد بھی گاہ گاہ ایسے مردانِ حق پرست اور اربابِ بصیرت اُٹھتے رہے جو ہر اس نظریہ اور عملیہ کی مخالفت کرتے رہے جو زندگی حیاتیاتی نظریہ کو کسی ایسے فلسفہ میں تبدیل کر دے جس کی نشر و اشاعت کا مقصد بعض مخصوص انسانوں کو افراطِ نعمت کا مستحق اور اکثر سے نانِ شبینہ حاصل کرنے کا حق بھی چھین لیتا ہو۔ ایسی ہستیوں میں ابن رشد، ابن احمد عربی، شاہ ولی اللہ دہلوی۔ عبید اللہ سندھی وغیرہم جیسے مفکرین نے بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔

نیازؔ کا شمار بھی اسی مکتبِ فکر کے سرفروشوں میں ہوتا ہے۔ اس بے جگر انسان نے جو براہ راست جراحی عمل ملائیت یا دوسرے لفظوں میں مسلمات کے ان عقائد پر کیا جو اس گروہ کا خوفناک ترین حربہ ہیں اور جن کے ذریعہ یہ جبہ پوش معصوم انسانوں کو دہشت زدہ کرکے اپنے اقتدار کا سکہ جماتے ہیں اور ساتھ ہی زر پرست عناصر سے بھی سودے بازی کرتے ہیں، اس کی نظیر تاریخ میں نہیں ملتی۔ نیازؔ کا سب سے بڑا کارنامہ ان کاہنوں اور خود ساختہ مولاناؤں کا پندار توڑنا ہے۔ نیازؔ نے ملائیت پر وہ کاری ضرب لگائی ہے جو پروٹسٹنٹ فرقہ کے بانی نے پاپائیت پر لگائی تھی اور یورپ کی آنکھیں کھول دی تھیں جس کے بعد سے آج تک پاپائیت کو یورپ میں وہ فروغ حاصل نہیں ہو سکا جو اس سے قبل تھا۔

نیازؔ نے ہند و پاکستان میں یہودیت اور اسرائیلیت کے اس قلعہ کو منہدم کیا ہے جس کے گرد اسلام کے نام کی فصیل کھینچی گئی تھی کفر سازی کے کارخانے بند کیے ہیں اور کافرگری کی رسمِ کہنہ کا خاتمہ کیا ہے۔ نیازؔ وہ عظیم المرتبت شخصیت ہے جس نے اسلام کے لباس میں پوشیدہ اسرائیلیت کو بے نقاب کیا ہے اور یہی مفکرِ اعظم کا کارنامہ ہے۔

ثبت ست بر جریدۂ عالم دوامِ ما

باب المراسلہ والمناظرہ

(اصلاح معاشرہ)

(پروفیسر نظیر صدیقی)

مارچ ۱۹۶۴ء کے "نگار پاکستان" میں نیاز صاحب نے میرا جو مضمون شائع کیا تھا اس کی اشاعت نے مجھے ان کا نہ صرف ممنون بنا دیا ہے بلکہ ان کی مدیرانہ حیثیت کا پہلے سے زیادہ مداح بھی۔ اس مضمون کے لکھنے میں جس قسم کی جرأت سے میں نے کام لیا تھا اس کا اعتراف انھوں نے بڑی فیاضی کے ساتھ کیا ہے۔ اس مضمون کے شائع کرنے میں جس قسم کی جرأت کا ثبوت انھوں نے دیا اس کے احساس نے میرے دل میں ان کی اس وقعت کو بڑھا دیا ہے جو ایک صاحب نظر اور صاحب جرأت ایڈیٹر کی حیثیت سے ہمیشہ موجود رہی ہے۔ یہ بات محض من ترا حاجی بگویم تو مرا حاجی بگو کے طور پر نہیں کہہ رہا ہوں۔ اس بات کے کہلوانے میں میری وہ تمام مایوسیاں کار فرما ہیں جو فکر و نظر اور جرأت و ہمت کے معاملے میں مجھے اردو کے دوسرے ایڈیٹروں سے ہوتی رہی ہیں۔ اردو رسالوں کے مدیروں میں اس وقت نیاز صاحب غالباً واحد شخص ہیں جو اپنی تمام انانیت اور انفرادیت پرستی کے باوجود انسانی، قومی اور بین الاقوامی مسائل سے نہ صرف گہری دل چسپی کا اظہار کرتے رہتے ہیں بلکہ گہری دل چسپی کا اظہار کرنے والوں کی ہمت افزائی بھی کرتے رہتے ہیں۔

نیاز صاحب کا یہ اندازہ غالباً بالکل صحیح ہے کہ "ہو سکتا ہے کہ یہی جذبات (جن کا اظہار میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے۔ نظیر صدیقی) بعض دوسرے حضرات کے دلوں میں بھی پائے جاتے ہوں لیکن اسے بے نتیجہ سی بات سمجھ کر وہ خاموش رہتے ہوں"۔ دوسروں کا تو ذکر ہی کیا ہے خود میں ان جذبات کو بے نتیجہ سمجھ کر ایک عرصہ تک خاموش رہا ہوں اور آج بھی جبکہ میں نے ملک کے مسائل پر لب کشائی کی جرأت کی ہے اپنے جذبات یا ان کے اظہار کو نتیجہ خیز ماننے کی خوش فہمی میں مبتلا نہیں ہوں۔ پھر بھی کوئی چیز ہے جو اب مجھے خاموش نہیں بیٹھنے دیتی۔ ورنہ حالات حد درجہ مایوس کن ہیں۔

حالات کی اصلاح کے سلسلے میں دو سوال نہایت اہم ہیں (۱) اصلاح کی نوعیت یا صورت کیا ہوگی۔ (۲) اصلاح کے فرائض کون انجام دے گا۔ عملی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے دوسرا سوال پہلے سے زیادہ دشوار ہے فرض کر لیجئے کہ ہمارا پورا معاشرہ یا معاشرے کا بڑا حصہ چند اصلاحی تدبیروں پر متفق ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایسے ملک یا معاشرے میں اصلاح کی مشینری کون چلائے گا جہاں ہر فرد اصلاح کا محتاج

یا اصلاحی سزاؤں کا مستحق ہے۔

نیاز صاحب فرماتے ہیں کہ "جب کسی قوم کی اخلاقی پستی دور ہو جائے گی تو لازماً عمال حکومت کے اخلاق بھی بلند ہو جائیں گے اور عوام کی ذہنیت بھی اس سطح پر آ جائے گی کہ تعزیری سخت گیری کا سوال ہی سامنے نہ آنے پائے" مجھے نیاز صاحب کی اس رائے سے پورا اتفاق ہے۔ لیکن اصل سوال جہاں کا تہاں رہ جاتا ہے کہ آخر قوم کی اخلاقی پستی دور ہوگی تو کیونکر۔ نیاز صاحب اس بنیادی سوال کا جواب دینے کی بجائے ان سوالوں سے الجھ پڑتے ہیں کہ اخلاق سے کیا مراد ہے اور اس کی صحت و بلندی کا صحیح معیار کیا ہو سکتا ہے۔ ویسے اس سلسلے میں جو باتیں انھوں نے کہی ہیں اُن سے بھی مجھے کوئی اختلاف نہیں۔ اگر مجھے پاکستانیوں کے اخلاق و کردار سے شکایت ہے تو یہ شکایت وہ نہیں ہے جو کسی مولوی یا ملا کو عام مسلمانوں سے رہا کرتی ہے۔ یہ بات واقعی سمجھ لینے کی ہے کہ جب ہم پاکستانی اخلاق و کردار کی پستی کا رونا روتے ہیں تو اس کے معنی کیا ہوتے ہیں اور پاکستانی اخلاق و کردار کی اصلاح کا مفہوم کیا ہونا چاہئے۔ پاکستان میں ایسے افراد اور اداروں کی کمی نہیں جن کے نزدیک پاکستانیوں کی سب سے بڑی کمزوری اور خرابی یہ ہے کہ ان کی اکثریت نماز نہیں پڑھتی۔ ایسے افراد اور ادارے نماز نہ پڑھنے کو تمام خرابیوں کا سرچشمہ اور نماز پڑھنے کو تمام برائیوں کا سدباب تصور کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں اور اداروں کے ذہن میں پاکستان کے قیام کا بنیادی مقصد صرف یہ ہے کہ پاکستان میں نماز قانوناً فرض قرار دی جائے۔ اگر آپ پاکستانی اخبارات باقاعدگی سے پڑھتے ہیں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ بعض لوگ اور بعض ادارے صدر ایوب تک سے درخواست کرتے رہتے ہیں کہ وہ نماز کو ایک قانونی فرض قرار دے دیں۔ لاہور میں ایک ڈپٹی کمشنر صاحب کی صدارت میں یہاں تک فیصلہ ہوگیا کہ بار بار کی تلقین کے باوجود نماز نہ پڑھنے والوں کا دفعہ ۱۰۰ کے تحت چالان کرکے انھیں ڈپٹی کمشنر کی عدالت میں مزید کارروائی کے لئے پیش کیا جائے گا۔ ڈپٹی کمشنر صاحب نے اس جلسے کی صدارت کرتے ہوئے فرمایا کہ آج مسلمان جن مسائل سے دوچار ہیں وہ سب ان کی اخلاقی گراوٹ کی پیداوار ہیں اور ان اخلاقی گراوٹوں کا حل نماز ہے۔ لیکن نماز کو ہر مرض کا علاج بتانے والے اس بات کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ جب تک نماز کے اخلاقی تقاضوں کو پورا نہ کیا جائے نماز پڑھنے سے کیا حاصل۔ پچھلے دنوں پاکستانی اخباروں میں ڈھاکا یونیورسٹی کے ایک سابق امریکی پروفیسر ڈاکٹر جون اودون کے اس مضمون پر بڑا شور و غل ہوا جو موصوف نے امریکا واپس جاکر وہاں کے کسی اخبار میں چھپوایا تھا۔ پاکستانی اخبارات نے جہاں زور و شور کے ساتھ ان کے غلط بیانات کی تردید کی وہاں ان کے صحیح بیانات کی صحت کو بھی ماننے سے انکار کر دیا۔ مثلاً انھوں نے لکھا تھا کہ "پاکستان میں اسلام پر جس طرح عمل ہو رہا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام میں کوئی ایسا اخلاقی ضابطہ نہیں ہے جو پاکستانیوں کی روزمرہ زندگی پر اثر انداز ہو۔ اسلام کا زور ظاہری پابندیوں پر ہے۔ پانچ وقت کی نماز، رمضان میں روزے رکھنا اور کبھی کبھار خیرات دینا۔ اسلام نے باہمی تعاون کے رویے کو کوئی فروغ نہیں دیا"

اسلامیات کا معمولی طالب علم بھی جانتا ہے کہ اسلام کے بارے میں ڈاکٹر اودن کے مندرجہ بالا فرمودات یکسر غلط ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ اسلام پر پاکستان میں جس طرح عمل ہو رہا ہے اس سے وہی کچھ ظاہر ہوتا ہے جو انھوں نے بیان کیا۔ ہمارے یہاں نماز اس لئے پڑھی جاتی ہے کہ ثواب حاصل ہوگا روزے اس لئے رکھے جاتے ہیں کہ عاقبت بخیر ہوگی۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ مذہبی احکام کے پردے میں جو اخلاقی اور سماجی فوائد رکھے گئے ہیں ان پر نہ تو ارباب مذہب کی

نظر ہے نیز وہ ان فوائد کے حصول کو سماجی زندگی کی تنظیم و تہذیب کے لئے ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ اس بات کا بھی تجزیہ کرنے کے لئے تیار نہیں کہ نماز نہ پڑھنے کے نفسیاتی، تہذیبی اور سائنسی اسباب کیا ہیں۔ موجودہ ضروریات کے اعتبار سے انسان کی نجات صرف فلاحی ریاست پر منحصر ہے۔ فلاحی ریاست سے میری مراد ایسی ریاست ہے جہاں تمام انسانوں کو زیادہ سے زیادہ عافیت اور مسرت نصیب ہو۔ جہاں ترقی کے معنی صرف مادی ترقی کے نہ ہوں بلکہ اخلاقی اقدار کی ترویج اس کا مقصد عظیم ہو۔ میرا خیال ہے کہ جب تک اخلاقی اقدار کو اخروی صلہ یا جزا کے تصورات سے الگ نہ کیا جائے گا۔ سماج میں ان اقدار کا استحکام یا ان پر عمل درآمد ممکن نہیں۔ پاکستان میں جو لوگ اسلامی نظام کے قیام پر مصر ہیں اور جو اسلامی نظام کو جمہوریت کے منافی نہیں سمجھتے انھیں سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے کہ ان دونوں کے اجتماع کی صورت کیا ہو سکتی ہے۔

مجھے اس کا پورا احساس ہے کہ میں اصل موضوع سے بھٹک گیا ہوں۔ میں یہ عرض کر رہا تھا کہ اگر مجھے پاکستانیوں کے اخلاق و کردار سے شکایت ہے تو یہ شکایت وہ نہیں ہے جو کسی مولوی یا ملا کو عام مسلمانوں سے رہا کرتی ہے۔ کیوں کہ میرے نزدیک آگے بڑھنے کے معنی پیچھے جانے کے نہیں۔ اخلاق و کردار کی اصلاح سے میری مراد ہرگز یہ نہیں ہے کہ باشندگان پاکستان فرشتے بن جائیں یا عابد شب زندہ دار۔ میں تو صرف اتنا چاہتا ہوں کہ لوگوں کے اخلاق و کردار کم از کم اس حد تک پاکیزہ اور بلند ہوں کہ اجتماعی زندگی ہموار اور خوشگوار بن جائے۔

ایک صاف ستھرے آرام دہ معاشرہ کے قیام میں دو تین چیزیں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں۔ غربت کا خاتمہ معقول نظام تعلیم۔ اور قانون کی حکمرانی۔ غربت سماجی، اخلاقی اور سیاسی برائیوں کا سبب بھی ہے اور نتیجہ بھی۔ جب تک دونوں حیثیتوں سے اس کا خاتمہ نہ ہوگا تعلیم، قانون، مذہب اور روایات کی ساری برکتیں بیکار ثابت ہوتی رہیں گی۔

معقول نظام تعلیم کی تشریح میں پوری کتاب لکھی جا سکتی ہے۔ یہ مسئلہ اتنا وسیع اور پیچیدہ ہے کہ ہر ترقی یافتہ قوم کے مفکرین کے خصوصی مطالعے کا موضوع رہا ہے۔ ایوب حکومت نے اس مسئلے پر اتنا احسان ضرور کیا کہ ایک کمیشن مقرر کر کے ایجوکیشن کمیشن رپورٹ تیار کرائی اور اب اس پر کسی حد تک عمل بھی ہو رہا ہے۔ تاہم پاکستان میں تعلیمی کاروبار جس نہج پر چل رہا ہے اس سے اچھے شہریوں کے پیدا ہونے کی توقع مشکل سے کی جا سکتی ہے۔ اچھے طلبا اچھے اساتذہ کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتے اور اچھے اساتذہ کا مسئلہ ایک الگ مسئلہ ہے جس پر ابھی تک سرے سے غور ہی نہیں کیا گیا۔

پاکستان میں جہاں تک قانون کی حکمرانی کا تعلق ہے، اسکا ذکر اپنے پچھلے مضمون میں کر چکا ہوں اور پھر اسکا اعادہ کرتا ہوں کہ اگر کوئی چیز کسی حد تک سماجی برائیوں کی روک تھام کر سکتی ہے تو وہ قانون کی حکمرانی ہے۔ نیاز صاحب کا یہ فرمانا صحیح ہے کہ سخت ترین تعزیری قوانین بھی جرائم کا خاتمہ نہ کر سکے لیکن وہ اس بات کو نظر انداز کر جاتے ہیں کہ اگر دنیا میں تعزیری قوانین نہ ہوتے تو جرائم کی تعداد کیا ہوتی۔ تعزیری قوانین کبھی کسی جرم کا مکمل خاتمہ نہیں کر سکے لیکن وہ جس قدر سخت ہوں گے ان کا دائرہ اثر اتنا ہی وسیع ہوگا۔

میں نے اپنے سابقہ مضمون میں پاکستان کا ذکر کرتے ہوئے بعض نو ترقی یافتہ ممالک کی حیرت انگیز اقتصادی

سماجی اور سیاسی ترقی کی تعریف کی تھی۔ نیاز صاحب نے میری توجہ ان ممالک کی نفسیاتی ناآسودگیوں اور اخلاقی بدعنوانیوں کی طرف دلائی ہے جو پہلے بھی میری نظر سے پوشیدہ نہ تھیں۔ اس باب میں مجھے کہنا صرف یہ ہے کہ اگر انسان ہمیشہ ناآسودہ رہا ہے اور ناآسودہ رہے گا، اگر وہ ہمیشہ درندہ رہا ہے اور ہمیشہ درندہ رہے گا۔ جب بھی خوش حالی سے پیدا ہونے والی ناآسودگی زبوں حالی کی ناآسودگی سے بہتر ہے اور انسان کا جزدی طور پر مہذب ہو جانا کلی طور پر وحشی رہنے سے یقیناً بہتر ہے۔ جب میں یہ چاہتا ہوں کہ پاکستان ترقی یافتہ ممالک کی تقلید کرے تو میری اس خواہش کا مفہوم صرف اتنا ہوتا ہے کہ پاکستان ان ممالک کی خوبیوں کو اپنائے ہماری قومی بدنصیبی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ہم ترقی یافتہ ممالک کی حقیقت پسندی، اصول پرستی، علم دوستی اور حب الوطنی کی بجائے ٹیڈی ازم پر فدا ہو کر رہ گئے۔ ع فکر ہر کس بقدر ہمت اوست۔

(نگار) فاضل مقالہ نگار نے جس درد دُکھ کے ساتھ اپنے خیالات قلمبند کئے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ پاکستان کی خوشحالی اور مادی و ذہنی ترقی کے بڑے آرزو مند ہیں اور اس سلسلہ میں جو تجزیہ ہمارے معاشرہ اور ذہنی میلانات کا کیا ہے وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے۔ لیکن اصل سوال تدبیر واصلاح کا ہے۔ یعنی یہ کہ ملک کی زبوں حالی اور افراد قوم کی اخلاقی پستی کو کیونکر دور کیا جا سکتا ہے اور یہ مسئلہ اس میں شک نہیں بڑا پیچیدہ ہے۔ لیکن جیسا کہ میں اس سے قبل عرض کر چکا ہوں۔ ان تمام خرابیوں کا صحیح علاج صرف صحیح تعلیم ہے اس میں شک نہیں کہ مذہب کا جو مفہوم اس وقت پیش کیا جاتا ہے وہ یقیناً حارج ترقی ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق محض مخصوص عقاید و مراسم سے ہے۔ ذہنی بیداری و عملی احساس و اضطراب سے نہیں۔ لیکن اس جمود کا ازالہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک مذہب اسلام کی صحیح غایت اور اس کے حقیقی مقصود کو مسخ کر دینے والے اداروں کا استیصال نہ ہو جائے اور یہ بحث و مناظرہ سے ممکن نہیں بلکہ اس کا ذریعہ صرف صحیح بنیادی تعلیم ہے جو دیر طلب بات ضرور ہے۔

کیونکہ یہ ادارے حکومت اسلام کا اقتدار ختم ہونے کے بعد ہی Poor man's consolation کی حیثیت سے تمام ممالک اسلامی میں رونما ہو گئے تھے تاکہ اپنی بدحالی سے پیدا ہونے والی مایوسیوں کو برکات اُخروی کے دلخوش کن توقعات سے دور کر سکیں۔ گویا یہ ایک نوع کا خاموش احتجاج یا غریبانہ انتقام تھا جو وہ غالب قوموں سے لینا چاہتے تھے یا بالفاظ دیگر یوں سمجھئے کہ وہ اپنی زندگی کی دشواریاں جھیل جانے کی راہیں اس طرح پیدا کر رہے تھے

پھر غور کیجئے کہ یہ تحریک بے عملی کب شروع ہوئی۔ اس کی تاریخ بہت پرانی ہے اور اس کا آغاز دراصل اسی وقت ہو گیا تھا جب اول اول مختلف مسلم حکومتیں ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہوئیں اور مغلوب اقوام کی بعض جماعتوں نے — (جنہیں صوفیہ کہتے ہیں) اپنے آپ کو تسلی پہنچانے کے لئے قناعت و توکل، مشیت و مقدر، رضا الٰہی وغیرہ کی مختلف اصطلاحیں وضع کیں اور پھر رفتہ رفتہ فلسفہ کا رنگ پیدا کر کے اسے Pan Theism یا عقیدۂ وحدت الوجود میں تبدیل کر دیا۔

ظاہر ہے کہ جب کسی قوم میں یہ عقیدہ پیدا ہو جائے گا کہ انسان بہر حال مجبور رہے اور بدبختی و نکبت، ذلت و افلاس بھی سب خدا ہی کا عطیہ ہے تو اس کا نتیجہ یہی ہوگا کہ قوم اپنی قوت عمل کھو بیٹھے اور معتقدات پر بھروسہ کر کے شعار مذہبی کے حقیقی مقصود کو بھی بدل دے۔ یہی وہ ذہنیت تھی جس نے نماز، روزہ، حج و زکوٰۃ تمام شعائر اسلامی کی صحیح روح کو نظر انداز کر کے صرف ظاہری اعمال کو اصل مذہب قرار دے دیا اور اسی کی تلقین عام ہو گئی۔ بنا بریں مسلمانوں کی ترقی کے

سلسلہ میں سب سے پہلے یہی سوال ہمارے سامنے آتا ہے کہ اس بے عملی کی خواب آور ذہنیت کو جو صدیوں سے ہمارا مذہبی شعار بنی ہوئی ہے۔ کیونکر دور کیا جائے۔ اس کی تدبیر جیسا کہ میں نے ابھی ظاہر کیا یہ نہیں کہ ان جماعتوں کو سمجھا بجھا کر راہ راست پر لایا جائے کیونکہ ان کا یہ مرض قطعاً لا علاج ہو چکا ہے۔ اور اب اس کے سوا کوئی دوسری صورت نہیں کہ قوم کی نئی نسل کو اس سے متاثر نہ ہونے دیا جائے۔ یعنی شروع ہی سے ان کی تعلیم اس نہج پر ہونا چاہئے کہ مذہب کا مروجہ غلط مفہوم ان کے سامنے نہ آئے اور اسلام میں جو خرافیاتی لٹریچر شامل ہو گیا ہے۔ اس سے انھیں بالکل دور رکھا جائے۔ پھر اس کے لئے صرف نصاب ہی کا بدل دینا کافی نہ ہوگا بلکہ اساتذہ بھی خاص ذہنیت کے پیدا کرنے ہوں گے اور یہ جیسا کہ میں نے پہلے کہا ہے۔ یقیناً بڑی دیر طلب بات ہے لیکن اگر اس طرح ہم صحیح معنی میں مسلم قوم کو دوبارہ زندہ کر سکے تو اس کے لئے نصف صدی کا انتظار بھی ہم کو گوارا ہے۔ مگر یہ وہ بات ہے جو ہمارے آپ کے نہیں بلکہ حکومت کے سوچنے کی ہے۔

اب رہا ہمارا اقتصادی و معاشرتی نظام سو اس کی اصلاح بھی اسی وقت ممکن ہے جب قوم کے افراد کا کردار بلند ہو۔ اجتماعی ترقی کے خیال پر ان کے اخلاق کی بنیاد قائم ہو اور تمام نظام معاشرہ ایک ہی مقصود و غایت سے وابستہ ہو۔ سو اس کا انحصار بھی صحیح تعلیم و تربیت پر ہے۔

اس سلسلے میں یہ امر یقیناً غور طلب ہے کہ آیا قانون اس باب میں ہماری کوئی مدد کر سکتا ہے یا نہیں۔ یہ ایک حد تک درست ہے کہ جبر و سیاست سے بھی قوم کی ذہنیت کو بدلا جا سکتا ہے، جیسا کہ "روس و چین" میں کیا گیا۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ یہ ہنوز تجرباتی دور کی چیز ہے اور ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ یہ تجربہ ضرور کامیاب ہوگا۔ چنانچہ روس کو دیکھئے کہ اس کی اشتراکیت کس طرح آہستہ آہستہ "سرمایہ دارانہ جمہوریت" کی طرف مائل ہوتی جا رہی ہے اور ہو سکتا ہے کہ کسی وقت چین کو بھی اپنے موجودہ موقف کو بدلنا پڑے۔

حکومتیں آئین کو بیشک بدل سکتی ہیں، تعزیر و سیاست سے جرائم میں بھی کمی ہو سکتی ہے لیکن اصل چیز قوم کی ذہنیت کا بدلنا ہے اور یہ صرف صحیح تعلیم و تربیت ہی سے ممکن ہے۔

جناب حیرت شملوی (کلفٹن کراچی) ۶۴

نگار، اپریل کا باب المراسلہ دیکھکر

مخدومی و محترمی، السلام علیکم،

میں نہیں چاہتا تھا کہ یہ عریضہ چھپے، مگر چھپ گیا، اور اس کے بعد کہ وہ چھپ گیا،

———— میں نہیں چاہتا کہ بات آگے بڑھے اور فتنہ بن جائے اس لئے

یہ کہہ کر کہ "لکم دینکم ولی دین" اور "فربکم اعلم بمن ھو اھدیٰ سبیلا"

اپنی طرف سے اُسے یہیں ختم کر دینا چاہتا ہوں،

مگر اتنا ضرور عرض کروں گا کہ میں دین میں "اسرائیلیات" بہ الفاظ دیگر مولود خوانی ہفوات کا ہرگز قائل نہیں ہوں، دل میں بحمد اللہ بڑی وسعت رکھتا ہوں، کسی سے اختلاف بھی رکھتا ہوں، تو اس کے خلاف کوئی کاوش کوئی کد ورت نہیں رکھتا، کسی کی بے راہ

روی پر کڑھتا ہوں، خوش نہیں ہوتا یہاں بھی خلوص کا جواب خلوص ہے اور دلیل کا جواب دلیل، لیکن اگر کسی کی دلیل تمسخر و تذلیل ہو تو دُکھ ہوتا ہے۔

اسلام کے شعوری طور پر قائل حضور بھی ہیں اور یہ خاکسار بھی، لیکن فرق یہ ہے کہ آپ کے یہاں دین بے قید ہے، اور یہاں "پابند"

یہ شہادت گہِ اُلفت میں قدم رکھنا ہے
لوگ آسان سمجھتے ہیں مسلماں ہونا

جناب نے میری اس سادہ سی گذارش سے تعرض نہیں فرمایا کہ "نگار" میں دینی مسائل پر گفتگو نہ ہو، آپ کے جواب سے میں نے کچھ ایسا محسوس کیا جیسے آپ کو مجھ پر ترس نہیں غصہ آگیا، اور اسی غصّے میں آپ نے اپنے متعلق وہ الفاظ تک لکھ ڈالے، جن کا میں تصور بھی نہ کرسکتا تھا، آپ سے نظریاتی اختلاف ایک الگ چیز ہے، مگر میری نظر میں آپ برابر عزیز و محترم ہی رہے، اور رہیں گے، احقر کے نزدیک

جنون و فا مستقل چاہیئے،
ذرا دیر کا درد سر کچھ نہیں،

بہرحال اگر آپ کو میرے عریضے سے کسی درجے میں بھی کوئی اذیت پہنچی ہے تو آپ اُسے لِلّٰہ و فی سبیل اللہ معاف فرمادیں، حیرت اور بزرگوں کی شان میں گستاخی، یا ان کی دل آزاری؟ —— لاحول ولا قوۃ۔ سلامتِ ہوش کے ساتھ ناممکن،

صاحبِ "طلوعِ اسلام" سے تعلقِ خاطر حسبِ سابق آج بھی ہے، باقی یہ کہ

اک بات ہے کہ جس سے مجھے اختلاف ہے
کچھ ان کی ذات سے تو عداوت نہیں مجھے

"طلوعِ اسلام" کے باب میں احقر کا ایک تاثر یہ ہے کہ ان کے نزدیک دینی شعائر بظاہر ایک بوجھ ہیں سر سے اُتار پھینکنے کے قابل، لیکن غنیمت ہے کہ وہاں آخرت کا تصوّر ہے، آپ کے یہاں تو یہ بھی نہیں —— دین کا ذکر کیا، یاں سر ہی غائب ہے گریباں سے،

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے باپ کے مذہب و مسلک سے اپنی برأت فرمادی تھی، لیکن باپ کے باپ ہونے سے انکار نہیں تھا، اپنے آزری یا نیم آزری بزرگوں کے ساتھ حیرت کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی ہے، اس کی ذہنی تہذیب و تربیت میں ان بزرگوں کا بھی بڑا حصّہ ہے اور حیرت کو ان کا یہ احسان تسلیم،

مقاماتِ آہ و فغاں سے میری مراد صرف یہ تھی کہ دین پر نقد و جرح کے لئے دوسرے رسالے اور اخبارات بھی ہیں، مثلاً "طلوعِ اسلام" اور "جنگ" و "انجام"

ممنون ہونگا اگر آپ "نگار" کی آئندہ اشاعت میں یہ عریضہ بھی شائع فرمادیں۔

(طالب جے پوری)

جو راس آئیں ہم ایسے سیاہ بختوں کو — وہ روز و شب، وہ مہ و آفتاب پیدا کر
عروس دہر کو بخشے جو آب و تاب حیات — شرار عشق سے وہ آفتاب پیدا کر

یہ جینا بھی ہے کوئی جینے میں جینا — نہ دل ہی ہمارا، نہ تم ہی ہمارے
نہ آنکھوں میں آنسو، نہ لب پر تبسم — محبت میں ایسے بھی کچھ دن گزارے

کچھ زیر لب وہ آج جو فرما کے رہ گئے — اک کیف تھا کہ روح پہ برسا کے رہ گئے
کچھ شکوہ سنج تلخیٔ جور و ستم رہے — کچھ چشم التفات سے گھبرا کے رہ گئے
طے کر چکے تھے دار و رسن کی جو منزلیں — کچھ دور وہ بھی ساتھ مرے آ کے رہ گئے
اپنی نگاہ شوق سے نادم ہوں کس قدر — ملتے ہی آنکھ آج وہ شرما کے رہ گئے
ان پر بھی اک نگاہ کرم اے گدا نواز! — دامن جو تیرے سامنے پھیلا کے رہ گئے

(شارق۔ میرٹھی)

گل ہوں یا شگوفے ہوں تازگی نہیں ملتی — دل کشی کا موسم ہے، دل کشی نہیں ملتی
جانے کن اندھیروں میں اہل کارواں گم ہیں — دور دور منزل کی روشنی نہیں ملتی
بے وفا زمانہ میں کون اس کو سمجھے گا — غمزدوں کے ہونٹوں پر کیوں ہنسی نہیں ملتی
آج یوں گریزاں ہیں ہم خلوص و الفت سے — جیسے ان چراغوں سے روشنی نہیں ملتی
میکدہ کی دنیا ہے وہ جگہ جہاں شارق — دوستی کے پردے میں دشمنی نہیں ملتی

(۲)

تیرے غم کی خوشی کم نہ ہوگی — یہ مسرت کبھی کم نہ ہوگی
میرا غم خانہ کرنے سے روشن — چاندنی چاندنی کم نہ ہوگی
پھول مرجھائیں گے اور کھلیں گے — باغ کی دل کشی کم نہ ہوگی
صرف آنسو بہانے سے ہمدم — رات کی تیرگی کم نہ ہوگی

آشیانہ جلا کر بھی شارق
برق کی برہمی کم نہ ہوگی

عنقریب شائع
نگار پاکستان کا خصوصی شمارہ
کیا جا رہا ہے
ماجد ولین نمبر
فرانسیسی ادب لطیف کا فسانہ نہیں بلکہ وہ دلدوز تاریخی رومان جس کی نظیر کسی زبان کے
ادب میں آپ کو نظر نہ آئے گی !!
اِسے پہاڑوں نے سُنا اور کانپ اُٹھے
زمین نے سُنا اور تھرّا اُٹھی ★ خُدا نے سُنا اور تادیر ملول رہا۔ اور یہ
جسے رُوح سُنتی ہے اور آنسوؤں سے نہا کر نئی طہارت و پاکیزگی حاصل کرتی ہے۔
مُحبّت کا خراج
صرف وہ آنسو ہیں جو دل سے امنڈتے اور آنکھوں سے بے اختیار جاری ہو جاتے ہیں۔
اور یہ ممکن نہیں
یہ داستان پڑھ کر آپ یہ خراج ادا کرنے پر مجبور نہ ہو جائیں۔
قیمت:۔ تین روپے
نگار پاکستان ★ ۳۲ گارڈن مارکٹ ★ کراچی ۔۳

انٹر نیشنل پریس، میکلوڈ روڈ ۔ کراچی

اگست ۱۹۶۴ء

مدیر اعلیٰ:- نیاز فتحپوری

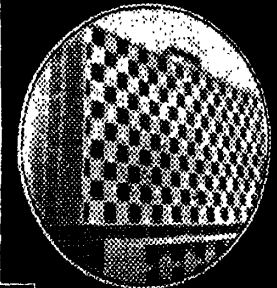
قیمت فی کاپی
پچھتر پیسے

سالانہ چندہ
دس روپے

تقدیر
پر
بھروسہ
رکھئے!

پاکستانی سیمنٹ کی صنعت سے روز ایک نئی عمارت تعمیر ہو رہی ہے

زیل پاک و میپل لیف سیمنٹ

دُنیا کے کسی بھی ملک کے درآمد شدہ سیمنٹ کا مقابلہ کر سکتے ہیں

مغربی پاکستان صنعتی ترقیاتی کارپوریشن

ORIENT

آسٹر ملک کا زمانہ
مسرتوں سے بھرپور ہوتا ہے !
وہ زمانہ جب بچے کی پرورش آسٹر ملک پر ہوتی ہے، ماں اور بچے دونوں کے لئے مسرتوں کا زمانہ ہوتا ہے۔ آسٹر ملک بچے کو تندرست و مطمئن رکھتا ہے جس کی بدولت اسے چین و آرام نصیب ہوتا ہے۔ دوسری طرف ماں کی مسرتوں کی بھی کوئی حد نہیں رہتی کیونکہ وہ اپنی اولاد کو ہر طرح خوش و خرم دیکھتی ہے۔
جی ہاں! آسٹر ملک بچے کی صحت اور مناسب نشو و نما کے لئے مضبوط بنیادیں قائم کر دیتا ہے۔
آسٹر ملک اعلیٰ اور خاص قسم کے دودھ سے تیار کیا جاتا ہے۔ اس میں فولاد ملایا گیا ہے تاکہ بچوں میں خون کی کمی نہ ہونے پائے، اور ہڈیوں اور دانتوں کی مضبوطی کے لئے وٹامن ڈی بھی شامل کیا گیا ہے۔ اسی لئے، اپنا دودھ چھٹ جانے پر یا اس کی کمی پوری کرنے کے لئے دانشمند مائیں پورے اعتماد کے ساتھ بچوں کو آسٹر ملک دیتی ہیں۔
آسٹر ملک
ماں کے دودھ کا بہترین نعم البدل
بچوں کی پرورش پر ایک مفید کتاب
آسٹر ملک کی کتاب اب اردو میں دستیاب ہو سکتی ہے۔ نیچے دیئے ہوئے پتہ پر ۵۰ پیسوں کے ٹکٹ بھیجئے اور ایک کتاب مفت حاصل کیجئے۔
پی۔ او بکس نمبر ۴۶۶۴۔ کراچی ۲
OSTERMILK
DRIED MILK FOOD PRODUCT WITH VITAMIN D AND IRON

رجسٹرڈ نمبر ایس ۲۴۷۲

ٹیلیفون نمبر ۷۴۶۹۳

اگست ۱۹۶۴ء

مدیر اعلیٰ

نیاز فتحپوری

نائب مدیران

فرمان فتحپوری ——— عارف نیازی

زر سالانہ
دس روپے

قیمت فی پرچہ
بچھتر پیسے

نگار پاکستان - ۳۲ گارڈن مارکیٹ - کراچی ۳

منظور شدہ برائے مدارس کراچی - بموجب سرکلر نمبر ڈی/ایف یو - پی - بی ۳۶۶۹ - ۶۸ محکمہ تعلیم کراچی

پرنٹر پبلشر - عارف نیازی نے انٹرنیشنل پریس کراچی سے چھپوا کر ادارہ ادب عالیہ سے شائع کیا - کتابت - عالم علیخاں

دائیں طرف کا صلیبی نشان اس بات کی علامت ہے کہ آپ کا چندہ اس شمارے کے ساتھ ختم ہو گیا

فہرست

۴۳ واں سال	فہرست مضامین اگست سنہ ۱۹۶۴ء	شمارہ (۸)

حکومت پاکستان کا آیندہ صدر

جس وقت پاکستان میں اول اول مارشل لا کی حکومت قائم ہوئی اور ایوب خاں نے ایک آمر مطلق کی حیثیت سے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لی۔ اس وقت تو یہ سوچنے کا موقع نہ تھا کہ آیندہ کیا ہوگا اور یہ عسکری گرفت کب تک قائم رہے گی۔ لوگ خوش تھے کہ چور بازاری ختم ہوگئی۔ کھانے پینے کی چیزیں اچھی ملنے لگیں۔ شہر صاف ستھرا نظر آنے لگا۔ اسمگلنگ کا زور کم ہوگیا کچھ محکمے بھی فوجی افسروں کے سپرد کر دیئے گئے۔ لیکن چونکہ بنیادی مسائل امور مملکت کے کچھ اور ہیں۔ اس لئے یہ صورت صرف چند دن قائم رہی، پاکستان پھر اپنی سابقہ حالت پر آگیا اور یہ اندیشہ کہ مبادا کوئی دوسری عسکری جماعت برسر اقتدار آجائے ختم ہوتا گیا۔ دوسری طرف خود ایوب خاں نے بھی یہ جان کر کہ اب زمانہ نہ چنگیز و ہلاکو کے ابھرنے کا ہے نہ ہٹلر و مسولینی ایسے جابرہ کے برسر اقتدار آجانے کا اس لئے انھوں نے ہوش وگوش سے کام لے کر ظاہر کر دیا کہ ان کا مقصد بھی وہی ہے جو اس دور جمہوریت میں ہونا چاہیئے اور اسی منزل پر وہ پاکستان کو لانا چاہتے ہیں۔ چونکہ جمہوریت کا تصور پاکستان کے لئے نیا نہ تھا اور شریعت اسلامیہ کو اس کی بنیاد قرار دیا جاچکا تھا، اس لئے ایوب خاں نے بھی اس کی تائید کی اور لوگوں کے ذہن کو عسکری انداز کی حکومت کی طرف سے پھیر کر پھر اسی نقطہ پر لے آئے جو عوام کے تصور سے قریب تر تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ ان کی پہلی دور اندیشی تھی جس نے انھیں اپنے قدم جمانے کا موقع دیا اور کسی دوسرے فوری انقلاب کی طرف سے لوگوں کو مطمئن کر دیا۔

یہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایوب خاں کا مقصود واقعی قیام جمہوریت تھا تو انھوں نے کیوں اس قدر انتظار کیا لیکن اس کا جواب دشوار نہیں۔ وہ دیکھ چکے تھے کہ اس سے قبل اس تحریک کا کیا حشر ہوا اور دستور پاکستان کی تشکیل میں کیسے کیسے موانع سامنے آئے۔ وہ جانتے تھے کہ جمہوریت کا اعلان یا کسی جمہوری دستور کی رسمی تشکیل تو آسان ہے لیکن قیام جمہوریت بالکل دوسری چیز ہے اور وہ اسی وقت صحیح معنی میں قائم ہو سکتی ہے جب لوگوں میں جمہوری ذہن پیدا ہو جائے، اور یہ چیز قطعاً یہاں مفقود تھی اور غالباً اب بھی ہے۔

یہی وہ حقیقت تھی جس کے پیش نظر ایوب خاں نے قیام جمہوریت کے تصور کو عملی صورت نہیں دی اور اس وقت کا انتظار کرتے رہے جب عوام واقعی جمہوریت کے صحیح مفہوم اور اس کے ضروری شرائط سے آگاہ ہو جائیں۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ حکومت کا بہترین تصور جمہوریت کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا لیکن اس کی کامیابی اسی وقت ممکن ہے جب عوام میں بھی جمہوری ذہنیت پیدا ہو جائے اور افسوس ہے کہ بھارت و پاکستان دونوں جگہ کے عوام اس وقت تک قیام جمہوریت کی اہلیت اپنے اندر پیدا نہیں کر سکے۔ ظاہر ہے کہ ان حالات میں قیام جمہوریت کا کوئی امید افزا تصور تو یہاں پیدا نہ ہو سکتا

تھا۔ لیکن بہرحال اس کا تجربہ کرنا تو ضرور تھا اور ایوب خاں نے اسی خیال کے پیش نظر ایک مشروط قسم کی جمہوریت کی بنیاد یہاں ڈالدی جسے " بیسک ڈیماکریسی " کہتے ہیں اور میں سمجھتا ہوں کہ غیر ترقی یافتہ ممالک میں جمہوریت کے بلند ترین تصور تک پہنچنے کے لئے یہی اقدام سب سے زیادہ مناسب ہے۔

کہا جاتا ہے کہ قیام جمہوریت کے لئے حزب مخالف کا پایا جانا بھی ضروری ہے، گو یہ بات آجتک میری سمجھ میں نہیں آئی کیا مشاورتی نظام حکومت میں ایک ہی جماعت کے مختلف افراد بحث و تمحیص کے بعد کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے کہ اس کے لئے مستقلاً کسی مخالف پارٹی کا وجود ضروری قرار دیا جائے۔ لیکن چونکہ خیر یہ ایک رسم سی پڑ گئی ہے اس لئے ایوب خاں نے اسے بھی گوارا کیا اور پاکستان میں ایک حزب مخالف بھی وجود میں آگیا۔ گو اس کا نصب العین مطلق مخالفت ہے اور صلاح کار سے اسے کوئی واسطہ نہیں۔

یوں تو پاکستان میں جماعتوں کی کوئی انتہا نہیں، لیکن سیاسی نقطۂ نظر سے ان میں صرف دو قابل ذکر ہیں۔ ایک کنونشن مسلم لیگ جس کے صدر خود ایوب خاں ہیں اور دوسری وہی قدیم مسلم لیگ جس کی قیادت آجکل خواجہ ناظم الدین کر رہے ہیں اور آئندہ انتخاب کی جو مہم پیش آنے والی ہے، اس میں یہی ایک دوسرے کے مقابل آئیں گے۔

ظاہر ہے کہ اس وقت انتخاب صدارت کا مسئلہ بھی پیش آئے گا اور ایوب خاں کے مقابلہ کے لئے خواجہ ناظم الدین کی مسلم لیگ کوئی اپنا نمائندہ بھی نامزد کرے گی۔ لیکن وہ کون ہوگا اس کی صحیح خبر نہیں۔ اُڑتی سی یہ خبر ضرور سننے میں آئی ہے کہ محترمہ فاطمہ جناح کو اس کے لئے ہموار کیا جارہا ہے۔ ان کے علاوہ مشرقی بنگال کی ایک اور تیسری جماعت کی طرف سے مولانا بھاشانی نے بھی اس انتخاب میں حصّہ لینے کا ارادہ کیا ہے بشرطیکہ قانوناً اس کی اجازت انھیں مل جائے۔ انتخاب صدر کا مسئلہ اس میں شک نہیں کہ بڑا اہم مسئلہ ہے اور اس پر ہر شخص کو غور کرنے کا حق حاصل ہے خواہ وہ کسی پارٹی کا ممبر ہو یا نہ ہو۔

کسی شخص کو صدر منتخب کرنا گویا اہل ملک کے انتہائی جذبات اعتماد کا ایک مجسمہ قائم کرنا ہے اور اگر اس مجسمہ میں ذرا سا بھی نقص پایا گیا تو بین الاقوامی اسٹیج پر وہ پایۂ اعتبار سے گر جائے گا۔

اس خدمت کے لئے اولین ضروری شرط یہ ہے کہ وہ ملک کا سچا بہی خواہ ہو۔ اور ذاتی مفاد کی طرف سے بالکل خالی الذہن ہو۔ اسی کے ساتھ دوسری شرط جو اس سے کم اہم نہیں یہ ہے کہ وہ تمام مسائل تمدن و سیاست کا غائر مطالعہ کرنے کے بعد ایک مستحکم پالیسی اپنے ذہن میں رکھتا ہو۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ کشادہ دل، فراخ نظر اور نڈر ہو۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ وہ اچھا مقرر ہو اور فن مباحثہ کے آئین و رموز ڈپلومیسی کا واقف کار اور پانچویں شرط یہ ہے کہ اسکی ظاہری شخصیت بھی اثر ڈالنے والی اور دلکش ہو۔

یہ ہیں وہ ضروری صفات جن کا ایک صدر میں پایا جانا ضروری ہے اور اگر ان صفات کے لحاظ سے کوئی دوسرا شخص ایوب خاں سے بہتر مل سکتا ہے تو ضرور اسے سامنے آنا چاہئے۔

لیکن ایوب خاں نے اپنے چھ سال کے دور اقتدار میں جو نقوش قایم کئے ہیں اگر ان کو سامنے رکھا جائے تو مشکل ہی سے ہماری نظر انتخاب کسی دوسرے شخص پر پڑے گی۔ جس وقت مارشل لا کا اعلان ہوا ہے، پاکستان ہر لحاظ سے بہت پست و درماندہ تھا اور اسے کسی قسم کی بین الاقوامی اہمیت حاصل نہ تھی۔ لیکن اس دوران میں اقتصادی، صنعتی و سیاسی حیثیت سے اس نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ دنیا کی نگاہیں اس کی طرف اُٹھنے لگی ہیں اور حالیہ وزراء دولت مشترکہ کے اجتماع میں ایوب خاں نے جس شان سے اپنے سیاسی مفکر ہونے کا ثبوت دیا ہے اسکا اعتراف تو اہل مغرب کو بھی کرنا پڑا۔

بہر حال ایوب خاں کی کارکردگی کا پچھلا ریکارڈ بڑا اطمینان بخش ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ ہم اسے نظر انداز کرکے کسی اور شخص کو صدر بنانے کا خطرہ مول لیں، کیونکہ ہر نیا صدر نئے تجربات کا تصور سامنے لے کر آئے گا اور ایک متعینہ راہ سے ہٹ کر کوئی دوسری راہ اختیار کرنا یقیناً خطرہ سے خالی نہیں۔ اس میں شک نہیں انسان کبھی فوتی جذبات سے مغلوب ہوجاتا ہے اور مصلحت وقت کو نظر انداز کردیتا ہے۔ لیکن ایوب خاں کے باب میں تو غالباً یہ اختلاف بھی نہیں۔ لوگوں کا دل بھی ان کے ساتھ ہے اور ذہن و فکر بھی۔

نیاز نمبر حصہ اوّل و دوم کے بعد

(گزشتہ سے پیوستہ)

(سیّد علی اکبر کاظمی)

میں ابتدا ہی میں یہ واضح کر چکا ہوں کہ میں اپنے قلم کو کردار نگاری تک محدود رکھوں گا۔ نیاز صاحب کی ادبی صلاحیتوں پر نیاز نمبر کے دونوں حصوں میں مشاہیر اہل قلم نے کافی طبع آزمائی کی ہے لیکن میرے نزدیک نیاز صاحب کے ادب پر مختلف زاویوں سے روشنی ڈالنے کی اب بھی کافی گنجائش ہے۔ کردار نگاری تک محدود رہتے ہوئے بھی میں ایک تجویز ضرور پیش کروں گا جو بار بار میرے ذہن پر چھا جاتی ہے اور جب سے نیاز صاحب کراچی تشریف لے آئے ہیں۔ اس کیفیت میں اور شدت پیدا ہوگئی ہے۔ اگر اس تجویز پر عمل کرنے کا انتظام اب بھی نہ کیا گیا تو ادب کی طرف سے مجرمانہ غفلت کا ارتکاب ہوگا۔ تجویز یہ ہے کہ چند خوش ذوق اور اہل اشخاص نیاز صاحب کے رشحات قلم کا جائزہ لے کر ایسا انتخاب کریں جو انگریزی اور فارسی وغیرہم زبانوں میں منتقل کرنے کے لئے موزوں اور ضروری ہو۔ نیاز صاحب کی رومانی جنبش قلم تو مسلّم ہے لیکن مکتوبات کی شوخ نگاری اور لطیف و بلیغ اشاروں پر میں فدا ہوں اور میرا جی چاہتا ہے کہ سب سے پہلے مکتوبات ہی کا ترجمہ دوسری زبانوں میں کیا جائے۔ لیکن جتنا میرا جی چاہتا ہے اسی قدر مجھے اندازہ ہوتا ہے کہ یہی کام سب سے مشکل ہے۔ ترجمہ کرنا تو درکنار مکتوبات کی بعض لطافتیں اور نزاکتیں ایسے بلیغ مفہوم کی حامل ہیں کہ لطف اندوز ہونے کے باوجود ہم الفاظ میں ان کو بیان بھی نہیں کر سکتے۔ کلاسیکل ادب پاروں کو دوسری زبان میں کماحقہٗ منتقل کرنے سے مجبوری پر مجھے کوفت بھی ہوتی ہے اور مسرت بھی کہ یہ ادب شرح اور بیان کے دسترس سے بالاتر ہے۔ لہٰذا مکتوبات نیاز کے ادبی محاسن پورے پورے کسی زبان میں منتقل کئے جانے تو ممکن نہیں لیکن ادھورے محاسن کا ترجمہ بھی ہو سکا تو اہل ذوق کے سر دھننے کے لئے کافی ہوں گے۔ اس کے بعد من و یزداں کا نمبر آئے گا جس کو کم از کم انگریزی میں منتقل کرنا بہت ضروری ہے یہ ایک طرح کی اسلامی خدمت ہوگی اور انگریزی داں طبقہ اسلام کی صحیح اسپرٹ سے واقف ہو سکے گا۔ یہ سلسلہ قائم ہو گیا تو قدم پھر آگے بڑھے گا اور افسانوی۔ رومانوی۔ جمالیاتی ادب خود بخود زیر غور آجائے گا۔ بہرحال وقت آگیا ہے کہ اس سلسلے میں کچھ نہ کچھ کرنا ضرور چاہئے۔ اس پروگرام میں اپنی شرکت کے متعلق غور کرنے کے بعد میں نے اپنے لئے پیغمبری منصب پسند کیا ہے یعنی یہ پیغام آپ تک پہنچا کر اپنے فرض سے سبکدوش ہوتا ہوں ‘‘بر رسولاں بلاغ باشد و بس’’ یہ سن کر شاید آپ کو حیرت ہوگی کہ میرے پاس نگار کے چند رسائل کے علاوہ نیاز صاحب

کی ایک کتاب بھی نہیں ہے اور ان اوراق میں جو کچھ لکھ رہا ہوں وہ وابستہ آئیڈ نگار کے علاوہ اپنی ذہنی ذخیرہ اندوزی سے نکال رہا ہوں۔ کتابیں میرے پاس نہ ہونے کی وجہ نہ پوچھئے۔ نیاز صاحب جب تک بھوپال میں رہے بڑی شفقت اور محبت سے ہر کتاب مجھکو مرحمت فرماتے رہے اور یہ سلسلہ موصوف نے لکھنؤ پہنچکر بھی قائم رکھا۔ میں نے تمام کتابوں کا بغور مطالعہ کیا ہے اور میرے پاس نیاز صاحب کی کتابوں کا مکمل سٹ موجود تھا لیکن بتا نا ہی پڑے گا کہ اگست ۱۹۵۶ء میں میرا اکلوتی دو منزلہ مکان حیدرآباد میں منہدم ہوا تو میرے افراد خاندان کی نولاشیں مکان کے ملبہ سے باہر نکالی گئیں اور ان قیمتی جانوں کے ساتھ اثاث البیت کے علاوہ میری کتابوں کا ذخیرہ بھی ضائع ہوگیا۔ جس کے بعد سامان کی فراہمی اور دنیاداری کا از سر نو آغاز کرنے کا کیا ذکر شاد باید زیستن ناشاد باید زیستن کے تحت زندگی کے دن گزار رہا ہوں۔ نیاز صاحب کے ادب کے ترجمہ کے سلسلے میں صاحبان ذوق سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں کہ جن اُردو۔ بنگالی۔ ہندی۔ سنسکرت کی کتابوں کے ترجمے دیگر زبانوں میں کئے جا رہے ہیں کیا نیاز صاحب کا ادب اُن سے کم درجہ کا ہے؟ غالباً ہر صاحب ذوق چیخ کر جواب دے گا کہ ہرگز نہیں ہرگز نہیں بلکہ زیادہ معیاری اور زیادہ بلند ادب نیاز صاحب نے پیش کیا ہے۔ پھر اس ادب کو دوسری زبانوں میں منتقل کرنے کا خیال اب تک کیوں نہیں آیا؟ اس کا جواب ہمارے پاس سر ندامت جھکا دینے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ مکتوبات نیاز کے ذکر پر خطوط غالب کا خیال آگیا جو اپنے طرز خاص کے اعتبار سے سحر حلال کی کیفیت رکھتے ہیں جنھوں نے خطوط نویسی کی دنیا ہی بدل ڈالی لیکن باینہمہ غالب کے خطوط کا دوسری زبان میں ترجمہ کرنا مشکل نہیں ہے۔ آخر کیوں؟ اور نیاز صاحب کے خطوط کا ترجمہ کیوں مشکل ہے؟ اس کی وجہ آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے۔ غالب کے خطوط میں مشروبات کا ذکر بھی ہے اور مفرحات کا بھی۔ اپنی تنگدستی کا رونا بھی ہے اور ذکر مصائب بھی۔ قرضداری کی شرح بھی ہے اور حسن طلب بھی (ملاحظہ ہوں نواب یوسف علی خاں ناظم والی رام پور کے نام خطوط) غالب تو نظم و نثر میں بانگ دہل اعلان کرتے ہیں کہ ان کی تنخواہ میں ساہوکار شریک ہے۔ نیاز صاحب کا اثاث البیت بھی ساہوکار اگر نیلام کرائے تو ایک لفظ بھی کوئی ان کی زبان سے نہیں سنے گا۔ غالب تو تماشائے اہل کرم دیکھنے کے لئے فقیروں کا بھیس بھی بنا لیتے ہیں لیکن نیاز صاحب اہل کرم و اہل دول کا تماشہ دیکھنے کے بجائے خود اہل کرم کو تماشہ دکھاتے ہیں۔ وہ منظوم عرضداشت ملاحظہ فرمالیجئے جس کو طفیل صاحب مدیر نقوش نے اپنے مضمون نیاز نمبر حصہ اول میں نقل بھی کیا ہے۔ نیاز صاحب اپنی مشکلات۔ حاجتمندی اور مصائب کا تذکرہ دوسروں سے کر ہی نہیں سکتے۔ ان کا عمل تو اس پر ہے کہ "سلامت میری گردن پر رہے بار الم میرا" نیاز تو وہ برائے نام ہیں ان سے بڑھ کر بے نیاز، قانع اور خوددار شخص میری نگاہ سے نہیں گزرا۔ میں نے علمائے دین۔ بزرگان ملت، اولیائے کرام اور صوفیان باصفا کو بھی قریب سے دیکھا ہے لیکن جو استغنائی شان نیاز صاحب میں دیکھی وہ کہیں اور نظر نہ آئی۔ نیاز صاحب جب ناسازگار حالات میں کسی کو شریک کرنا گوارا نہیں کرتے تو ان کے خطوط ظاہر ہے معیاری ادب ہی پیش کریں گے۔ میں غالب پرست ہوں اور غالب کے طرز خطوط نویسی پر تعظیماً سر جھکا دینے کے باوجود بلا خوف تردید کہوں گا کہ نیاز صاحب کے خطوط میں جو رعنائی اور فسوں کاری۔ رمزیہ اور اشاریہ ادبی لطافتیں اور بلاغتیں ہیں وہ غالب کے یا کسی اور کے خطوط میں نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ خطوط غالب کا ترجمہ دوسری زبانوں میں آسان ہے اور نیاز صاحب کے خطوط کا دشوار ہے۔ مرور ایام اور رفتار زمانہ جو مستقبل کو حال اور حال کو ماضی میں تبدیل کرتی رہتی ہے کائنات کی کسی شے کو نقطۂ انجماد پر قائم رہنے کی اجازت نہیں دیتی۔ فن ادب کیوں کر اس سے مستثنیٰ رہ سکتا تھا۔ کائنات کا ذرہ ذرہ ارتقائی منازل سے گزر رہا ہے۔ یہ ذکر بہت طویل ہے۔

اور ہر دور کے ادب کا گزشتہ زمانے کے ادب سے مقابلہ کر کے ارتقائی مقامات پر نشان لگائے جاسکتے ہیں لیکن اپنے موضوع (کردار نگاری) سے آگے نہ نکل جاؤں ایک جملہ میں اپنا ما فی الذہن بتادوں کہ نیاز صاحب کا طرز مکتوب نویسی درحقیقت ایسا بدیع و نادر ادب ہے جس کو زمانے کے انقلابی مزاج نے کروٹیں بدل بدل کر ارتقائی منزل تک پہنچایا ہے۔ مکتوبات کے سلسلے میں جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں بھی نیاز صاحب کے کردار کو پورے طور پر میں نے ملحوظ رکھا ہے۔ مجھے اس کا احساس ہے کہ اس مضمون کے لکھنے میں مجھ سے عمداً ایک فروگذاشت ہوئی ہے۔ نیاز نمبر حصہ اول و دوم میں تقریباً تمام مشاہیر اہل قلم نے یہ التزام رکھا ہے کہ نیاز صاحب سے متعارف ہونے کا بیان شرح و بسط سے کیا ہے اور غالباً شخصیات نگاری کا یہ جزو لازم لیا ہے برخلاف اس کے میں نے آخر سے شروع کیا ہے۔ میں کب بھوپال پہنچا اور نیاز صاحب سے کس طرح متعارف ہوا یہ بھی سننے سنانے کی چیز تھی۔ لیکن وہ مستقل موضوع ہے اور یہاں اس کا ضمناً تذکرہ بھی مناسب نہیں سمجھتا۔ اگر توفیق شامل حال ہوئی تو آئندہ کبھی سنادوں گا۔ لیکن توفیق کبھی میرے شامل حال نہیں ہوتی اسی اطمینان پر مشروط وعدہ کر رہا ہوں! کردار نگاری کے لئے ظاہر ہے کہ کردار فہمی ضروری ہے اور کردار فہمی کے لئے ژرف نگاہی لازم ہے لیکن مجھے یہ ٹریننگ بچپن ہی میں اپنے گھریلو ماحول میں مل گئی تھی۔ میری والدہ کا انتقال میرے بچپن ہی میں ہوگیا تھا جو مجھے یاد بھی نہیں۔ اس کے بعد میرے والد مرحوم عراق سے ایک ترکی ایرانی مخلوط النسل خاتون سے عقد کر کے ہندوستان لے آئے جنھوں نے آتے ہی سنادیا کہ عراق میں تو شوہر کی پہلی اولاد کو ہلاک کر دیا جاتا ہے لیکن ہم تمھیں زندہ رکھیں گے۔ یعنی ایذا رسانی موت تک نتیج ہونے کی نوبت نہیں آئے گی۔ ایسے ماحول میں پرورش پانے والا بچہ یا تو پاگل ہوجاتا ہے یا اس کی حسیات لطیف دفعتاً بیدار اور قوائے ذہنی پورے طور پر بروئے کار آجاتے ہیں۔ وہ ناک سے صرف بو نہیں سونگھتا بلکہ ممکن الوقوع حادثات کو بھی فضا میں سونگھ لیتا ہے اور ان سے بچ نکلنے کی تدابیر کے تانے بانے میں مصروف ہوجاتا ہے۔ ایسا بچہ درحقیقت بچپن ہی میں جوان اور بوڑھا ہوجاتا ہے اور ژرف نگاہی کی صلاحیت اس میں پیدا ہونی قدرتی بات ہے۔ اس ذکر سے میرا مقصد اپنا بیان حسن طبیعت نہیں ہے بلکہ میں بتانا یہ چاہتا ہوں کہ بچپن ہی میں غور و فکر کا میں عادی ہوگیا تھا۔ رفتہ رفتہ بڑی شخصیتوں کے کردار پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کا مجھے چسکا سا پڑ گیا اور سب سے پہلے پروفیسر اولاد حسین شاداں بلگرامی قریب کے قریب میرے نفسیاتی تجربات کا تختہ مشق بننے کے لئے مجھے ہاتھ آگئے۔ پروفیسر شاداں بلگرامی منشی فاضل میں میرے استاد تھے۔ درحقیقت علی گڑھ کالج میں اپنی تعلیم جاری نہ رکھ سکنے کے بعد میں جب رام پور واپس آیا (جہاں میرے والد نواب حامد علی خاں مرحوم والیٔ رام پور کے مصاحبین میں سے تھے) تو چونکہ تحصیل علم کے شوق کی تسکین نہیں ہوئی تھی۔ میں نے علوم شرقی سے شغل شروع کر دیا۔ اور منشی فاضل کے درجہ میں داخلہ لیا جہاں پروفیسر اولاد حسین شاداں مرحوم سے سابقہ پڑا اس زمانہ کا منشی فاضل معاذ اللہ۔ نصابی کتابیں دو گدھوں کا بوجھ تھیں۔ خیر سے مجھے کتابیں خریدنے کی توفیق ہی نہیں ہوئی۔ میں تو ڈاکٹر عندلیب شادانی صاحب (ڈین علوم شرقی ڈھاکہ یونیورسٹی) اور مرزا ہادی علی بیگ صاحب (جو اس وقت لاہور میں ریٹائرڈ زندگی گزار رہے ہیں) کی کتابوں میں پڑھ لیا کرتا تھا جو میرے ہم درس اور شاداں صاحب بلگرامی کے شاگرد تھے۔ عندلیب شادانی صاحب اسی نسبت سے اپنے آپ کو شادانی کہتے ہیں۔ یہ جملۂ معترضہ جو ضمناً تحریر میں آگیا اس کی معذرت کے بعد میں نیاز صاحب کی زندگی کے ایک شدید ترین حادثہ کا ذکر کروں گا۔ یہی وہ مقام ہے جب میں نے نیاز صاحب کو عظیم انسان تسلیم کیا اور یہی مقام ہوتا ہے جب انسانی کردار کے خد و خال رنگ آمیزی سے علیحدہ ہوکر اپنی اصل شکل میں نظر کے سامنے آتے ہیں۔ نیاز صاحب کو اس حالت میں دیکھ کر صبر و ضبط۔ تحمل و برداشت، عزم و حوصلہ

یاگردی داستفادت قسم کے بے شمار الفاظ میرے ذہن میں آتے چلے گئے اور میں نے خود اپنے آپ سے سوال کیا کہ کیا نیاز صاحب کی موجودہ حالت کی ترجمانی ان الفاظ سے ہو جائے گی۔ لیکن میرا اطمینان نہیں ہوا اور میں نے محسوس کیا کہ ان تمام الفاظ کے مجموعی مفہوم سے گزرتی ہوئی وہ آگے بڑھ گئی ہے اور آخر کار میری ہی زبان پر بے ساختہ ایک لفظ آ گیا اور مجھے اطمینان ہوا کہ یہی صحیح لفظ جو نیاز صاحب کے کردار کو اجاگر کرے گا۔ وہ لفظ کیا ہے؟ ابھی انتظار کیجئے اس کو اپنے محل پر بتاؤں گا پہلے واقعہ سنئے جو غالباً ۱۹۲۴ء کا ہے۔ پرنس آف ویلز ہسپتال کے برآمدہ میں ایک حسین و ذہین نوجوان اسٹریچر پر شدت کرب و اذیت سے کروٹیں بدل رہا ہے۔ نیاز صاحب مضطربانہ چہل قدمی کر رہے ہیں۔ ڈاکٹر سہراب جی سول سرجن نے تمام تدابیر آزمانے کے بعد چکے سے (Serious case) کہا اور آپریشن تھیٹر کی طرف چل دیئے۔ یہ نوجوان قمر الحسن ہیں۔ نیاز صاحب کے داماد۔ فرزند منیجر نگار محبوب اور قوت بازو۔ اسٹریچر آپریشن تھیٹر کی طرف لے جایا جا رہا ہے آپریشن اسٹاف سب حرکت میں آ گیا ہے۔ کمپونڈر۔ نرسیں اسسٹنٹ ڈاکٹر سب جمع ہو چکے ہیں۔ آلات آپریشن صفائی کے لئے اسپرٹ میں ڈال دئے گئے ہیں۔ قمر الحسن کو آپریشن ٹیبل پر کلوروفارم سنگھایا گیا اب وہ بے ہوش ہیں۔ میری نگاہیں آپریشن ٹیبل پر اور نیاز صاحب پر ہیں جو آپریشن تھیٹر سے دور دور ٹہل رہے ہیں۔ پیٹ کھول دیا گیا، آنتیں باہر ہیں۔ گردے۔ جگر۔ دل ہر عضو نظر کے سامنے ہے۔ تقریباً ایک گھنٹہ سول سرجن مشغول رہے۔ میں نے دیکھا کہ آنت کا ماؤف حصہ کاٹ دیا گیا۔ ٹانکے لگائے گئے۔ اسٹریچر باہر آیا۔ قمر الحسن بستر پر منتقل کر دئے گئے۔ ڈاکٹر ہوش میں آنے کے منتظر ہیں۔ اب نیاز صاحب بھی قریب آ گئے ہیں۔ ہوش کے آثار پیدا ہوئے، قمر الحسن نے آنکھیں کھول دیں۔ ڈاکٹر خوش ہو گئے کامیاب آپریشن کی مبارکباد نیاز صاحب کو اور مجھے دی گئی۔ چند منٹ ہی گزرے تھے کہ حالت بگڑنے لگی۔ غالباً ٹانکے ٹوٹ گئے یا اور کوئی خرابی پیدا ہوئی۔ دم واپسیں کا آغاز ہو گیا۔ میں نے نیاز صاحب سے کہا کہ یہ دعا کا وقت ہے۔ جواب دیا کہ "آپ دعا کے قائل ہیں تو دعا کیجئے۔" میرے ذہن میں بھی غالب کا وہ مصرعہ تھا کہ "دعا بصیغۂ امر است و امر بے ادبی است" نیاز صاحب کا قول ہے کہ "خدا کو انسان کی طرح جذباتی تصور کرنا کم نظری ہے کہ گڑگڑا کر سائل نے بھیک مانگی تو جھولی میں کچھ ڈال دیا ورنہ آگے بڑھ گئے" مجھے اس معاملہ میں مرزا غالب اور نیاز صاحب، دونوں سے اختلاف ہے۔ میرا نظریہ یہ ہے کہ دعا کے لئے ہاتھ پھیلا کر گڑگڑانا ہی وہ مقام ہے جہاں عبد و معبود۔ خالق و مخلوق اور صانع و مصنوع کا کماحقہ امتیاز ہوتا ہے۔ ہم اگر عاجز ہیں قادر مطلق کی بارگاہ میں اظہار عجز کرنا بھی چاہیئے۔ دعا مقبول ہو یا نہ ہو اظہار بندگی و بے چارگی ہمارا فرض ہے۔ بہر حال دعا مانگنے کے لئے عاجزی کی کیفیت اپنے اوپر طاری کرنے کا اہتمام کر ہی رہا تھا کہ تقدیر نے فیصلہ کر دیا اور قمر الحسن ہمیشہ کے لئے خاموش ہو گئے۔ مجھے دعائے صحت کے بجائے مغفرت کے لئے ہاتھ اٹھانے پڑے۔ اس نازک وقت میں بھی جب کہ شدت غم سے میرا دماغ ماؤف ہو رہا تھا، نیاز صاحب کے جذبات میں کشمکش حالت پر نظر رکھنے سے غافل نہیں رہا۔ نیاز صاحب کے تمام جسم پر ایک تشنجی سی کیفیت طاری تھی اور نیاز صاحب کی یہ کوشش تھی کہ متانت کا وقار ہاتھ سے نہ جائے۔ وہ منظر میں کبھی نہ بھولوں گا۔ ہونٹوں میں خفیف سی جنبش پیدا ہو ہو کر غائب ہو جاتی تھی۔ بالکل اسی طرح جیسے سمندری لہروں کا تموج ساحل سے ٹکرا کر واپس ہو جاتا ہے۔ میری باتوں کا جواب دینے سے احتراز کر رہے تھے۔ تھوڑی دیر کے لئے میری طرف سے منھ پھیر لیا تھا۔ میں کہہ نہیں سکتا کہ آبدیدہ ہوئے تھے یا نہیں؟ مگر غالباً نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ نیاز صاحب اپنے جذبات پر قابو پانے کی کوشش کر رہے تھے۔ یاد نہیں رہا کہ کیا مجبوری تھی کہ ہمیشہ کے لئے جدا ہونے والے کو آخری آرام گاہ تک پہنچانے کے وقت تک میں نہیں ٹھہر سکا لیکن دوسری صبح بہت سویرے نیاز صاحب کے مکان پر جا پہنچا۔ وہ بیدار نہیں

ہوئے تھے۔ گھر والوں میں سے جو اس وقت جاگ گئے تھے۔ میں نے ان کو منع کر دیا کہ نیاز صاحب کے کمرہ خواب کے قریب کوئی آواز نہ ہو اور ان کی نیند میں خلل نہ آئے۔ باہر نشست گاہ میں اس ارادہ سے بیٹھ گیا کہ نیاز صاحب کے بیدار ہونے کا انتظار کروں گا تاکہ گفتگو سے اور تبادلۂ خیال سے کچھ ان کا غم غلط ہو۔ بیٹھے بیٹھے ذہن نے شعرا کے ایسے کلام کا جائزہ لینا شروع کر دیا جس میں نیند میں خلل اندازی سے منع کیا گیا ہو۔ "خدام ادب بولے ابھی آنکھ لگی ہے" کا فرعونی انداز تو مجھے کبھی پسند نہ تھا۔ لیکن میر کے اس شعر سے بھی مجھے شدید اختلاف ہوا جس میں روتے روتے سونے کا ماجرا نظم کیا ہے۔ میر کے وہ تمام اشعار جو لفظ ٹک سے شروع ہوئے ہیں میرے ذوق کو ہمیشہ گراں گزرتے ہیں لیکن روتے روتے سو جانا سن کر نہا یت پر شیر خوار بچہ کی بسورتی ہوئی صورت آنکھوں میں پھر جاتی ہے۔ بالآخر نظیری کے ایک مقطع پر جاکر نظر ٹھہری اور میں فرط تاثر سے جھوم گیا کہ یہ شعر نیاز صاحب کی موجودہ حالت سے کس قدر مطابقت رکھتا ہے ؎

فسانہ صرف نظیری مکن کہ خواب کند ‌‌‌‌‌‌ ‌ ‌ شکستہ‌ٔ کہ بصد درد عقلا خفت است

______ شدت اذیت سے چور چور ہو جانے والے کے لئے "شکستہ" کا لفظ معجزۂ ادب معلوم ہو رہا ہے۔ عجیب بات ہے نظیری کی اسی غزل کا مطلع جوانمرگ قمر الحسن کی حالت پر منطبق ہو رہا ہے۔ جس کی علالت ایک ہی شب رہی اور ایک ہی دن پہلے خیال بھی نہیں ہو سکتا تھا کہ ہم سے عنقریب جدا ہونے والا ہے۔ مطلع ملاحظہ ہو ؎

نظر بہ ظاہر وصیاد در قضا خفت است ‌ ‌ ‌ اجل رسیدہ چہ داند بلا کجا خفت است

______ معلوم ہوتا ہے کہ مطلع اور مقطع دونوں اسی موقع کے لئے نظیری نے کہے تھے۔ بہرحال جب تک نیاز صاحب بیدار ہوئے اندوہ و غم سے مضمحل میں نظیری کی یہی غزل بلکہ یہی دو شعر گنگناتا رہا۔ تھوڑی دیر میں نیاز صاحب بستر سے اٹھ کر سیدھے باہر تشریف لے آئے۔ باسی منھ اور پریشان مُو۔ جیسے طوفان دیدہ سفینہ طوفان گزر جانے کے بعد ساکت و پرسکون لیکن بیرونی سطح پر طوفانی تھپیڑوں کے نشانات۔ میرے لئے پان کی گلوری ہاتھ میں تھی۔ دو چار منٹ کے لئے مجھ سے انتظار کرنے کے لئے کہہ کر زنان خانہ میں تشریف لے گئے۔ دوبارہ برآمد ہوئے تو عجیب شان سے۔ کاغذوں کا پیڈ اور قلم لئے ہوئے۔ کاتب کو فوراً بلا لیا گیا۔ پریس جانے کے لئے جتنی کتابت ہو چکی تھی ان کا مطالعہ شروع ہو گیا۔ مطبوعہ "نگار" کو ڈاک میں بھیجنے کے انتظامات شروع ہو گئے۔ "نگار" کے متعلق معمولات پورے طور پر جاری ہو گئے۔ مجھ سے باتیں بھی ہو رہی ہیں اور میں ہکا بکا نیاز صاحب کے چہرہ کو تک رہا ہوں اور دل میں کہہ رہا ہوں کہ اللہ اکبر نیاز صاحب کو اپنے جذبات پر کس قدر قابو ہے اور دبی زبان سے بے ساختہ میرے منھ سے نکل گیا کہ "کتنا بہادر ہے یہ شخص"۔ جی ہاں "بہادر" میرے نزدیک یہی لفظ نیاز صاحب کی حالت کی صحیح ترجمانی کر سکتا تھا اور یہی وہ لفظ ہے جس کو اپنے محل پر سنانے کے لئے میں نے آپ کو منتظر رکھا تھا ممکن ہے ہنوز آپ کی تشفی نہ ہوئی ہو اور اس معمولی سے لفظ کی وسیع المفہوی کو آپ مشکوک نگاہوں سے دیکھ رہے ہوں۔ مجھے کچھ تشریح کرنی پڑے گی۔ انسان میں ایک قوۃ ہے جس کو علم الاخلاق نے قوۃ شہوی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ جو انسان کو جلب منفعت پر برانگیختہ کرتی ہے۔ یعنی ضروریات زندگی کو حاصل کرنے کا احساس دلاتی ہے۔ یہ قوۃ انسان میں ودیعت نہ ہوتی تو بھوک پیاس تک کا احساس نہ ہوتا۔ اس قوۃ کو انسان اپنے قابو میں رکھنے پر قادر ہو جائے تو وہ صاحب عفت ہو جاتا ہے اور اس میں عفت کی صفت پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح ایک قوت اور ہے جس کو قوت غضبی کہا جاتا ہے۔ اس کی خاصیت دفع مضار ہے۔ یعنی یہ قوت مضرتوں کو دور کرنے کا احساس انسان میں پیدا کرتی ہے۔ داخلی اور خارجی جتنی نقصان رساں چیزیں ہیں۔ ان سے محفوظ رہنے پر آمادہ کرتی ہے۔ داخلی مضرتیں جیسے غیظ و غضب۔ رنج و غم وغیرہ۔ انسان جب

قوتِ غصبی کو قابو میں رکھنے پر قادر ہو جاتا ہے تو اس میں صفت شجاعت پیدا ہو جاتی ہے۔ کہنے میں تو یہ بات معمولی ہوتی مگر لیکن شجاعت کا شمار ان فضائلِ چہار گانہ میں ہے جو انسان کامل کے لئے لازم قرار دی گئی ہیں اور شجاعت کا مفہوم وہی ہے بلکہ شرح وہی ہے جو کیفیت نیاز صاحب کی میں نے سطور بالا میں تحریر کی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کسی کا ذہن اس طرف منتقل ہو کہ نیاز صاحب میں فطرۃً رافت و الفت کا مادہ کم ہے تو آئیے میں تصویر کا دوسرا رُخ پیش کئے دیتا ہوں جس سے اندازہ ہوگا کہ محبت کا مادہ اُن میں کوٹ کوٹ کر فطرت نے بھرا ہے۔ بھوپال میں میرا قیام ہوا محل میں ہوش بلگرامی صاحب (جو بعد میں حیدرآباد دکن پہنچ کر نواب ہوش یار جنگ ہوئے) کے ساتھ ہے اور ہوش بلگرامی جنرل عبیداللہ خاں مرحوم (سرکار سلطان جہاں مرحومہ کے منجھلے صاحبزادہ) کی فرمائش پر بڑے پیمانہ پر ایک روز نامہ نکالنے کے انتظامات میں مصروف ہیں۔ روز نامہ کے ادارہ میں شامل ہونے کے لئے مجھے رام پور سے بلا لیا ہے۔ ہوا محل میں روزانہ آنے والوں میں نیاز صاحب۔ مانی جائسی مرحوم۔ محمد امین زبیری مرحوم مہتمم تاریخ مولوی عبدالرزاق مصنف البرامکہ مرحوم محمد مہدی نائب مہتمم تاریخ مرحوم۔ قاری علاء الدین صاحب مرحوم (شہزادیوں کے استاد) تھے لیکن سہ پہر کی چائے میں نیاز صاحب کی شرکت ضروری تھی۔ ایک روز چائے کے وقت تشریف نہیں لائے جو خلاف معمول اور اہم بات تھی۔ شام کے وقت میں اور ہوش بلگرامی مرحوم نیاز صاحب کے در دولت پر استفسار حال کے لئے پہونچے تو معلوم ہوا کہ ان کی ۵ - ۶ سالہ پیاری سی بچی انور کو ٹمپریچر ہے۔ زنان خانہ کے اس کمرے میں جہاں بچی آرام میں تھی ہم دونوں کو بھی بلا لیا گیا۔ لیکن کمرے سے متصل دالان میں جا بیٹھے۔ اس وقت نیاز صاحب کی بیقراری دیدنی تھی۔ پانچ پانچ منٹ میں نبضیں ٹٹول رہے ہیں۔ پیشانی پر دو انگلیاں رکھ کر بار بار ٹمپریچر کا اندازہ کیا جا رہا ہے۔ دوا پلا رہے ہیں۔ متلی ہوگئی تو بچی کے منھ سے رومال لگا دیا۔ کبھی کپڑے سے ڈھک کر گود میں بھر لیا۔ غرض مجھے بخوبی اندازہ ہو گیا کہ نیاز صاحب کا عمل اُس حکیمانہ قول کے مطابق ہے کہ رنج و غم میں مبتلا رہنا بلندی کردار کے منافی ہے۔ رنج کرنے کے بجائے رنج کے سبب کو دور کرنے کی جد و جہد کرنی چاہئے۔ اگر جد و جہد کے بعد آدمی اس نتیجہ پر پہنچے کہ سبب رنج کا ازالہ ممکن ہی نہیں ہے تو بھی رنج کرنا چاہئے۔ کہ یہ فعل عبث ہوگا۔ اخلاقی نفسیات کے علما نے رنج و غم کو روحانی امراض میں شمار کیا ہے اور ان کا قول ہے کہ جس طرح جسمانی بیماریاں اور ان کے علاج ہیں اسی طرح روحانی بیماریاں اور ان کے علاج بھی ہیں اور رنج و غم کا یہی علاج تجویز کیا ہے۔ لیکن جذبات کو ٹھیس لگتی ہے تو یہ فلسفیانہ۔ منطقی۔ نفسیاتی اور اخلاقی اصول قلزم ذخار میں تنکے کی طرح بہہ جاتے ہیں اور کوئی عقلی توجیہہ و تاویل کام نہیں دیتی ــــ تاہم یہ عالم آب و گل ایسے عظیم انسانوں سے خالی بھی نہیں ہے جن کا ہر عمل دانشورانہ اصول و معیار پر پورا پورا اترتا ہو۔ مگر میں نے نیاز صاحب سے زیادہ جذبات پر قابو رکھنے والا ضابطہ اور اپنے بچوں کے لئے شفقت اور محبت کرنے والا باپ نہیں دیکھا۔ میں نے نیاز صاحب کے کردار کا تجزیہ بیان کرنے میں بڑی احتیاط سے کام لیا ہے کہ قارئین یہ نہ سمجھ لیں کہ میں نے مبالغہ سے کام لیا ہے۔ میں بھی خوب جانتا ہوں کہ "حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا"۔ میں نے اکثر غور کیا ہے کہ نیاز صاحب زیادہ عظیم انسان ہیں یا زیادہ عظیم ادیب۔ لیکن میں کوئی فیصلہ نہ کر سکا۔ میں تو یہ سمجھتا ہوں کہ اگر وہ عظیم انسان نہ ہوتے تو عظیم ادیب بھی نہ ہوتے اور عظیم ادیب نہ ہوتے تو عظیم انسان بھی نہ ہوتے۔ کمال انسانیت کمال ادبیت کے لئے لازم ہے۔ بلکہ یہ دونوں چیزیں ایک دوسرے کے لئے لازم ملزوم ہیں۔ اگر ادبیت کا تعلق براہ راست روشن دماغی سے ہے تو روشن دماغی شرافت نفس کے بغیر ممکن نہیں۔ نیاز صاحب کے کردار پر اس سے زیادہ مختصر مضمون سپرد قلم کرنا ممکن نہ تھا لیکن اگر آپ اس کو طویل تصور فرمائیں تو میں عرض کروں گا کہ " لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم "

فراق کا ذوقِ جمال

(سعادت نظیر)

وجدان زندگی کے رنگا رنگ پہلوؤں میں ایک اساسی اور امتیازی پہلو ہے جو جمالیاتی نفسیات کا حاصل ہے اور فن کے روپ میں اُجاگر ہوتا ہے، فن کا مقصد تخلیق حسن نہیں، مشاطگی و جلوہ گریٔ حسن ہے۔ اقدارِ حسن کا دارومدار شدتِ احساس و حسنِ اظہار پر ہے اور جمالیات کے ترکیبی عناصر میں بنیادی طور پر حقیقتِ حسن ہی نہیں، اصول فن بھی شامل ہے۔ نفسیات انسانی بجائے خود ایک چمن رنگین ہے جس میں جمالیاتی شعور خواہ کسی نوع یا کسی معیار کا ہو، گل سرسبد کی حیثیت رکھتا ہے، فنکار کا جمالیاتی شعور نفسیات کی عام سطح سے بلند ہو کر وجدانی صورت اختیار کر لیتا ہے اور وجدان کے بیانی تنوع اور حسنِ بیان کے مدارج کی کوئی انتہا نہیں، ہر شاعر اپنے افکار، خیالات، تصورات، احساسات اور جذبات کے اظہار اور ابلاغ کے لئے جو اسلوب پسند کرتا ہے وہ اس کے اپنے فطری تقاضے، ماحول کے اثرات اور اکتسابی صلاحیتوں کا آفریدہ ہوتا ہے اور اسی میں اشارے، کنائے، تشبیہ، استعارے اور ایجاز و اطناب کے علاوہ خیال بندی اور پیکر تراشی کے تصور فرزند وسائل بھی ہوتے ہیں۔ جن شاعروں کا بیان ذہنی حقائق سے جس قدر قریب ہوتا ہے، وہ اتنے کامیاب سمجھے جاتے ہیں، اس وصف میں نہ میر و درد کی تخصیص ہے نہ مومن و غالب کی البتہ ہر دور میں کچھ عہد آفریں سخن طراز ایسے بھی ہوئے ہیں جنھوں نے معنی و صورت کی ہم آہنگی اور اظہار کی خوش اسلوبی کے ساتھ ساتھ اپنے لئے ایک نئی راہ نکال لی ہے چنانچہ عصر حاضر کی ایسی ہی ہستیوں میں جناب رگھوپتی سہائے فراق گورکھپوری بھی ہیں جنھوں نے بقول محترم نیاز کلاسکی غزل گوئی کو بہت کچھ دیا۔ ان کی شاعری ماضی کی شاندار روایات، حال کے میلانات و رجحانات اور مستقبل کی تمناؤں کا بڑا دلکش امتزاج ہے اور ہم ان کے پرخلوص لب و لہجہ سے اس قدر متاثر ہوتے ہیں کہ ان کی فنی و لسانی لغزشوں کی طرف سے بھی تھوڑی دیر کے لئے آنکھ بند ہو جاتی ہے۔ فراق نے اور اصناف سخن میں بھی قابل لحاظ حد تک زورِ طبیعت دکھانے کی کامیاب کوشش کی ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں غزل سے جو فطری مناسبت ہے وہ کسی اور صنف سے نہیں۔

اشعار ہیں ہیں عارض و کاکل کے وہ جلوے　　ہاں! دیکھ کبھی تو مری غزلوں کی شبِ ماہ

اور غزل ہی میں اُن کا ذوقِ جمال ایک الھڑ دوشیزہ کی طرح انگڑائیاں لیتا ہوا نظر آتا ہے جس کی فضا میں لطافت و رنگینی کے ساتھ ساتھ جدت اور انوکھا پن بھی ہے ؎

جو چھپ گئے تاروں کی آنکھوں سے پاؤں دھرتا ہے　　اُسی کے نقشِ کفِ پا سے جل اُٹھے ہیں چراغ

تمام شعلۂ گل ہے، تمام موجِ بہار　　کہ تا حدِ نگہِ شوق لہلہاتے ہیں باغ

فراق کی شاعرانہ شخصیت پر انفرادیت کا رنگ غالب ہے، ان کی شاعری رسمی شاعری نہیں بلکہ حقیقی طور پر فطری تقاضوں اور

رعنائی جذبات و رنگینئ خیال سے مرکب ایک حسین پیکر ہے، انھوں نے ایک نئی لے میں اپنا ترانہ چھیڑنے کی سعئ جمیل کی ہے اور وہ اپنے طبعی تقاضوں سے شعر کی روایتی داخلیت کو نیا آہنگ اور نیا مزاج عطا کرنے میں ایک حد تک کامیاب بھی ہیں۔

دلوں کو تیرے تبسم کی یاد یوں آئی ۔۔۔ کہ جگمگا اٹھیں جس طرح مندروں کے چراغ

اس میں شک نہیں کہ غزل صدیوں سے حسن و عشق کی فضا میں پرورش پا رہی ہے اور شاید ہی کوئی گوشہ ایسا ہو، جو اس کا روندا ہوا نہ ہو، پھر بھی فراق کی غزلیہ شاعری میں فرسودگی نہیں، ایک دل کشا تازگی ہے ؎

ہزار بار زمانہ ادھر سے گزرا ہے ۔۔۔ نئی نئی سی ہے کچھ تیری رہ گزر پھر بھی

فراق کے کلام میں نفسیات حسن و عشق کی جلوہ گری ایک نئے اور خوش وضع لباس میں ہے اور فکر و احساس کا اپنے اندر ایک نیا عالم بسائے ہوئے ہے۔ جیسے غالب کے کلام میں اکثر کہی ہوئی باتیں نئی اور انوکھی معلوم ہوتی ہیں۔ ان کی شاعری میں بھی بہت سے مضامین اچھوتے نہ ہوتے ہوئے بھی اچھوتے محسوس ہوتے ہیں اور وہ اس خصوصیت میں اپنے ہم عصر شعرا سے کچھ منفرد ہی نظر آتے ہیں ان کے یہاں جذبات و خیالات کے مانوس نقش و نگار بکثرت ملتے ہیں۔ مگر نئے رنگ میں اور کچھ اجنبی تصویریں بھی دکھائی دیتی ہیں لیکن واقعیت میں رچی بسی ؎

ایک مدت سے تری یاد بھی آئی نہ ہمیں ۔۔۔ اور ہم بھول گئے ہوں تجھے، ایسا بھی نہیں
یہ نرم نرم ہوائیں ہیں کس کے دامن کی؟ ۔۔۔ چراغ دیر و حرم بھی ہیں جھلملائے ہوئے
نگاہِ یار، خبر تھی نہ تیرے وعدوں کی ۔۔۔ جو تو نے یاد دلایا تو مجھ کو یاد آیا
کمی نہ کی ترے وحشی نے خاک اڑانے میں ۔۔۔ جنوں کا نام اچھلتا رہا زمانے میں
ایسے دیوانے کا دنیا میں ٹھکانا ہے کہیں ۔۔۔ لوگ اپنا جسے سمجھے نہ تمھارا سمجھے
مدتیں قید میں گزریں مگر اب تک، صیاد! ۔۔۔ ہم اسیرانِ قفس تازہ گرفتار سے ہیں
پردۂ یاس میں امید نے کروٹ بدلی ۔۔۔ شبِ غم کچھ میں کمی تھی اسی افسانے کی
مشکلیں عشق کی پا کر بھی تجھے کم نہ ہوئیں ۔۔۔ اتنا آسان ترے ہجر کا غم تھا بھی نہیں
آج بھی کام محبت کے بہت نازک ہیں ۔۔۔ دل وہی کار گہِ شیشہ گراں ہے کہ جو تھا
دیکھ سکنے کی الگ بات مگر حسن ترا ۔۔۔ دولتِ دیدۂ صاحب نظراں ہے کہ جو تھا

غزل کا اہم ترین موضوع "حسن و جمال" ہے اور اسی صنف میں رعنائی جمال کے احساس کے اظہار کی بھرپور گنجائش بھی ہے۔ حسن سے مراد محبوب کی وہ تمام ظاہری و باطنی خوبیاں ہیں، جن سے شاعر کے فکر و احساس متاثر ہوتے ہیں اور قلب و نظر تسکین پاتے ہیں۔ صوری حسن محبوب کے خط و خال، تناسب اعضا، بدن کے لوچ اور رنگ روپ وغیرہ سے عبارت ہے تو معنوی حسن میں مہر و محبت، شوخی و شرارت، عشوہ و غمزہ اور اسی قبیل کی دوسری ادائیں بھی ع "بسیار شیوہ ہاست بتاں را کہ نام نیست" کے مصداق شامل ہیں اور جب حسن ہمہ رنگ ہو تو بے انتہا خوشیوں اور مسرتوں کا سرچشمہ بن جاتا ہے کہ احساسِ جمال انسانی خاصہ ہی تو ہے، فراق ایک حسن پسند اور جمال پرست شاعر ہیں۔ ان کے جمالیاتی شعور میں نہ صرف گہرائی ہے بلکہ لطافت و ہالیگر گی بھی، ان کے کلام میں حسن اور قربت حسن کے ساتھ ساتھ عظمتِ عشق کا احساس بھی ہے۔ وہ فطری طور پر حسن کے گرویدہ ہیں انھیں جس سے محبت ہے، وہ انسان ہے، خیالی حور نہیں اور وہ شاہد بازاری سے بھی کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ ان کی جنت نگاہ اور

تکمیلِ حیات کا باعث جنسِ لطیف کی ایک فرد ہے جو میکدہ بر دوش و گلستان بکنار ہونے کے علاوہ آتش نوا بھی ہے ؎

یہ تیرا شعلۂ آواز ہے کہ دیپک راگ　　قریب و دور چراغ آج ہو گئے روشن

معاملاتِ عشق و محبت میں اپنے محبوب کے سراپا کی سچی اور اچھی ایسی تصویر موزوں و مناسب الفاظ میں کھینچنا کہ دیکھ سن کر سامع کے دل میں اک گدگدی سی ہونے لگے، قادر الکلام ادیب و شاعر ہی کا کام ہے ۔ فراق کا محبوب گرمیٔ رفتار سے ہر قدم پر چراغاں کا سماں باندھ دیتا ہے تو خرامِ ناز سے سطحِ حیات بلند کر دیتا ہے، ساعدِ سیمیں کا سڈول پن نہیں ۔ سانچے میں ڈھلا ہوا شعلہ ہے ۔ بھرے سینے کے تناؤ اور کمر کے کٹاؤ سے بدن ہے کہ کسی سارنگی کے کھنچے ہوئے تار، چہرہ صبحِ بنارس ہے اور گیسو شامِ اودھ ۔ سر سے پاؤں تک اعضا میں وہ تناسب ہے کہ گویا یونان، ایران اور ہندوستان کا فنِ بت تراشی الفاظ کی شکل میں منصۂ شہود پر نظر افروز ہے ۔ جمال ایک کھنچی ہوئی مجسم الاپ ہے تو جسم کا ایک ایک خط لشان نغمہ اور رنگینیٔ حسن تاریخِ جمالیات کا نچوڑ، انگھڑیوں میں جرم ادلیا کے جھلمل جھلمل کرتے ہوئے چراغ ہیں لیکن پھر بھی معصومیت کا وہ عالم ہے کہ گناہ جذبۂ پرستش کے لئے اپنی جگہ خالی کر دے ۔ فراق کا یہی محبوب ان کے اپنے خوابوں کی حسین تعبیر ہے، وہ ایک ایسی باوفا، خود دار اور شرم و حیا کی دیوی ہے جس کو زندگی کا وقار کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا، وہ پہلو کی زینت ہی نہیں، مرد کا ایمان اور عزت بھی ہے، شعلہ بھی ہے شبنم بھی، نرمی میں شیشہ اور سختی میں تیشہ بھی غرض کہ فراق کی ساری کائنات ان کے اپنے محبوب کے قالب میں سمٹ آئی ہے اور وہ بے اختیار کہہ اٹھتے ہیں

تجھی سے رونقِ بزمِ حیات ہے اے دوست　　تجھی سے انجمنِ مہر و ماہ روشن ہے

فراق اپنے جمالیاتی مذاق کی نمائش میں بعض مقامات پر کچھ اس سلیقے سے کمالِ آذری دکھلاتے ہیں کہ صورت گریٔ حسن پر ساحری کا دھوکا ہوتا ہے اور لطیف و بلیغ اشاروں کے نازک نازک خط و خال بنا کر گویا جاں ہی توڑ ڈال دیتے ہیں ؎

لگا دئیں وہ ترے حسنِ بے نیازی کی، آہ!　　میں تیری بزم سے جب نا امید اٹھا تھا

فراق کی غزلوں میں جو عمومی تصورِ حسن ملتا ہے، وہ رنگین و شاداب اور شعوری تنوع کا حامل ضرور ہے مگر بالکل نیا نہیں، حسن کی وہی برق پاشی، وہی شعلہ زنی اور وہی نظارہ سوزی جو عشقیہ شاعری کے لوازم ہیں ان کے یہاں بھی ہیں البتہ انھوں نے حسن کے تخیلی پیکروں کے نئے نئے خطوط کھینچکر جو دل فریب زاویے بنائے ہیں، وہ حقیقت طرازی کے پردے میں شاعری کے روایتی مفروضات و مسلمات سے ضروری انحراف کی مثال بھی ہیں ؎

یوں ہی سا تھا کوئی جس نے مجھے مٹا ڈالا　　نہ کوئی نور کا پتلا، نہ کوئی زہرہ جبیں

یہ بظاہر کوئی انوکھی اور انہونی بات معلوم تو نہیں ہوتی لیکن جمالیاتی شاعری کے لئے نیا نیا سا ایک پہلو ہے جس کے سائے میں ارضی حسن کی دوشیزگی نکھری نکھری نظر آتی ہے اس لئے کہ معشوق کا برق نظر، زہرہ جبیں اور آفتاب چہرہ یا مجسمۂ نور ہونا اور اس میں دوسری ایسی روایتی صفات کا پایا جانا جو مبالغے کی ناقابلِ تسلیم حد تک پہنچ گئی ہوں، ماورائے فطرت ہے ۔

تصورِ حسن کے ساتھ ہی سطحِ ذہن پر عکسِ محبت انگڑائیاں لیتا ہوا ابھرتا ہے ۔ حسن و محبت لازم و ملزوم ہیں اور محبت ایک ایسا والہانہ جذبہ ہے جو گویا حسن ہی کی تخلیق اور زندگی کا دوسرا نام ہے، اس کے لئے کسی رنگ، کسی نسل اور کسی طبقے کی قید نہیں ۔ جس پر جی آگیا ۔ آگیا ۔ نگاہوں کا تصادم اس کا نقطۂ آغاز ہے ۔ البتہ کامیابی کے لئے ہم خیالی اور یکدلی شرط ہے ؎

حاصلِ حسن و عشق بس ہے یہی　　آدمی آدمی کو پہچانے

روایتی تنہائی، بے قراری، رنج و درد، کس مپرسی اور دنیا بھر کی بلائیں عشق کے سر آتی ہیں، ان پر بھی عشق مجسم ناز بردار ۔

نیاز آگیں، وفادار اور ثابت قدم بنا رہتا ہے اور زندگی کی تمام خوشیاں، تمام مسرتیں اور تمام رنگ رلیاں عاشق کی اپنی نظر میں حسن کا حصّہ ہیں، بے وفائی، ظلم وستم، سفاکی، بےحسی، تغافل شعاری، مکاری اور تلون مزاجی ایسی خصوصیات ہیں جو حسن سے روایتاً منسوب کی جاتی ہیں، حسن وعشق سے متعلق یہ ساری باتیں محض شاعری ہیں یا مبالغے کے ہاتھوں حقائق جذبات کی مسخ شدہ صورتیں یہاں بھی فراق روایتی انحراف کے طور پر حسن کا بھی کوئی دوست نہیں کہہ کر بیکسی عشق پر رونے والوں کے آنسو پونچھنے کی نئی کوشش کرتے ہیں ؎

بہت نہ بےکسیٔ عشق پر کوئی روئے　　　کہ حسن کا بھی زمانے میں کوئی دوست نہیں

پیار دو دلوں کا ایک ناقابلِ بیان کیفی اتحاد ہے، چاہنے والا یا چاہا جانے والا دل گرفتہ بھی ہوسکتا ہے دل شاد بھی، بیوفا بھی ہوسکتا ہے وفادار بھی، متلون مزاج بھی ہوسکتا ہے۔ مستقل مزاج بھی، اس سلسلے میں حبیب یا محبوب کی کوئی تخصیص نہیں، ہر ایک اپنی اپنی فطرت اور ماحول کے تقاضوں سے مجبور ہے البتہ چاہ کا نباہ اسی وقت ممکن ہے۔ جب کہ دونوں طرف برابر کی آگ ہو، ورنہ ناکامیٔ شوق یقینی ؎

تو نہ چاہے تو تجھے پاکے بھی ناکام رہیں　　　تو جو چاہے تو غمِ ہجر بھی آساں ہوجائے
ہم آشفتگی بھی تیری دوریٔ قربت منانگی　　　کہ تجھ سے مل کے بھی تجھ سے ملاقاتیں نہیں ہوتیں

اور جب محبت دلوں میں کروٹیں لیتی ہے، بیگانگی یگانگت سے بدل جاتی ہے اور یکدلی ایک اعتباری مقام پہ پہنچ جاتی ہے تو اکثر خارجی تغیرات یا حالات کی وجہ سے طرح طرح کے اندیشے پیدا ہوتے ہیں اور دلوں کی دنیا میں ایک انقلاب آتا ہے جس کو شاعر اپنی زبان میں گردشِ آسماں سے تعبیر کرتے ہیں چنانچہ فراق بھی غالباً اسی منزل سے گزرتے ہوئے بے ساختہ کہہ اٹھتے ہیں ؎

گردشِ آسماں سے ڈرتا ہوں　　　بڑھ چلا تیرا اعتبار بہت

نہ جانے کیوں؟ مگر دنیائے محبت میں کچھ ایسے موڑ بھی آتے ہیں جہاں دوست کا ملنا غم انگیز خوشی بن جاتا ہے ؎

فضا تبسمِ صبحِ بہار تھی لیکن　　　پہنچ کے منزلِ جاناں پہ آنکھ بھر آئی

اور دو دلوں کا مل کر بچھڑ جانا انبساط آگیں درد کی شکل اختیار کرلیتا ہے لیکن ہجر نصیبی نامرادیٔ عاشق ہے اور نہ محبوب کی بے وفائی کا سبب ہی کیونکہ فرقت مجبوری کا باعث بھی ہوسکتی ہے اور مجبوری بے وفائی تو نہیں ؎

آہ، کب تو نے بے وفائی کی؟　　　بات الگ ہے غمِ جدائی کی

فراق کا احساسِ جمال وسیع النظری کے باعث کہیں کہیں اتنا تیز ہوجاتا ہے کہ وہ اپنی شخصیت اور کائنات میں کوئی خط فاصل نہیں پاتے چنانچہ جب وہ عالمِ فراق میں تنہا اور اداس اپنے گرد و پیش کی دنیا پر نظر ڈالتے ہیں تو انھیں کبھی کبھی ہر چیز اپنی ہی طرح خستہ و ماندہ معلوم ہوتی ہے، انتہا یہ کہ انھیں ایسے میں اپنی نبض کے ساتھ ساتھ چاند تاروں کا تو کیا ذکر، نبضِ کائنات بھی ڈوبتی ہوئی محسوس ہوتی ہے گویا وہ اور کائنات ایک ہوکر رہ گئے ہیں ؎

تمام خستگی و ماندگی ہے عالمِ ہجر　　　تھکے تھکے سے یہ تارے، تھکی تھکی سی یہ رات

فراق کے مذہبِ عشق میں چاہنے والے کا مرتبہ اپنے محبوب سے کچھ کم نہیں، دونوں برابری کا درجہ رکھتے ہیں، ایک دوسرے کے رفیق ہیں، ایک دوسرے کے جذبات کا احترام کرتے ہیں، ان میں کوئی ظالم نہیں، کوئی بے وفا نہیں اور کوئی ایسا بھی نہیں جو تنہا گردشِ ایام کے ہاتھوں لٹا ہو اور دوسرا تماشبین بنا بیٹھا ہو بلکہ دونوں کا درد، دردِ مشترک ہے اور ناز و نیاز کا فرق بھی اٹھ گیا ہے ؎

نہ رہا حیات کی منزلوں میں وہ فرقِ ناز و نیاز بھی　　کہ جہاں ہے عشق برہنہ پا، وہیں حسن خاک بسر بھی ہے

فراقؔ کے عشقیہ تجربات میں ایک دلچسپ گوناگونی ہے چنانچہ کہیں محبت کی سپردگی ہے تو کہیں ربودگی، کہیں حسن کے ساتھ رکھ رکھاؤ کا سلوک ہے تو کہیں برابری کا برتاو، کہیں جذبۂ شوق کا گھٹاؤ بڑھاؤ ہے تو کہیں ترکِ الفت کے احساس کی نمائش، معاملاتِ عشق کی یہی رنگا رنگیاں فراقؔ کی شاعرانہ انفرادیت کے اہم اور بنیادی اجزا ہیں ؎

شکوہ کیا ستم کا تو نم دیدہ ہو گئے　　تم تو ذرا سی بات میں رنجیدہ ہو گئے

چپ ہو گئے تیرے رونے والے　　دنیا کا خیال آ گیا ہے

تونے کس وادی سے پکارا ؟　　چونک اُٹھی ہے خاکِ شہیداں

یہ زندگی کے کڑے کوس ! یاد آتا ہے　　تری نگاہِ کرم کا گھنا گھنا سایہ

غرض کہ کاٹ دیئے زندگی کے دن، اے دوست　　وہ تیری یاد میں ہو یا تجھے بھلانے میں

حسنِ محبوب کے ہاتھوں شاعر کے دل میں جب احساسِ جمال کی شمع جل اُٹھتی ہے تو اس کی روشنی میں قدرے تعجب و مسرت کے ساتھ داخلی نوعیت سے وہ نہ صرف اپنے دل و دماغ کی پوشیدہ کیفیات کا مطالعہ کرتا ہے بلکہ ماحول یا خارجی دنیا کے ذرّے ذرّے کا بھی جائزہ لیتا ہے اور اپنے ان تمام تجربات و مشاہدات کو رمز و کنایہ کے پیرائے میں پیش کرتا اور ایمائی و اشاراتی نکات کو اپنے وجدان کی چھیڑ سے تا بحدِ امکان بے نقاب کرتا ہے یا یوں کہئے کہ جمالیاتی شعور کے اُجالے میں کائنات کی خارجی اشیا جس روپ میں نظر آتی ہیں اور دل و دماغ ان کا عکس جس طرح قبول کرتے ہیں ان کو شاعر لفظوں کی شکل میں بجنسہٖ ظاہر کرنا چاہتا ہے، فنی حیثیت سے موزوں اور مناسب الفاظ و اسلوب احساسِ جمال کے ہر نقش کو اپنے اندر جس قدر جذب کر لیتے ہیں یا ان کی جتنی اچھی اور سچی تصویر کھنچ جاتی ہے اتنی ہی وہ نظر فریب، دل آویز اور روح پرور ثابت ہوتی ہے اور یہ بات دل کی دنیا کے اُجڑ جانے یا ناکامیٔ محبت کا نتیجہ ہوتی ہے، خواہ وہ واقعی محبوب کا انحراف ہو یا عاشق کی محض بدگمانی — شاعر محبت کی ابتدائی ساعتوں میں اپنی نفسیات کو مذاقِ جمال کی کسوٹی پر جس طرح کستا ہے اسی طرح آخر میں یا انقلابِ محبت کے بعد خارجی حالات کا معائنہ کر کے اپنے جمالیاتی احساس کی بقا کا سامان اپنے دامنِ فکر و نظر میں بھر لیتا ہے اور شاعری کے لئے ایک وسیع فضا پیدا کر لیتا ہے، کہیں کہیں خارجیت اور داخلیت کے ڈانڈے ملا دیتا ہے اور طائرِ تخیل میں وجدان کی روح پھونک کر اس کی پرواز کا نہ صرف خود ہی تماشائی بنتا ہے۔ بلکہ دوسروں کو بھی دعوتِ نظارہ دیتا ہے اور فضائے حسن سے ماسوا شاعر کی تیز نگاہیں حسنِ انسانیت کی حدود تک بھی پہنچ جاتی ہیں، واقعہ کچھ بھی ہو۔ فراقؔ کے یہاں بھی چند ایک مقام ایسے ہیں جہاں ان کے احساسات کی داخلی دنیا کروٹ لیتی ہوئی معلوم ہوتی ہے، وہ کائنات کی ہر شے کو جمالیاتی شعور کی نظر سے دیکھتے ہیں اور دکھانا بھی چاہتے ہیں ؎

خندۂ صبحِ ازل، تیرگیٔ شامِ ابد　　دونوں عالم ہیں چھلکتے ہوئے پیمانوں میں

وہ رات، گوش بر آواز تھے جب انجم و مہ　　تری نگاہ کہانی سی جیسے کہہ جائے

ستارے جاگتے ہیں، رات لٹ چھٹکائے سوتی ہے　　دبے پاؤں یہ کس نے آ کے خوابِ زندگی بدلا ؟

زمینِ رہ گزر کے ذرّے گہری سانس لیتے ہیں　　سکوں آثار کتنی ہے ادائے کم روی تیری !

حسنِ گلستاں شعلہ و شبنم　　سوزاں سوزاں، پُرنم پُرنم

بڑھ گئیں پچھلے پہر کچھ اور بھی تنہائیاں　　چار جھونکے جب چلے، ٹھنڈے ستارے ہو گئے

سفید پھول زمین پر برس پڑیں جیسے   فضا میں کیفِ سحر ہے، جدھر کو دیکھتے ہیں

فراق فضائی حسن سے بھی، جو عبارت ہے شام و سحر کی کیفیات، رنگ و نور کے اثرات اور طرح طرح کے مناظر کی رنگینی و بے رنگی سے اپنے فکر و احساس میں ایسا ہی تغیر محسوس کرتے ہیں جیسے حسنِ محبوب سے مگر اظہارِ تاثر اتنا کامیاب نہیں۔

مختصر یہ کہ فراق اکثر ایک ایسے رہرو کی طرح نظر آتے ہیں جو منزل کے شوقِ نہایت میں راستے کے نشیب و فراز کا لحاظ ملحوظ رکھے بغیر رواں دواں ہو، جس کا پاؤں جگہ جگہ رپٹ جاتا ہو جو کہیں کہیں ٹھوکر بھی کھاتا ہو، سنبھل سنبھل کر کبھی گرتا اور گر گر کر کبھی سنبھلتا ہو، لمبی دوڑ ہے پر ٹھٹک کر دم لیتا ہو اور آگے بڑھتے ہوئے کہیں کہیں سنگِ میل کی حیثیت سے اپنے نشانِ قدم چھوڑتا ہوا منزل سے قریب ہوتا ہو۔ بہ الفاظِ دیگر ان کی شعری تخلیقات میں ایسے انقلابی نقاط بھی ملتے ہیں جو اربابِ نظر کے لئے محلِ تامل ہیں بایں ہمہ ان کی غزل حسن و جمال کی گوناگوں کیفیات کے نقوش کا نیا طرز لئے ہوئے ایک خوبصورت مرقع ہے اور گرمیٔ جذبات و روشنیٔ افکار کا سنگم۔ اس میں آب و رنگ کے ساتھ ساتھ جو سوز و گداز ہے وہ مزاج اور وہ اسلوب ان کی اس شاعری میں نہیں جس میں انھوں نے زندگی کی تلخیوں اور خارجی ماحول کے نت نئے تاثرات کو اپنے احساسِ جمال میں جذب کئے بغیر ظاہر کیا ہے لیکن جہاں کہیں انھوں نے اپنی شدید جذباتیت کو گہرائی و گیرائی میں سمو کر جمالیاتی قدروں میں شامل کر دیا ہے تو ان کی شاعری پر بھی غزل کا شباب آگیا ہے ؎

یہ گل کھلے ہیں کہ چوٹیں جگر کی ابھری ہیں   نہاں بہار تھی، بلبل! ترے ترانے میں

منزلیں گرد کی مانند اڑی جاتی ہیں   وہی اندازِ جہانِ گزراں ہے کہ جو تھا

کلامِ غالبؔ کا خُرد بینی مُطالعہ

نیاز فتحپوری

اگر کوئی شاعر بڑا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ وہ کبھی غلطی کر ہی نہیں سکتا، یا یہ کہ جو خیال جن الفاظ میں اس نے ظاہر کیا ہے۔ اس سے بہتر انداز بیان اختیار کرنا ممکن نہ تھا۔

کسی شاعر کی عظمت اس پر منحصر نہیں کہ وہ جو کچھ کہتا ہے ہمیشہ سب کا سب صحیح، بے عیب اور پاکیزہ ہوتا ہے بلکہ اس کا تعلق صرف اس بات سے ہے کہ وہ اکثر اچھا سوچتا ہے اور اتنا ہی اچھا کہہ بھی سکتا ہے۔

یہاں یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ جب ایک شاعر فطرتاً اچھا سوچنے اور اچھا کہنے کا اہل ہے تو اسے ہمیشہ اچھا سوچنا اور اچھا کہنا چاہئے ایسا کیوں ہے کہ کبھی تو وہ آسمان کے تارے توڑتے ہوئے نظر آتا ہے اور کبھی خود اپنی فکر کے تاریک گوشوں کا بھی اسے علم نہیں ہوتا......

اس کا ایک خاص نفسیاتی سبب ہے۔

شاعر جب کسی خاص جذبے سے متاثر ہو کر اسے شعر میں تبدیل کرنا چاہتا ہے تو کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس پر ایک کیفیت خود مقناطیسیت" یا "self hypnotism" کی طاری ہو جاتی ہے اور وہ اس کیفیت سے اس درجہ مغلوب ہو جاتا ہے کہ اس کا جذباتی وجود اس کے منطقی وجود کو محو کر دیتا ہے اور اپنے تصور و خیال کی لذت میں وہ اتنا کھو جاتا ہے کہ اظہار و جذبات کے ذرائع (VEHICLES) کی طرف اس کا ذہن منتقل ہی نہیں ہوتا اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ الفاظ یا اسلوب بیان خیال کا ساتھ نہیں دیتے اور شعر بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ جذباتی تاثر اتنا گمراہ کن ثابت ہوتا ہے کہ حقائق علمی و تاریخی بھی نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اس کی بہترین مثال شیکسپیر کا مشہور ڈراما "جولیس سیزر" ہے جس میں وہ ایک جگہ کاسیس (cassius) کی زبان سے یہ فقرہ ادا کرتا ہے۔

" The clock has stricken three.

(گھڑی تین بجا رہی ہے) حالانکہ گھنٹہ بجانے والی گھڑیاں سیزر کے ایک ہزار سال بعد وجود میں آئیں اور سیزر کے زمانہ میں ایسی گھڑیوں کا تصور بھی نہ ہو سکتا تھا۔

یہ شیکسپیر کی بڑی تاریخی و فنی غلطی ہے۔ لیکن چونکہ وہ اپنے جذبات سے بہت مغلوب تھا اس لئے یہ تاریخی حقیقت اس کی نگاہ سے اوجھل ہو گئی اور سیزر کے زمانہ کو اپنے زمانہ سے علیحدہ نہ کر سکا۔ یہی کیفیت کبھی کبھی غالبؔ پر بھی طاری ہوئی اور وہ بہک گئے۔

ادبیات کا مسلمہ اصول ہے (اور بالکل نفسیاتی) کہ "جس زبان میں سوچو، اسی میں لکھو"۔ اور غالبؔ نے جہاں جہاں اس اصول کی خلاف ورزی کی ہے وہیں ٹھوکریں کھائی ہیں۔ غالب دراصل فارسی کا شاعر تھا اور زیادہ تر فارسی ہی میں سوچتا تھا لیکن جب کبھی اس کا اظہار کیا اس نے اردو میں تو بسا اوقات وہ ناکام رہا اور بات کچھ بنی نہیں۔

اس وقت ہمارا مقصود کلام غالب کے اس حصہ سے بحث کرنا نہیں جس کو اس نے سوچا بھی اردو میں اور کہا بھی اردو میں اگر

تو یقیناً اپنی جگہ الہام سے کم نہیں اور اسی پر اس کی شہرت و عظمت کا انحصار ہے۔ بلکہ فی الحال موضوعِ گفتگو اس کا وہ رنگ سخن ہے جسے غالب سے منسوب کرنا بھی جائز معلوم نہیں ہوتا۔

جس وقت ہم غالب کے اردو دیوان کو دیکھتے ہیں (جسے وہ خود بھی مجموعۂ بے رنگ کہتا ہے) تو اس کی بے رنگی کی مختلف صورتیں ہمارے سامنے آجاتی ہیں ـــــ ایک اور غالباً سب سے پہلی صورت تو وہ ہے جو اردو تو قطعاً نہیں ہے، لیکن حسن الفاظ و معانی کے پیش نظر ہم فارسی بھی نہیں کہہ سکتے۔ اس سے مراد وہ اشعار ہیں جن کو سوچا تو اس نے فارسی میں لیکن کہا اردو میں اور اس طرح وہ نہ اردو کے رہے ـــــ نہ فارسی کے، مثلاً ایک شعر ملاحظہ ہو۔

اسدؔ ہم وہ جنوں جولاں گدائے بے سروپا ہیں کہ ہے سر پنجۂ مژگانِ آہو پشت خار اپنا

اس میں صرف پانچ لفظ (ہم۔ وہ۔ ہیں۔ ہے۔ اپنا) اردو کے ہیں۔ باقی سب فارسی کے۔ اس شعر کا اردو پن اس سے ظاہر ہے کہ اگر ان پانچ الفاظ کو جن کا ذکر ابھی ہم نے کیا ہے ہٹا کر اس کمی کو فارسی الفاظ سے پورا کر دیں تو شعر بالکل فارسی کا ہو جاتا ہے۔

اسدؔ من آں جنوں جولاں گدائے بے سروپایم کہ شد سر پنجۂ مژگان آہو پشت خار من

اسی انداز کا ایک اور شعر ملاحظہ ہو۔

کاو کاوِ سخت جانیہائے تنہائی نہ پوچھ صبح کرنا شام کا لانا ہے جوئے شیر کا

اس شعر میں بھی وہی عیب ہے کہ سوچا ہے اسے فارسی میں اور کہا ہے (بہ پندار خود) اردو میں، حالانکہ ہم اس کو بھی بہ آسانی فارسی میں منتقل کر سکتے ہیں۔

کاو کاوِ سخت جانیہائے تنہائی مپرس صبح کردن شام را، از جوئے شیر آوردن است

اس رنگ کے اشعار غالب کے یہاں کم نہیں ہیں۔ لیکن میں ان کو زیادہ تعداد میں پیش نہیں کروں گا۔ صرف ایک شعر اور سن لیجئے جو نسبتاً صاف و بلند ہے:۔

ہے شکستن سے بھی دل نومید یارب کب تلک آبگینہ کوہ پر عرضِ گرانجانی کرے

اس شعر کو بھی فارسی میں سوچا گیا اور ادا کیا گیا اردو میں نہایت تکلف کے بعد ـــــ اسی لئے ادنیٰ تغیر سے آپ اسے اصلی ماخذ کی طرف لوٹا سکتے ہیں:۔

از شکستن ہم دل نومید۔ یارب تا کجا آبگینہ کوہ را عرضِ گرانجانی کند

(پہلے مصرع کا پورا فقرہ مرکب (از شکستن ہم دل نومید) فاعل ہر کند کا اور مصرع ثانی میں (را) بر کا مفہوم رکھتا ہے) لیکن آپ نے دیکھا کہ فارسی میں منتقل کرنے کے بعد کوئی لطف زبان یا حسن بیان پیدا نہ ہو سکا۔ اس لئے غالب کے اس رنگ کے اشعار سچ پوچھئے تو نہ اردو کے ہیں نہ فارسی کے بلکہ سرے سے شعر ہی نہیں ہیں۔

دوسری قسم کے اشعار وہ ہیں جو ہیں تو "ریختہ و آمیختہ" اردو و فارسی دونوں کے بلکہ اردو الفاظ کا عنصر ان میں غالب ہے لیکن شعر وہ بھی نہیں ہیں مثلاً:۔

مسجد کے زیرِ سایہ خرابات چاہیئے بھوں پاس آنکھ قبلۂ حاجات چاہیئے

مفہوم و معنی کو بھاڑ میں جھونکئے۔ الفاظ کو دیکھئے اور غور کیجئے کہ یہ "بھوں پاس آنکھ" کیا بلا ہے۔

ایک شعر اور اسی رنگ کا دیکھئے:۔

اسد خوشی سے مرے ہاتھ پاؤں پھول گئے　　　کہا جو اس نے ذرا میرے پاؤں داب تو دے

اس شعر میں غالب کو مارا ان کی زبان دانی نے۔ کہ، ہاتھ پاؤں پھول جانے کا محاورہ نظم کرنے اور رعایت لفظی کے رکھ رکھاؤ نے وہ پاؤں دابنے تک پہنچ گئے حالانکہ اسی زمین میں اس سے پہلے وہ دو شعر اس قیامت کے نظم کر چکے تھے کہ مشکل ہی سے کوئی دوسری نظیر ان کی پیش کی جاسکتی ہے۔

وہ آکے خواب میں تسکین اضطراب تو دے　　　دے مجھے تپش دل مجال خواب تو دے

کرے ہے قتل لگاوٹ میں تیرا رو دینا　　　تری طرح کوئی تیغ نگہ کو آب تو دے

یہاں تک تو تمہید تھی جس سے مقصود یہ بتانا تھا کہ غالب کے نامطبوع کلام کی کیا کیا صورتیں ہیں لیکن اب میں اصل مقصود کی طرف آتا ہوں۔ یعنی یہ کہ غالب کے وہ اشعار جو بظاہر بہت صاف، بے عیب اور بلند نظر آتے ہیں وہ بھی شاعر کی "سہل انگاریوں" اور غلبۂ جذبات کی بنا پر اغلاط و اسقام سے پاک نہیں۔

غالب کا وہ شعر سنئے جس پر ہر شخص سر دھنتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اپنے بلند و پاکیزہ مفہوم کے لحاظ سے وہ بڑی سے بڑی تعریف کا مستحق ہے۔

پرتو خور سے ہے شبنم کو فنا کی تعلیم　　　ہم بھی ہیں ایک عنایت کی نظر ہونے تک

اس سے بحث نہیں کہ یہ شعر عاشقانہ ہے، فلسفیانہ یا متصوفانہ، بہرحال ہے وہ بڑا پاکیزہ، لیکن آپ پہلے مصرع کو بار بار دہرائیے اور غور کیجئے کہ اس میں کوئی بات آپ کو کھٹکتی ہے یا نہیں۔ غالباً نہیں، اس میں شک نہیں، دوسرا مصرع بالکل بے عیب ہے اور زبان و بیان دونوں حیثیتوں سے کانٹے کا تلا ہوا مصرع ہے۔ لیکن مصرع اول میں دو نقص ہیں ایک معمولی اور دوسرا بہت اہم۔۔۔ پہلے بڑے نقص کو لیجئے اور اس کا پتہ آپ کو یوں چلے گا کہ آپ اس مصرع سے لفظ (سے) نکال دیجئے اور غور کیجئے کہ مفہوم پورا ہوگیا یا نہیں۔ اگر پورا ہوجاتا ہے تو لفظ (سے) قطعاً زائد ہے اور محض وزن شعر پورا کرنے کے لئے لایا گیا ہے۔ اگر آپ اس کو زائد قرار نہ دیں گے تو اس کے استعمال کے جواز کے لئے آپ کو بعض محذوفات بھی تسلیم کرنا پڑیں گے، یعنی اس مصرع کو یوں سمجھنا پڑے گا۔

پرتو خور سے (مقصود) ہے شبنم کو فنا کی تعلیم (دینا)

حالانکہ آپ اگر (سے) حذف کردیں تو ان محذوفات کے ماننے کی ضرورت ہی نہ ہوگی۔ اب رہا یہ سوال کہ مصرع کیوں کر پورا ہوگا سو یہ بات میں بعد کو بتاؤں گا۔ پہلے دوسرے نقص کو بھی سمجھ لیجئے اور وہ نقص لفظ خور کے استعمال سے متعلق ہے۔ لفظ خور نہ صرف یہ کہ نامانوس بلکہ صوتی حیثیت سے بھی سماعت پر بار ہے۔ چنانچہ فارسی شعراء نے بھی زیادہ تر خورشید ہی لکھا ہے۔ اور خور اگر کسی نے استعمال بھی کیا ہے تو تنہا نہیں بلکہ زیادہ تر کسی ترکیب کے ساتھ حافظ کہتا ہے۔

ہمیں کہ ساغر زرین خور نہاں گردید　　　ہلال عید بدور قدح اشارت کرد

خور، ایرانی اساطیر میں آفتاب کے دیوتا یا موکل کا نام ہے اور اسی سے خورداد وضع ہوا ہے جو نام ہے ایک فارسی مہینے کا (غالباً اساڑھ یا جون) بہرحال لفظ خور کانی ثقیل ہے۔ اب آئیے میں بتاؤں کہ صرف ایک لفظ کی تبدیلی سے یہ دونوں نقص کیونکر رفع ہو سکتے ہیں۔ اگر غالب (خور) کی جگہ لفظ (مہر) استعمال کرتا تو (سے) بھی نکل جاتا، مصرع بھی موزوں ہوجاتا اور یہ خرخراہٹ بھی باقی نہ رہتی۔ پھر یہ بات نہیں کہ غالب ایسا نہ کرسکتا تھا، بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ اس نے دوبارہ غور نہیں کیا اور اپنے جذبات کی رو میں بہہ گیا۔

اب اس شعر کو یوں پڑھئے۔

پرتو مہر ہے شبنم کو فنا کی تعلیم ہم بھی ہیں ایک عنایت کی نظر ہونے تک

غور کیجئے کہ اس تبدیلی سے نہ صرف یہ ہوا کہ دونوں نقص ختم ہو گئے۔ بلکہ مزید حسن یہ پیدا ہو گیا کہ مہر اور لفظ عنایت دونوں نے مل کر معنوی تجنیس کی بڑی پر لطف صورت پیدا کر دی۔

---

(۲) زخم سلوانے سے مجھ پر چارہ جوئی کا ہے طعن
غیر سمجھا ہے کہ لذت زخم سوزن میں نہیں

اس شعر کا نقص بھی یہی ہے کہ اس میں غالب نے لفظ لذت بالکل بے محل استعمال کیا اور شعر کی پوری فضا تباہ ہو گئی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے غور کیجئے کہ شاعر کا بنیادی خیال کیا ہے۔ جب غالب نے زخم سلوانا چاہا تو غیر کو بالکل بجا طور پر یہ کہنے کا موقع مل گیا کہ غالب کو سچا عشق نہیں ہے اور اب وہ اس سے فرار چاہتا ہے اور اذیت زخم دور کرنے کے لئے چارہ جوئی کی طرف مائل ہو گیا ہے۔ غالب کی طرف سے قدرتاً اس کا جواب یہ ہونا چاہئے تھا کہ "زخم سوزن بھی کم اذیت رساں نہیں۔ لیکن وہ فرماتے ہیں کہ زخم سوزن بھی لذت سے خالی نہیں" اور یہ کہہ کر انھوں نے طعن غیر کی تردید نہیں کی بلکہ اس کی مزید تصدیق کر دی۔ اگر دوسرے مصرع کا انداز بیان کچھ اس قسم کا ہوتا کہ "غیر زخم سوزن کو شاید لذت جانتا ہے" تو بات ٹھکانے کی ہو جاتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ غالب نے (لذت) کا استعمال (اذیت) ہی کے مفہوم میں کیا ہے یعنی وہ کہنا یہ چاہتا ہے کہ "اذیت کی جو لذت زخم سلوانے سے قبل پائی جاتی تھی وہی لذت درد "زخم دوزی" کے وقت بھی محسوس ہوتی ہے تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زخم سلوانے کی ضرورت ہی کیا تھی۔ ہاں اگر یہ کہا جاتا کہ زخم سلوانے سے لذت درد میں اور اضافہ ہو گیا ہے تو بیشک جواب معقول ہوتا۔

علاوہ بریں غور طلب بات یہ ہے کہ غیر کا طعن کیا تھا؟ یہی نا کہ غالب چارہ جوئی کی غرض سے زخم سلوا رہا ہے۔ سو اس کا جواب غیر کے پندار و نظریہ کے لحاظ سے یہی ہونا چاہئے تھا کہ اس سے مقصود چارہ جوئی نہیں بلکہ اذیت میں اور اضافہ چاہتا ہے۔ نہ یہ کہ

"غیر سمجھا ہے کہ لذت زخم سوزن میں نہیں"

اگر مصرع یوں ہوتا۔ "غیر سمجھا ہے اذیت زخم سوزن میں نہیں" تو بات کچھ بن جاتی۔ گو پھر بھی وہ سوئی دھاگا ہی کے مادی حدود کے اندر رہتی اور اذیت محبت کا تعلق ذہن و احساس سے پیدا نہ ہوتا۔ حالانکہ اصل چیز یہی ہے۔

چند مثالیں اور اسی قسم کی ملاحظہ ہوں:-

کوئی ویرانی سی ویرانی ہے دشت کو دیکھ کے گھر یاد آیا

پہلے مصرع میں ذکر ویرانی کے بعد ہی دوسرے مصرع کو لفظ دشت سے شروع کرنا ظاہر کرتا ہے کہ غالب نے دشت پہنچکر وہاں کی ویرانی کا حال ظاہر کرنا چاہا ہے اور یہ کہہ کر کہ "دشت کو دیکھ کر گھر یاد آگیا" گویا بہ لحاظ ویرانی انھوں نے دونوں کو ایک ہی درجے میں رکھا ہے۔ چنانچہ مولانا حالی نے بھی اس کا مفہوم یہی متعین کیا ہے: "کہ دشت اور گھر دونوں یکساں ویران ہیں۔"

اب آئیے غور کریں کہ شاعرانہ انداز بیان کا اقتضا کیا ہے ظاہر ہے کہ اصولاً یا عرفاً، ایک شاعر ہمیشہ اپنے گھر ہی کو زیادہ ویران ظاہر کرنا پسند کرتا ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ غالب بھی اس شعر میں یہی کہنا چاہتے تھے لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہوئے اور مصرع اول میں لفظاً سی نے مفہوم کو کچھ سے کچھ کر دیا۔ یعنی بجائے اس کے کہ وہ اپنے گھر کی ویرانی کی عظمت ظاہر کرتے۔ بات

شروع ہوگئی دشت کی عظمت ویرانی ہے۔

لفظ سی یا سا الفاظ تمثیلی ہیں، جن کے ذریعہ سے ہم دو چیزوں یا باتوں کو ایک دوسرے کے مماثل بالمشابہ ظاہر کرتے ہیں جیسے "چاندسی صورت" "شیر سا دبدبہ" کبھی کبھی اس میں کا اور کی کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں علی الخصوص اس وقت جب مشبہ بہ کی کسی صفت کا اظہار مقصود ہو جیسے۔

میران نیم باز آنکھوں میں ساری مستی شراب کی سی ہے

لیکن جب مقصود تمثیل و تشبیہ نہ ہو بلکہ کسی ایک حالت یا صفت کی شدت و زیادتی ظاہر کرنا ہو تو پھر ایک ہی لفظ کو کرر لا کر درمیان میں سا اور سی کا استعمال کیا جاتا ہے اور اس میں بڑی حد تک استعجاب بھی شامل ہوتا ہے جیسے " ویرسی ویر" "عفونت سی عفونت" کہ اس میں دیر اور عفونت کی زیادتی وشدت کو ظاہر کرنا اصل مقصود ہے۔ لیکن اگر آپ بجائے (سی یا سا) کے (میں) کا استعمال کریں تو مفہوم بالکل بدل جائے گا اور انھیں دو باتوں کی شدت (جو سی سے ظاہر کی گئی تھی) حقارت یا کمی کے مفہوم میں تبدیل ہو جائے گی۔ جیسے "یہ بھی کوئی ہنسی میں ہنسی ہے"۔ "یہ بھی کوئی حسن میں حسن ہے"

میں سمجھتا ہوں کہ اس شعر میں غالب دشت کی ویرانی کی تحقیر ہی کرنا چاہتا تھا یعنی وہ کہنا یہی چاہتا تھا کہ "دشت کی ویرانی بھی کوئی ویرانی ہے۔ اس کو دیکھ کر تو مجھے گھر یاد آگیا جو اس سے کہیں زیادہ ویران ہے" لیکن لفظ سی نے یہ مفہوم پورا نہ ہونے دیا بلکہ اس کے برخلاف خود دشت کی ویرانی اصل موضوع گفتگو بن گئی۔ اگر مصرع یوں ہوتا۔

"کوئی ویرانی ہیں ویرانی ہے"

تو یہ انداز تعجب و تحقیر اس سے وہی مفہوم پیدا ہو سکتا تھا جس کا ذکر میں نے ابھی کیا۔

مرتا ہوں اس آواز پہ ہر چند سر اڑ جائے
جلاد سے لیکن وہ کہے جائے کہ ہاں اور!

یہ شعر اپنے مفہوم کے لحاظ سے یا اس منظر کے پیش نظر جو اس کے پڑھنے کے بعد ہمارے سامنے آتا ہے بہت نامطبوع ہے یعنی وہ محض تصویر ہے ایک مذبح یا قصاب خانہ کی جہاں جلاد تلوار کھینچے ہوئے آمادہ ذبح و قتل نظر آتا ہے اور تعمیل حکم میں وہ بیدریغ سر اڑا دیتا ہے۔ مجھے اس مفہوم کے حسن و قبح سے بحث نہیں بلکہ دیکھنا یہ ہے کہ جو بات ظاہر کرنا مقصود ہے اس کا ساتھ الفاظ بھی دیتے ہیں یا نہیں۔

اصل مدعا یہ کہنا ہے کہ "مجھے محبوب کی آواز بھی اتنی محبوب ہے کہ اس کے سننے کے لئے میں یہ بھی گوارا کر سکتا ہوں کہ وہ جلاد کو میرے سر اڑانے کا حکم دے اور میں یہ حکم سن کر خوشی سے جان دینے پر آمادہ ہو جاؤں" خیال اپنی جگہ ٹھیک ہے۔ لیکن اس کے اظہار کے لئے غالب نے لفظ اور بالکل بے محل استعمال کیا۔

لفظ (اور) تکرار عمل کو ظاہر کرتا ہے اور گردن مارنے یا سر اڑا دینے میں تکرار عمل یا بار بار عمل تیشہ و شمشیر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اُدھر حکم ہوا کہ غالب کا سر اڑا دو اور جلاد نے بیک ضرب اسے اڑا دیا۔ اس میں اور تکرار حکم کی کیا ضرورت ہے۔ سوا اس کے کہ لفظ اور کے استعمال کا جواز ثابت کرنے کے لئے صورت یہ فرض کر لی جائے کہ پہلے حکم پر گردن صرف آدھی کٹ کر رہ گئی اور اس ذبح ناتمام کو دیکھ کر محبوب نے پھر حکم دیا اور جلاد نے دوبارہ تلوار چلائی اور یہ سلسلہ تادیر جاری رہا کیونکہ عمل ذبح کی تکرار کی صورت صرف یہی ہو سکتی ہے اور یہ مکروہ منظر پیش کرنا غالباً شاعر کا مقصود نہیں تھا۔ اور نہ ہونا چاہئے تھا۔ اس لئے میرے نزدیک لفظ اور ردیف ہی ردیف ہے اور وہ بھی بے سیاق ـــــ بلکہ علیحدہ و غیر متعلق ـــــ اگر ہاں اور ـــــ

کی جگہ صرف (ہاں، ہاں) ہوتا تو یہ نقص پیدا نہ ہوتا۔

(۳) کہیں نظر نہ لگے ان کے دست و بازو کو
یہ لوگ کیوں مرے زخم جگر کو دیکھتے ہیں

غالب کا بڑا مشہور و مقبول شعر ہے۔ لیکن میری رائے میں نقص معنوی سے خالی۔ شاعر کا مدعا یہ ظاہر کرنا ہے کہ محبوب نے اتنی قوت سے تیغ چلائی کہ وہ سر کو دو نیم کرتی ہوئی جگر تک پہنچ گئی۔ اس لئے لوگ میرے زخم جگر کو نہ دیکھیں کہ مبادا اس سے محبوب کے دست و بازو کی قوت کو نظر بد لگ جائے۔

اس تمام منظر کو اگر آپ بالکل مادی دنیا سے متعلق کردیں اور اس کو تعبیر شاعرانہ نہ قرار دیں بلکہ بے کم و کاست صحیح واقعہ سمجھ لیں (یعنی تلوار کا صرف کلیجہ تک پہنچکر رہ جانا دست و بازو کی غیر معمولی قوت (ایسی غیر معمولی کہ لوگ عش عش کرنے لگیں) کا ثبوت نہیں ہاں اگر یہ کہا جاتا کہ ایک ہی وار میں سر سے لے کر پاؤں تک جسم کے دو ٹکڑے کردئے تو بیشک اس سے غیر معمولی قوت دست و بازو ظاہر ہوتی اور اس پر نظر بد لگنے کا اندیشہ ہو سکتا تھا۔ بہرحال اول تو زخم جگر کی اس شاعرانہ تعبیر سے ہٹ کر جس کا تعلق دراصل صرف احساس و جذبات کی دنیا سے ہے۔ کیوں وہ مادی پہلو اختیار کیا گیا جو محسوسات بصری کی چیز ہے۔

ہر چند غالب کے زمانے تک اس قسم کے مناظر کا ذکر تغزل پر رائج تھا لیکن بعض نے اس سے احتراز بھی کیا۔ اسی "نظر لگ جانے" والی بات کو مومن نے بھی کہا ہے لیکن کس بلندی و لطافت کے ساتھ کہتا ہے۔

میری تغیر رنگ کو مت دیکھ
تجھ کو اپنی نظر نہ ہو جائے

اگر غالب بھی "دست و بازو" کی جگہ اور لفظ مثلاً "چشم قاتل" "چشم فتاں" یا "چشم طرد" استعمال کرتے تو یہ شعر بلند ہو جاتا اور معنوی پستی دور ہو جاتی۔

(۴) تھا خواب میں خیال کو تجھ سے معاملہ
جب آنکھ کھل گئی تو زیاں تھا نہ سود تھا

اس شعر کی صراحت میں شارحین نے عجیب و غریب تاویلوں سے کام لیا ہے لیکن ان میں سے کوئی "زیاں تھا نہ سود تھا" کی گتھی کو نہیں سلجھا سکا پہلے مصرع میں تین لفظ (خواب، خیال۔ معاملہ) غور طلب ہیں۔ پھر "خواب و خیال" تو اپنی جگہ ٹھیک ہیں، کیونکہ خواب کی دنیا بھی دراصل خیال ہی کی دنیا ہے، لیکن "تجھ سے معاملہ" ہونا کیا معنی رکھتا ہے۔ خاص کر لفظ معاملہ کہ وہ اور زیادہ مبہم ہے؟

ضرورت ہے کہ سب سے پہلے "تجھ سے" کو سمجھ لیا جائے کہ اس کا مخاطب کون ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ خطاب خدا یا محبوب انھیں دو میں سے کسی کی طرف ہو سکتا ہے، لیکن محبوب تو قطعاً نہیں ہو سکتا کیونکہ اس غزل کے دوسرے اشعار بھی فلسفیانہ رنگ کے ہیں اور معروف تغزل عاشقانہ سے خالی ہیں، اس لئے خطاب یقیناً خدا یا خالق عالم سے ہے اور اس صورت میں پہلے مصرع کا مفہوم یہ ہوگا، کہ "تجھے سمجھنے کی کوشش کرنا گویا خواب و خیال کی باتیں ہیں اور بالکل بے نتیجہ" اس صورت میں اول تو (تھا) کی جگہ (ہے) لکھنا زیادہ مناسب تھا تاکہ تعین وقت کا شائبہ بھی باقی نہ رہتا اور یہ خیال ایک عمومی نظریہ تصوف میں تبدیل ہو جاتا دوسرے یہ کہ لفظ معاملہ بھی فلسفیانہ انداز بیان کے سلسلے میں جگہ پانے کے لائق نہیں، کیونکہ اس سے خیال کی تنزیہی کیفیت سے

مجروح ہوجانے کا اندیشہ ہے اور "زیاں وسود" کی بات کچھ مادی قسم کی ہوکر رہ جاتی ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اگر (تجھ سے) کی جگہ (کس سے) نظم کیا جاتا تو شعر کی فلسفیانہ و متصوفانہ معنویت زیادہ گہری ہوجاتی اور حیرت واستعجاب کی کیفیت پیدا ہوجانے کی بنا پر "زیاں تھا نہ سود تھا" کہنے کی وجہ بھی زیادہ قوی ہوجاتی۔

غالب کی عظمت شاعرانہ ایک مسلمہ حقیقت ہے لیکن ایک انسان ہونے کی حیثیت سے وہ کبھی کبھی سہل انگاریوں کا بھی مرتکب ہوسکتا تھا اور انھیں کی نشاندہی میرا مقصود ہے۔

غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر اس سلسلے میں پہلے چند اصولی باتیں عرض کردوں تاکہ آئندہ انھیں کے پیشِ نظر ہم آپ دونوں غور کریں موسیقی و شعر، ان دو سے زیادہ مشکل کوئی دوسرا فن فنونِ لطیفہ میں نہیں ہے۔ جس طرح موسیقی میں صرف ایک سُر کے خراب ہوجانے سے پورا نغمہ تباہ ہوجاتا ہے۔ اسی طرح صرف ایک غلطی سے پورا شعر غارت و برباد ہوجاتا ہے۔

موسیقی میں تو صرف دو باتوں کا رکھ رکھاؤ ضروری ہوتا ہے۔ لحن والیقاع۔ یعنی سُر اور تال، لیکن شاعری میں زبان، الفاظ تراکیب، بیان واسلوب وغیرہ بہت سی باتوں کو سامنے رکھنا پڑتا ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک بات بھی صحت ذوق کے لحاظ سے خارج از معیار ہوگئی تو شعر بالکل بیکار ہوجاتا ہے۔

اس میں زبان کی بھی غلطی ہوسکتی ہے اور خیال کی بھی۔ اس میں اندازِ تعبیر بھی نامطبوع ہوسکتا ہے اور اسلوب بیان بھی ناقص و دلآزار۔ شعر کی بڑی دشوار گزار منزل اس کے وزن وآہنگ کا قائم رکھنا ہے اور اس ضغطہ میں پھنس کر ایک شاعر یا تو کوئی ضروری لفظ ترک کردینے پر مجبور ہوجاتا ہے یا غیر ضروری لفظ اضافہ کرنے پر۔ یہ نقص تو نومشق شعرا میں تو خیر بہت پایا جاتا ہے لیکن مشاق حضرات واساتذہ سخن بھی گاہ گاہ ٹھوکر کھا جاتے ہیں جن میں سے ایک غالب بھی ہے۔

غالب فطرتاً غیر معمولی ذہن و ذکا اور فکر بدیع کا مالک تھا لیکن چونکہ اس نے کلام اساتذہ کا مطالعہ کم کیا تھا اور عربی زبان میں بھی کافی درک نہ رکھتا تھا اس لئے اس کے نہ صرف اردو بلکہ فارسی کلام میں ہم کو قابل اعتراض باتیں مل جاتی ہیں۔

قتیل نے برہانِ قاطع میں غالب کی جن لغوی و لسانی خامیوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں اکثر و بیشتر واقعی قابل اعتراض ہیں لیکن غالب نے انھیں صرف اس لئے تسلیم نہیں کیا کہ وہ ایک ہندی فارسی داں کے قلم سے نکلی تھیں۔

✓ ہر چند غالب نے ان اعتراض کو رد کرنے کی بڑی کوشش کی اور کہیں کہیں وہ کامیاب بھی ہوئے لیکن اکثر و بیشتر انھوں نے ہٹ دھرمی سے کام لیا اور آخر کار جب ہنگامہ زیادہ ہوا تو خاموش ہوکر بیٹھ رہے۔

اس حقیقت سے ہر شخص واقف ہے کہ غالب دراصل فارسی کا شاعر تھا اور اپنی فارسی دانی پر اسے ناز تھا۔ لیکن شاعری وہ بلائے بد ہے کہ غالب نے فارسی میں بھی جا بجا ٹھوکریں کھائی ہیں اور جن میں سے بعض وہ ہیں جو قتیل کی رسائی ذہن سے بھی باہر رہیں۔ ذکر چل پڑا ہے تو اس کی ایک مثال بھی سن لیجئے۔ غالب کا ایک فارسی شعر ہے اور ندرت فکر و ابداع تخیل کے لحاظ سے اپنا جواب نہیں رکھتا۔ لیکن اسی وزن شعری کو قائم رکھنے کی بنا پر وہ ایسی غلطی کر بیٹھے جسے غالب سے منسوب کرتے ہوئے شرم آتی ہے۔ اس شعر میں غالب نے اپنے محبوب کی لکنت کا ذکر کیا ہے اور بڑے اچھوتے انداز سے کہتا ہے۔

زلکنت می تپد نبض رگ لعل گہر بارش
شہید انتظارِ جلوۂ خویش ست گفتارش

تحسین لکنت کے سلسلہ میں اس سے زیادہ بلند و پاکیزہ تخیل مشکل ہی سے کوئی دوسرا پیش کیا جاسکتا ہے جو سانچہ میں ڈھلا ہوا

نظر آتا ہے خاص کر دوسرا مصرعہ کہ بہ لحاظ تعبیر یقیناً اعجاز و الہام کا مرتبہ رکھتا ہے ۔ لیکن پہلے مصرع کا وزن پورا کرنے کے لئے وہ ایسی فاش لغوی غلطی میں مبتلا ہوگیا کہ حیرت ہوتی ہے ۔

اس مصرع میں جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کا تعلق ہونٹوں کی صرف اس جنبش سے ہے جو بار بار ان میں پیدا ہوتی ہے اور اسی بات کو اس نے تپش نبض سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن چونکہ محض نبض کے لفظ سے مصرع پورا نہ ہوتا تھا اس لئے اس نے لفظ رگ کا بھی اضافہ کر دیا جو قطعاً غیر ضروری و بے معنی سی بات ہے ۔

غالب کو سمجھنا چاہئے تھا کہ عربی میں نبض کہتے ہی ہیں رگ جہندہ کو اس لئے اس کے بعد رگ کا استعمال درست نہیں۔ یا اگر اس کو رگ استعمال کرنا تھا تو پھر می تپد کے بعد لفظ نبض نہ لانا چاہئے تھا ۔ علاوہ اس کے یوں بھی لب میں کوئی رگ جہندہ ایسی نہیں پائی جاتی جس کا تعلق لبوں کی جنبش و حرکت سے ہو۔ اس لئے اگر وہ ان تمام باتوں کو سامنے رکھتا اور مزید فکر سے کام لیتا تو یہ تمام نقص اس طرح آسانی سے دور ہو سکتے تھے تو پہلا مصرع وہ یوں نظم کرتا :۔

زلکنت می تپد پیہم لب لعل گہر بارش

یا اس طرح :۔

زلکنت می تپد نبض لب لعل گہر بارش

پہلی صورت میرے نزدیک زیادہ موزوں ہے کیونکہ اس میں لفظ پیہم سے حسن تخیل میں اور اضافہ ہو جاتا ہے ۔

چونکہ اس وقت ذکر آگیا تھا تسامحات غالب کا جو اردو کے علاوہ اس کے فارسی کلام میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اس لئے مثالاً یہ شعر پیش کر دیا گیا۔ ورنہ اصل مقصود اس وقت اس کے فارسی کلام پر اظہار رائے کا نہیں ہے ہو سکتا ہے کہ آئندہ کسی وقت یہ موضوع بھی زیر بحث آجائے۔

نوازشہائے بیجا دیکھتا ہوں
شکایتہائے رنگیں کا گلہ کیا

یہ شعر ہے غالب کی ایک غزل کا جو اس نے مومن کے رنگ میں لکھی ہے اور اس میں شک نہیں کہ بڑی کامیاب و پاکیزہ غزل ہے لیکن اس کے دو شعر ایسے ہیں جن پر مستفسرانہ نگاہ ڈالی جاسکتی ہے ۔ ان میں سے ایک وہ ہے جو مندرجہ عنوان ہے ۔

ہر چند اس شعر کے پڑھنے سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ خطاب کس سے کیا گیا ہے اور وہ شخص جسے " نوازش ہائے بیجا " کا محل قرار دیا گیا ہے کون ہے ۔ تاہم چونکہ متبادراً ان دونوں باتوں کا علم ہو جاتا ہے، اس لئے یہ فرو گذاشت گوارا ہو سکتی ہے لیکن یہ سوال البتہ اپنی جگہ قائم رہتا ہے کہ غالب نے اپنی شکایتوں کو رنگین کیوں کہا ؟

شاعر محبوب سے خطاب کرتے ہوئے یہ کہنا چاہتا ہے کہ ۔ اگر میں غیر پر آپ کی بیجا نوازشیں دیکھ کر شکایت کرتا ہوں تو آپ کیوں اس کا گلہ کرتے ہیں ۔" یہاں تک تو بات ٹھیک ہے لیکن شکایتوں کو رنگین کہنے کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ۔

لفظ رنگین علاوہ اپنے ظاہری معنی کے " پسندیدہ و خوشگوار " کے مفہوم میں بھی مستعمل ہے ، جیسے تبسم رنگیں ، جلوۂ رنگیں وغیرہ ۔ لیکن شکایت کی صفت رنگین قرار دینا جبکہ وہ شاعر اور محبوب دونوں کے نزدیک پسندیدہ نہیں ۔ عجیب سی بات ہے ۔

بعض حضرات نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ رنگین کا اشارہ ان نوازشوں کی طرف ہے جو محبوب نے غیر پر صرف کی تھیں ، لیکن

دونوں باتیں اس تاویل کے منافی ہیں، ایک یہ کہ جب ایک بار ان نوازشوں کو بجا تسلیم کر لیا گیا تو پھر انھیں کو دوبارہ رنگین (پسندیدہ) کیوں کہا گیا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ نوازشیں جو غیر پر صرف کی گئی ہیں بجائے خود رنگین ہوں، لیکن ان کی شکایت میں تو کوئی کیفیت رنگینی کی نہیں پائی جا سکتی، یا اگر لفظ رنگین استعمال کرنا ضروری تھا تو پھر "شکایت ہائے رنگیں" کی جگہ "شکایت ہائے واقعات رنگیں" کہنا چاہئے تھا، علاوہ اس کے ایک بات اور غور طلب ہے۔ وہ یہ کہ جب مصرعہ اول میں "نوازش ہیجا" کہا گیا تو دوسرے مصرع میں تقابلاً شکایت کو "درست و بجا" کہنا چاہئے تھا اور لفظ رنگیں سے یہ مفہوم پورا نہیں ہوتا۔

دماغ عطر پیراہن نہیں ہے
غم آوارگیہائے صبا کیا

اس شعر میں بھی اس کی وضاحت نہیں کی گئی کہ کس کے پیراہن کا ذکر مقصود ہے۔ تاہم از روئے قیاس سمجھا جا سکتا ہے کہ اس سے مراد "پیراہن محبوب" ہی ہے۔

دماغ بمعنی بینی (ناک) شعرائے فارس نے بکثرت استعمال کیا ہے چنانچہ نادر شاہ بھی جب کسی شخص کی ناک کاٹنے کا حکم دیتا تھا تو کہتا تھا "دماغش بیبرید"، لیکن یہ لفظ تکبر و غرور، کیفیت و خواہش اور تاب و برداشت کے مفہوم میں بھی مستعمل ہے جیسا کہ خود غالب نے ایک جگہ لکھا ہے :-

مجھے دماغ نہیں خندہ ہائے بیجا کا

اس لئے "دماغ عطر پیراہن" کا مفہوم ہوگا "خوشبوئے پیراہن کی خواہش یا "برداشت" پورے مصرع کے معنی یہ ہوں گے کہ : "میں پیراہن محبوب کی خوشبو کی تاب نہیں لا سکتا" جو اپنی جگہ بڑی لطیف بات ہے لیکن دوسرے مصرع میں "آوارگی صبا" کا ذکر البتہ کھٹکتا ہے۔ شعر کا مفہوم یہ ہے کہ "اگر صبا پیراہن محبوب کی خوشبو مجھ تک نہیں لاتی تو میں کیوں اس کا غم کروں جبکہ میں خود اس خوشبو کی تاب نہیں لا سکتا" لیکن "آوارگی صبا" کہنے سے یہ مفہوم پورا نہیں ہوتا۔ کیونکہ صبا کو آوارہ اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ بالکل آزاد ہے۔ جہاں چاہے پہنچ جائے حتیٰ کہ مشام غالب تک بھی۔ اس لئے صبا کو آوارہ کہہ کر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ قصداً غالب کو محبوب کی بوئے پیراہن سے محروم رکھتی ہے۔ حالانکہ موقع کا تقاضہ یہی ہے کہ اس کے قصد و ارادہ کو ظاہر کیا جائے۔ اس لئے میں سمجھتا ہوں کہ "آوارگیہائے صبا" کی جگہ "بیگانگیہائے صبا" یا "سرگشتگیہائے صبا" لکھنا زیادہ موزوں تھا۔

یہ گل نغمہ ہوں نہ پردۂ ساز
میں ہوں اپنی شکست کی آواز

سب سے پہلا اعتراض مجھے "گل نغمہ" پر ہے، کیونکہ یہ وہ ترکیب ہے جسے نہ فارسی شعراء نے کبھی استعمال کیا اور نہ فارسی اہل لغت نے اس کا ذکر کیا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ غالب نے گلبانگ پر قیاس کر کے یہ لفظ وضع کیا ہے جو درست نہیں۔

گلبانگ اصل میں تیز کی آواز اور قمار بازوں وغیرہ کی صدائے بلند کا نام تھا لیکن بعد میں اس کا استعمال مطلق آواز کے مفہوم میں ہونے لگا جیسے عرفی کے اس مصرع میں ؎

بازِ گلبانگ پریشان می زنم

گلبانگ مطلق آواز کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ گل ایک فارسی لحن کا نام ہے (اور غالباً ہے) تو بھی گل نغمہ کی ترکیب درست نہیں، اسے نغمۂ گل (اضافت نسبتی) ہونا چاہئے۔ بہرحال "گل نغمہ" میرے نزدیک درست نہیں۔

دوسرا معنوی نقص اس شعر میں یہ ہے کہ دوسرے مصرع کے الفاظ "شکست کی آواز" کے پیش نظر پہلے مصرع میں بھی بغرض تقابل انھیں چیزوں کا ذکر ہونا چاہئے تھا جن میں فی الجملہ کوئی نہ کوئی آواز پائی جاتی ہے لیکن غالب نے اس کا لحاظ کئے بغیر ایک جگہ گل نغمہ لکھ دیا جو کوئی معنی نہیں رکھتا اور دوسری جگہ پردۂ ساز جو اپنی جگہ بالکل خاموش و ساکت چیز ہے اس لئے میری رائے میں پہلا مصرع یوں ہونا چاہئے۔

نہ دم نغمہ ہوں نہ شیون ساز

تاکہ نغمہ اور ساز دونوں کی آواز فی الجملہ متعین ہو جائے اور "آواز شکست" سے مناسبت پیدا ہو سکے۔

اگر تجھ کو ہے یقین اجابت دعا نہ مانگ
یعنی بغیر یک دل بے مدعا نہ مانگ

بہ لحاظ انداز بیان بڑا الجھا ہوا شعر ہے۔ یعنی اس کی نثر کی جائے تو یوں ہوگی۔

"اگر تجھ کو یقین اجابت ہے (تو) دعا مانگ۔ یعنی بغیر یک دل بے مدعا (اور کچھ) نہ مانگ۔"

مطلب یہ ہے کہ اگر تجھے دعا قبول ہونے کا یقین ہے تو دل بے مدعا کے سوا اور کچھ نہ مانگ۔ جو شعر سے پوری طرح ظاہر نہیں ہوتا دوسرا مصرع یوں ہونا چاہئے یعنی کچھ اور جز دل بے مدعا نہ مانگ

ہم سے چھوٹا قمار خانۂ عشق
واں جو جائیں گرہ میں مال کہاں

قمار خانۂ عشق میں مال کی کیا ضرورت ہے صرف دل کی ضرورت ہے اگر کہا جائے کہ مال سے مراد دل ہی ہے تو پھر آپ لفظ گرہ کو کیا کریں گے جس کے پیش نظر از روئے محاورہ مال کے معنی روپیہ یا دولت ہی لئے جائیں گے۔

مفہوم کے لحاظ سے شعر بہت رکیک و سخیف ہے کیونکہ وہ قمار خانۂ عشق جہاں روپیہ ہی درکار ہوتا ہے صرف زنان بازاری کا گھر ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ غالب نے خود کبھی اس بات کا تجزیہ کرنے کی ہمت و جرأت کی ہو۔

اے ترا غمزہ یک قلم انگیز
اے ترا ظلم سر بسر انداز

اس شعر کا مفہوم متعین کرنے میں بعض حضرات نے عجیب و غریب جدت سے کام لیا ہے۔ یعنی انگیز و انداز دونوں کے مصدری معنی (انگیختن اور انداختن) قرار دے کر یہ مطلب بیان کیا ہے کہ "تیرا غمزہ یک قلم ابھارتا اور زندہ کر دیتا ہے اور تیرا ظلم گرا دینا یا فنا کر دینا ہے۔ حالانکہ انگیز اور انداز مصدری معنی میں استعمال ہی نہیں ہوتے۔ غالب دراصل یہ کہنا چاہتا ہے کہ تیرا غمزہ و ناز و ادا و تیرا ظلم ایک ہی چیز ہیں اور سب عزیز ہیں۔ مگر ایک خفیف سا نقص اس شعر میں ضرور ہے اور وہ یہ کہ غمزہ اور انگیز دونوں کے ایک معنی ہیں اور ان میں اسکے سوا کوئی فرق نہیں کہ انگیز اس غمزہ کو کہتے ہیں جو زیادہ ہیجان پیدا کر دے۔"

میں سمجھتا ہوں کہ اگر پہلا مصرع یوں ہوتا۔ اے ترا لطف یک قلم انگیز
تو لطف اور ظلم کے تقابل سے حسنِ بیان میں اور اضافہ ہو جاتا۔

اہلِ تدبیر کی واماندگیاں
آبلوں پر بھی حنا باندھتے ہیں

جب پاؤں میں چھالے پڑ جاتے ہیں تو عموماً ان پر مہندی پیس کر لگا دیتے ہیں تاکہ چھالے دور ہو جائیں۔ لیکن غالب کہتا ہے کہ یہ چارہ سازوں کی واماندگی اور سعی بے جا ہے کیونکہ جب آبلہ پائی صحرا نوردی سے مجھے باز نہ رکھ سکی تو یہ حنا بندی کیا باز رکھ سکتی ہے۔ مضمون بڑا پاکیزہ اور اندازِ بیان نہایت دلکش ہے۔ لیکن دوسرے مصرع میں لفظ بھی لانے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اس کو علیحدہ کر دیجئے تو بھی مفہوم وہی رہے گا۔

وارستہ اس سے ہیں کہ محبت ہی کیوں نہ ہو
کیجئے ہمارے ساتھ، عداوت ہی کیوں نہ ہو

مفہوم یہ ہے کہ ہمیں اس پر اصرار نہیں کہ تم محبت ہی کرو۔ بلا سے تم عداوت ہی کرو لیکن وہ ہو ہما۔ سے ہی ساتھ لیکن لفظ وارستہ سے جس کے معنی بے پروا کے ہیں۔ مصرع الجھ گیا۔ اس لئے یہ کہنا چاہئے تھا۔

اصرار یہ نہیں ہے کہ الفت ہی کیوں نہ ہو

علاوہ اس کے دوسرے مصرع کا پہلا ٹکڑا "کیجئے ہمارے ساتھ" ذم کا پہلو لئے ہوئے ہے اور ذوق پر بار ہے۔

ہے بزمِ بتاں میں سخن آزردہ لبوں سے
تنگ آئے ہیں ہم ایسے خوشامد طلبوں سے

اس شعر میں الجھن یہ ہے کہ لبوں سے سخن کی آزردگی کس سے متعلق سمجھی جائے، بتوں سے یا غالب سے بعض اسے غالب سے منسوب کرتے ہیں لیکن زیادہ مناسب یہ ہے کہ بتوں سے اسے منسوب کیا جائے۔ کیونکہ عام طور پر بتوں ہی کو خاموش کہا جاتا ہے۔ چنانچہ "بت بن جانا" بھی خاموش ہو جانے کے لئے بولا جاتا ہے۔ مفہوم یہ ہے کہ بتوں کی اس مغرورانہ ادا سے کہ جب تک ان کی خوشامد نہ کی جائے بات ہی نہیں کرتے ہم بہت تنگ آ گئے ہیں۔

حالانکہ ہے یہ سیلیِ خارا سے لالہ رنگ
غافل کو میرے شیشہ پہ مے کا گمان ہے

سیلی کے معنی ہیں تھپڑ، جو ہاتھ سے لگایا جائے اور خارا پتھر کو کہتے ہیں اس لئے "سیلیِ خارا" کی ترکیب محلِ نظر ہے۔ اگر سیلی کے معنی صرف ضرب کے ہوتے تو یہ ترکیب درست ہو سکتی تھی۔ اس لئے سیلیِ خارا کی جگہ صدمۂ خارا لکھنا زیادہ مناسب تھا۔ اب مفہوم شعر کو لیجئے تو وہ بھی معلوم تکلف کے سوا کچھ نہیں۔ پتھر کی ضرب سے شیشہ کا لالہ رنگ ہو جانا بڑا غلط مفروضہ ہے۔ کیونکہ شیشہ پتھر سے ٹکرا کر ٹوٹ جاتا ہے۔ لالہ رنگ نہیں ہوتا

ہو سکتا۔ اور اگر شیشے سے مراد دل ہو تو پھر پتھر کی ضرب سے اس کا کیا تعلق۔ پتھر سر پہ مارا جاتا ہے نہ کہ دل پر۔

ہے ہے خدانخواستہ وہ اور دشمنی
اے شوقِ منفعل یہ تجھے کیا خیال ہے

دوسرے مصرع میں "شوقِ منفعل" غور طلب ہے۔ اگر یہ ترکیب توصیفی ہے اور منفعل صفت ہے شوق کی تو پہلا مصرع بے محل ہو جاتا ہے کیونکہ جب شوق خود محبوب کی طرف سے خیالِ دشمنی پر منفعل و شرمندہ ہے تو پھر یہ کہنے کی کیا ضرورت باقی رہتی ہے کہ "ہے ہے خدانخواستہ وہ اور دشمنی" اس بات کے کہنے کا موقع اسی وقت ہو سکتا تھا جب شوق کو اس کا احساس نہ ہوتا۔ لیکن جب اس احساس کے بعد وہ خود اپنی غلطی پر شرمندہ ہے تو پہلا مصرع بالکل بیکار ہو جاتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ "شوقِ منفعل" اضافت توصیفی نہیں ہے بلکہ دونوں لفظ علیحدہ علیحدہ استعمال ہوئے ہیں اور دوسرا مصرع یوں ہے۔

آے شوق منفعل ہو۔ تجھے کیا خیال ہے

عشق مجھ کو نہیں وحشت ہی سہی
میری وحشت تیری شہرت ہی سہی

"ہی سہی" ہمیشہ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب کسی نامناسب یا گری ہوئی بات کو بدرجۂ مجبوری گوارا و تسلیم کر لیا جائے۔

اب شعر کے مفہوم پر غور کیجئے۔

غالب جب اپنے عشق کا اظہار کرتے ہیں تو معشوق بگڑ کر کہتا ہے کہ "یہ عشق نہیں وحشت ہے" غالب یہ سن کر کہتے ہیں "چلو عشق نہیں وحشت ہی سہی لیکن اس کا انکار تو نہ کرو کہ میری یہی وحشت تمھاری شہرت کا سبب ہے۔"

اس مفہوم کے پیش نظر دوسرے مصرع میں ردیف کا استعمال غلط ہو جاتا ہے کیونکہ موقع طنزیہ انداز میں "تیری شہرت تو ہے" کہنے کا تھا نہ کہ "شہرت ہی سہی" کہنے کا۔"

وہ گل جس گلستاں میں جلوہ فرمائی کرے غالب
چٹکنا غنچۂ دل کا صدائے خندۂ دل ہے

مفہوم یہ ہے کہ "وہ گل (یعنی محبوب) جس گلستاں میں جلوہ فرما ہوتا ہے۔ وہاں دل کی کلی چٹکنے لگتی ہے۔ لیکن اندازِ بیان کے لحاظ سے دونوں مصرعے ناقص ہیں پہلے مصرع میں "جلوہ فرمائی کرنا" اچھی زبان نہیں۔ کیونکہ یہ مفہوم محض "جلوہ فرمائی" کہنے سے پورا ہو جاتا ہے اور دوسرے مصرع میں دو جگہ دل کا ذکر کرنا جبکہ دونوں جگہ ایک ہی کیفیت کا اظہار کیا گیا ہے، بے معنی سی بات ہے۔ پہلے ٹکڑے میں صرف غنچوں کے چٹکنے کا ذکر ہونا چاہئے تھا تاکہ شعر کا مفہوم یہ ہو جاتا کہ۔

"محبوب جس باغ میں پہنچ جاتا ہے کلیاں چٹکنے لگتی ہیں اور ان کا یہ چٹکنا گویا صدائے خندۂ دل ہے۔"

پہلے مصرع کا نقصِ بیان تو اس طرح دور ہو سکتا ہے کہ اسے یوں پڑھا جائے۔

وہ گل جس گلستان میں جلوہ فرما ہو وہاں غالب

لیکن دوسرے مصرع کی تصحیح کافی رد و بدل چاہتی ہے۔

جس بزم میں تو ناز سے گفتار میں آوے
جاں کالبد صورت دیوار میں آوے

کالبد، قالب، ڈھانچہ اور سانچہ سب ایک ہی چیز ہیں جس میں جسمیت کا تصور ضروری ہے۔ اس لئے یہ بات سمجھ میں نہیں آئی کہ کالبد کے بعد لفظ صورت کیوں استعمال کیا گیا۔ کالبد دیوار سے بھی وہی مفہوم پیدا ہو سکتا تھا اگر یہ کہا جائے کہ صورت سے مراد "نقوش دیوار" ہے (حالانکہ یہ کہنا غلط ہوگا) تو پھر کالبد بیکار رہ جاتا ہے۔ کیونکہ نقوش اور تصاویر کا کوئی کالبد نہیں ہوتا۔ ہاں اگر صورت سے پتھر کے مجسمے ہوں (جو بالکل دور از قیاس بات ہے) تو البتہ کالبد کا استعمال صحیح ہو سکتا ہے۔
غالب کا مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ جب تو کسی بزم میں مائل گفتار ہوتا ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ در و دیوار میں بھی جان پڑ گئی

دوستی کا پردہ ہے بیگانگی
منہ چھپانا ہم سے چھوڑا چاہئے

غالب کا بڑا مشہور شعر ہے جس کا مفہوم یہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ غالب محبوب کو منہ چھپانے سے باز رکھنے کے لئے یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ تمہاری یہی ادائے بیگانگی تو راز محبت فاش کر دینے والی ہے۔ اگر تم مجھ سے بھی اسی طرح ملو جس طرح دوسروں سے برملا ملتے ہو تو کسی کو پتہ چلے کہ مجھے تم سے محبت ہے۔
اس میں شک نہیں، غالب کہنا یہی چاہتا ہے، لیکن یہ مفہوم اس شعر سے کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ میری سمجھ میں نہیں آیا۔ پہلے مصرع میں بیگانگی کو دوستی کا پردہ (یعنی دوستی کا چھپانے والا) کہا گیا ہے۔ جو مقصود کے بالکل منافی ہے ہاں اگر یہ کہا جاتا کہ بیگانگی سے دوستی کا پردہ یا راز فاش ہو جاتا ہے تو بیشک وہ مفہوم پیدا ہو سکتا تھا جو بتایا جاتا ہے۔

آئینہ کیوں نہ دوں کہ تماشہ کہیں جسے
ایسا کہاں سے لاؤں کہ تجھ سا کہیں جسے

شعر کا مفہوم صاف ہے یعنی یہ کہ تجھ سا حسین دنیا میں کوئی دوسرا نہیں اور اگر کبھی محبوب مجھ سے یہ سوال کر بیٹھے کہ "میری طرح کوئی دوسرا حسین دیکھا ہے" تو اس کے جواب میں اس کے سامنے آئینہ لا کر رکھ دوں، جس سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے کہ دنیا میں کوئی دوسرا تیرا مقابل نہیں۔ لیکن "تماشہ کہیں جسے" کا استعمال البتہ غور طلب ہے۔
فارسی میں لفظ تماشہ دو معنی میں مستعمل ہے۔ نظارہ اور ہنگامہ۔ لیکن اس شعر میں تماشہ کا استعمال ان دونوں معنی میں بغیر تاویل کے درست نہیں معلوم ہوتا۔
"آئینہ کیوں نہ دوں" کا مفعول محذوف ہے جو صرف "تجھے" ہو سکتا ہے۔ اس لئے اگر مصرع اول سے مفہوم یہ پیدا ہو سکتا کہ "آئینہ کیوں نہ دوں کہ (تو) تماشہ کرے جسے" تو بیشک تماشہ کا استعمال صحیح ہو سکتا تھا۔ لیکن بصورت موجود مصرع اول بہت مبہم ہے اور اس کا صحیح مفہوم سامنے نہیں آتا۔

قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشان جگر سوختہ کیا ہے

لفظا ہے ، غالب نے بقول خود بہ معنی جُز استعمال کیا ہے ۔ اس معنی میں اس لفظ کا استعمال کسی نے نہیں کیا ۔
غالب کہنا یہ چاہتا ہے کہ محبت میں " جگر سوختی " کا نتیجہ نالے کے سوا کچھ نہیں اور اس کے ثبوت میں وہ قمری اور بلبل کو پیش کرتے ہو قمری کے باب میں تو خیر ایک حد تک درست ، ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے رنگ کے لحاظ سے واقعی کف خاکستر کہی جا سکتی ہے لیکن بلبل کے باب میں اس کو " قفس رنگ " کہہ کر یہ تاویل کرنا بالکل بے محل ہے ۔ کیونکہ بلبل مٹیالے رنگ کا ہوتا ہے اور رنگ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ۔ اگر یہ کہا جائے کہ اسے " قفس رنگ " کہنا اس کی ظاہری صورت کے لحاظ سے نہیں بلکہ " اس کے نواہائے رنگیں " کی بنا پر ہے تو بھی اسے " نشانِ جگر سوختہ " کیونکر کہہ سکتے ہیں ۔ لیکن اگر محض نالہ کو سامنے رکھا جائے تو پھر " قمری کے کف خاکستر " ہونے کا ذکر بے محل ہو جائے گا ۔

بعض کا خیال ہے کہ غالب نے قفس رنگ نہیں بلکہ قفس زنگ کہا ہے ۔ چونکہ زنگ گھنٹی کو کہتے ہیں جس سے آواز پیدا ہوتی ہے ، اس لیے یہ بات کچھ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے تاہم مجھے تو اختلاف لفظ قفس ہی سے ہے جو کسی تاویل کے بعد گوارا نہیں ہو سکتا اور " کف خاکستر " کے ساتھ اَنمل اور بے جوڑ نظر آتا ہے ۔

شوق نیموی اور اُن کے بعض تلامذہ

(حبیب الحق ندوی)

شوق نیموی کا نام علمی حلقوں کے لئے محتاج تعارف نہیں۔ شوق کی پیدائش ۱۲۷۸ھ میں قصبہ نیمی ضلع پٹنہ میں ہوئی۔ محمد ظہیر احسن نام۔ شوق تخلص اور ابو الخیر کنیت تھی۔ اُردو فارسی اور عربی تینوں زبانوں میں شوق کو ید طولیٰ حاصل تھا۔ اُردو میں آپ کا شمار اساتذہ فن میں ہوتا ہے۔ فارسی زبان پر شوق کی دست رسی کا ثبوت علماء ایران کے بعض تذکروں اور قصیدوں میں ملتا ہے۔ عربی زبان میں قدرت کی دلیل آپ کی حدیث دانی تھی جس کا اعتراف ہندوستان کے علاوہ علماء مصر و عرب نے بھی کیا ہے اس مختصر سے مقالہ میں ایسی جامع شخصیت کی صلاحیت کے تمام پہلوؤں پر تفصیلی بحث ناممکن ہے۔ البتہ ایک سرسری جائزہ ممکن ہے۔

اُردو زبان میں شوق نیموی کو غیر معمولی فضیلت حاصل تھی۔ لسانیات اور لغت کے مختلف مسائل پر موصوف کی وسیع نظر کا ثبوت مناظرہ جلال و شوق سے ملتا ہے۔ فاضل اجل حضرت جلال لکھنوی اور شوق نیموی کے درمیان عرصہ تک علوم لغت اور لسانیات پر مناظرہ جاری رہا۔ حضرت جلال نے بالاخر شوق کی رائے سے اتفاق کیا اور بیشتر لغت اور لسانیات کے مسائل میں شوق کی تحقیق کی تائید فرمائی۔ اس مناظرہ کی تفصیلات اس دور کے اخبار و رسائل مثلاً اودھ پنچ وغیرہ کے علاوہ شوق کی کتاب "سرمہ تحقیق" اور رسالہ یادگار وطن میں بھی موجود ہیں۔ یہ کتابیں شوق کی زبان دانی کا کھلا صحیفہ ہیں۔ انھیں علمی خصوصیات اور تحقیقی مزاج کی بنا پر اساتذہ لکھنؤ اور دہلی شوق کو محبت اور قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ سید محمد المصطفیٰ خورشید لکھنوی، جو لکھنؤ کے اساتذہ کبار میں تھے، اپنے رسالہ "تنبیہہ" میں شوق کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "یہ شخص ایسا بلند پایہ عالم ہے کہ ملک سخن میں ہر طرف اس کے جھنڈے گڑے ہیں" جناب منشی بشیر بیگا کوٹی ضلع بلیا نے شوق پر ایک کتاب "تذکرۃ الشوق" لکھی جس میں شوق کے علمی کمالات اور تحقیقی کاوشوں پر خراج عقیدت پیش کیا ہے۔

شوق کا ذہن بچپن سے بالیدہ اور رسا واقع ہوا تھا، خانگی تعلیم سے فراغت کے بعد شوق حصول علم کیلئے غازی پور تشریف لے گئے۔ طبیعت چونکہ موزوں واقع ہوئی تھی اس لئے شعری وجدان ان پر ہمیشہ طاری رہتا۔ ابتدا میں جناب تسلیم لکھنوی سے اصلاح لیتے رہے، انھیں سے نثر ظہوری، قصائد عرفی، قصائد خاقانی، حدائق البلاغت وغیرہ کتب فارسیہ پڑھیں۔ جب تسلیم لکھنوی سے ربط بڑھا تو شعری اصلاح ان سے بھی لی۔ شوق کا مطالعہ کتب درسیہ تک ہی محدود نہ رہا ذاتی محنت اور کاوش نے ان کے مطالعہ کو تینوں زبانوں میں وسیع تر کر دیا۔ صرف شعر و سخن پر اتنی کتابوں کا مطالعہ کیا کہ نکات فن اور رموز سخن پر گہری بصیرت پیدا ہوگئی۔ حصول تعلیم کے بعد شوق غازی پور سے لکھنؤ چلے آئے جہاں علم طب میں عمدۃ الاطباء حکیم سید باقر حسین لکھنوی سے فیض حاصل کیا۔ اور علوم دینیہ میں مولانا عبدالحی فرنگی محلی سے کسب فیض کیا۔

حدیث کا درس شوق نے حضرت مولانا فضل الرحمٰن گنج مرادآبادی سے حاصل کیا۔ بخاری کی کچھ حدیثیں مولانا موصوف سے پڑھیں اور انھیں کے ہاتھ پر بیعت بھی کر لی۔

علمی ذراعت کے بعد عرصہ تک تصنیف و تالیف اور شعر و شاعری کا سلسلہ جاری رہا۔ رسالہ "ازاحتہ الاغلاط" اور رسالہ "اصلاح" شوق کی ممتاز کتابوں میں ہیں۔ "ازاحتہ الاغلاط" جب نواب کلب علی خاں صاحب کی نظر سے گزری تو وہ شوق کے گرویدہ ہوگئے اور شوق کو لکھنؤ سے رامپور طلب کر لیا اور انکی غیر معمولی قدردانی اور بہت افزائی فرمائی۔ جس کا ذکر مولف نے خود رسالہ "اصلاح" میں کیا ہے "صبح وصال" اور "شام فراق" شوق کے نیچرل مضامین ہیں۔ فطرت کی ایسی حسین عکاسی پختہ کار شاعر کے کلام میں ہی دستیاب ہو سکتی ہے۔ شوق کی شاعری کا جمال اس وقت تک نکھر چکا تھا۔ داغ اور دیگر اساتذہ شعر کی نگاہیں شوق کی طرف اُٹھ رہی تھیں۔ شوق کی شعری پختگی اور شاعرانہ وجدان کے متعلق صاحب رسالہ "تذکرۃ الشوق" تحریر فرماتے ہیں: "ابتدار میں رعایت لفظی پر زیادہ نظر تھی، پھر بلندی پرواز کی طرف توجہ کی منیر مرحوم کا رنگ اختیار کیا۔ آسمان کے تارے توڑنے لگے۔ پھر عاشقانہ کلام میں ایک خاص رنگ اختیار کیا اگرچہ یہ رنگ بظاہر آسان معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت بہت مشکل ہے۔ اشعار کی جذباتی اثریت کا یہ عالم تھا کہ پتھر کے دل بھی موم ہو جاتے۔ حضرت داغ دہلوی نے جب یہ شعر سنا ؎

ستم و جور کی فریاد سے ہم در گذرے
ایسے گھبرائے ہوئے تم سر محشر کیوں ہو!

تو داغ بے قرار ہو کر بولے۔ "مولنا آپ نے بے چین کر دیا"

شوق کے کلام کا رنگ دیوان اور مثنوی کے مطالعہ سے ہی واضح ہو سکتا ہے۔ آپ کا دیوان غیر مدون تھا۔ انتقال کے چار سال بعد مولوی نور الہدیٰ مرحوم نیموی نے دیوان مرتب کیا اور دیوان شوق کے نام سے شائع کرایا۔ کلام کا بیشتر حصہ اس لئے ضائع ہو گیا کہ آخر عمر میں شوق مشاغل شعر و سخن ترک کر کے دینیات خاص کر حدیث کی تصنیف و تالیف کی طرف متوجہ ہوگئے تھے۔ ایک غیر مطبوعہ غزل جو دیوان کی اشاعت کے بعد دستیاب ہوئی اس کے چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

منھ میں تو ہے خالِ بت بے پیر کا دانہ — آخر کو ملا بوسہ میں تقدیر کا دانہ
کچھ تل نہیں اے طائر دل دیکھ تہہ زلف — صیاد نے رکھا ہے یہ تزویر کا دانہ
دیوانہ بنی شمع تری بزم میں اے یار — ہر اشک بنا حلقہ زنجیر کا دانہ
آتش قدم اس طرح جو ہوں جوش جنوں میں — بیشک کوئی انگارا ہے زنجیر کا دانہ
ظالم کو کہاں نشو و نما آج جہاں میں — پھلتے نہیں دیکھا کبھی زنجیر کا دانہ
کس طرح سے غزل اپنی ہر مصرعہ ہوا شوق — ہر نقطہ بنا گوہر تقدیر کا دانہ

ان مختصر اشارات کے بعد شوق کے بعض معروف تلامذہ کا ذکر شوق کی شاعرانہ عظمت کے اظہار کیلئے کافی ہوگا۔ کیونکہ اس مختصر گفتگو میں شوق کی شاعری کے خدوخال کما حقہ اجاگر نہیں کئے جا سکتے۔ شوق کے اکثر تلامذہ گراں قدر علمی شخصیت کے مالک اور صاحب دیوان تھے۔ بعضوں کے نام حسب ذیل ہیں۔

(۱) جناب حکیم منشی خدا بخش طالب ملتانی۔ ان کے مطبوعہ دیوان کا نام دیوان طالب موسوم باسم تاریخی نیرنگ خوش بیانی ہے

(۲) جناب شاہزادہ مرزا محمد رئیس بخت بہادر المعروف بہ شاہزادہ محمد زبیر الدین۔ تخلص زبیر ہے۔ محمد زبیر ابو بند عالمگیر

گے پوتے ہیں۔ ایک غزل کے مطلع میں زبیر لکھتے ہیں ؎

زنگ آلودہ ہے گو جوہر مری شمشیر کا
پر نبیرہ خاص ہوں سلطان عالمگیر کا

ان کے دیوان کا نام دیوان زبیر مسمّٰی بہ چمنستان سخن ہے۔ زبیر کو شوق کی شاگردی پر فخر تھا۔ دیوان میں ایک جگہ لکھتے ہیں ؎

حب سے شوق نیموی سے ہے تلمذ زبیر
پایہ کیسا بڑھ گیا تحریر کا تقدیر کا

۳) جناب مرزا علی رضا مرحوم تخلص بہ ضیا عظیم آبادی ان کے مطبوعہ دیوان کا تاریخی نام "ریاض شاداب" معروف بہ دیوان ضیا ہے

۴) جناب مولوی سید حسن مرتضیٰ شفق عماد پوری ضلع گیا۔ ریاض شفق صفحہ ۳ مطبوعہ ۱۹۱۴ء میں درج ہے کہ شوق نے سید حسن کا تخلص حسن سے بدل کر شفق رکھ دیا۔ تاریخ طبع دیوان میں حسن لکھتے ہیں ؎

شفیق و محسن و مخدوم مولانا ظہیر احسن   کرمنت کش رہا برسوں میں جن کے لطف واحساں کا
پس رحلت کہا احباب نے چھپ جائے یہ دیوان   رہے باقی نشاں اس کشور معنی کے سلطاں کا

۵) جناب مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کو بھی شوق سے تلمذ کا شرف حاصل ہوا مولانا مرحوم کو شوق سے بڑی محبت و عقیدت تھی۔ آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی " (بروایت عبدالرزاق ملیح آبادی۔ مطبوعہ اپریل ۱۹۵۸ء۔ حالی پبلشنگ ہاؤس دہلی) کے صفحہ ۱۷۶۔ ۲۱۲۔ ۲۴۱ اور ۲۴۵۔ چار مقامات پر مولانا آزاد مرحوم نے مولانا شوق نیموی کا ذکر کرتے ہوئے انھیں اپنا استاد بتایا ہے اور اردو شاعری میں شوق سے استفادہ کا ذکر کیا ہے۔ مولانا آزاد مرحوم کے اس بیان کو شوق کے صاحبزادے مولانا عبدالرشید فوقانی نے منظوم صورت میں روزنامہ صدائے عام پٹنہ مورخہ مارچ ۱۹۵۹ء میں شائع کیا تھا۔

اس کے علاوہ بھی مولانا فوقانی کے دیگر مضامین سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کو شوق نیموی سے غیر معمولی محبت تھی اور انھوں نے شوق سے کسب فیض حاصل کیا ہے۔ بعض مضامین مندرجہ ذیل رسائل و جرائد میں شائع ہو چکے ہیں ملاحظہ ہوں

۱۔ صدق جدید لکھنؤ مورخہ ۳۰ مئی ۱۹۵۸ء
۲۔ اردو ادب آزاد نمبر ۱۹۵۹ء انجمن ترقی اردو ہند علی گڑھ۔
۳۔ جریدہ نقیب پھلواری شریف پٹنہ مورخہ ۹ ستمبر ۱۹۵۹ء
۴۔ " " " " مورخہ ۱۸ فروری ۱۹۶۰ء

علاوہ ازیں پرچہ الکلام پٹنہ ہفتہ وار مورخہ ۲۸ نومبر ۱۹۵۹ء میں عبدالواسع ضیا جالوی اور بہار کی خبریں جمہوریہ نمبر پٹنہ مورخہ ۲۶ جنوری ۱۹۶۱ء میں پروفیسر عبدالمنان بیدل کے مضامین اس موضوع پر مزید روشنی ڈالتے ہیں۔

مولانا عبدالرشید فوقانی خلف شوق نیموی فرماتے ہیں کہ وہ جب مارچ ۱۹۳۶ء میں محلہ بالی گنج کلکتہ مولانا ابوالکلام آزاد کی خدمت میں حاضر ہوئے تو مولانا مرحوم نے ان کا پر تپاک خیر مقدم کیا اور فرمایا کہ ہمیں آپ کی آمد پر بڑی مسرت ہوئی آپ کے والد مرحوم کو ایک راوی کے متعلق تحقیق کرنی تھی اور اس وقت تک "تہذیب التہذیب" چھپی نہیں تھی، وہ کلکتہ ایشیاٹک سوسائٹی کا کتب خانہ دیکھنے آئے تھے اور میرے والد مرحوم کے ساتھ ٹھہرے تھے۔ میری عمر اس وقت ۱۴ سال کی تھی اور اسی

سال ہم فارغ التحصیل ہوئے تھے ۔ ہمیں بھی شاعری کا شوق تھا ۔ کچھ شعر کہے تھے جس پر حضرت شوق سے اصلاح لی ۔ اسی موقع پر ایک مشاعرہ بھی منعقد ہوا تھا ۔

مولانا عبدالرشید فرماتے ہیں کہ اس گفتگو کے بعد مولانا آزاد نے شوق کی نظم " جگنو اور جگنی " زبانی سنائی جو انھیں حفظ تھی اور فرمایا کہ مجھے یہ نظم بہت پسند ہے ۔ کیونکہ اس کے انداز بیان میں غیر معمولی ندرت ہے اور کشش بھی ۔

جس مشاعرہ کا ذکر مولانا آزاد نے کیا تھا اسی کا ذکر شوق رسالہ " سیر بنگال " صفحہ ۲۳ پر یوں فرماتے ہیں ؛۔

" محرم کو مچھوا بازار میں باہتمام جناب ماسٹر تصدق حسین صاحب ایک اردو لائبریری قائم کرنے کی غرض سے ایک جلسہ قائم ہوا ، جس کا میں صدر انجمن بنایا گیا ۔ جناب مولوی غلام یٰسین صاحب آہ اور غلام محی الدین صاحب آزاد وغیرہ نے نہایت سلاست کے ساتھ اغراض جلسہ کی وضاحت کی پھر اس کو ایک صاحب نے کوٹولے میں مشاعرہ کر دیا اور میری شرکت کے لیے بہت اصرار کیا ۔ ہر چند میں نے یہ عذر کیا کہ اب میں مشاعروں میں شریک ہوتا ہوں اور نہ مجھے شاعری کا اب کچھ شوق رہا ، مگر انھوں نے ہرگز نہ مانا اور مجبوراً مجھے شریک ہونا پڑا ۔"

رسالہ ہماری زبان دہلی جولائی ۱۹۴۳ء نمبر ۸ جلد ۵ صفحہ ۱۰ پر تبصرہ نگار شوق کے ایک مجموعہ کے بارے میں فرماتے ہیں :

" شوق نیموی حسرت عظیم آبادی اور تسلیم لکھنوی کے شاگرد تھے اور داغ کے ہم عصروں میں تھے ، زبان ستھری مگر کلام میں آورد اور تصنع اور مشکل زمینوں پر قافیہ پیمائی کرنے کا شوق تھا ۔"

یہ اعتراض شوق کی کتاب " یادگار وطن " کے مطالعہ کے بعد خود بخود ختم ہو جاتا ہے ، صفحہ ۱۱۱ پر شوق اپنے مذاق اور اردو شاعری پر یوں تبصرہ فرماتے ہیں ؛۔

" پیشتر میرا مذاق سخن کچھ اور تھا ، بنوٹ کے شعر زیادہ پسند تھے ۔ اب عاشقانہ رنگ کے صاف صاف مزیدار شعر مرغوب خاص ہیں ۔ میں نے اپنا دیوان چار دفعہ مرتب کیا اور ہر دفعہ بیسوں غزلیں اور سیکڑوں اشعار جن پر مجھ کو پیشتر ناز تھا خارج کر دئیے ۔ اب چھوٹا سا دیوان رہ گیا ہے ۔ ہر چند ملک والے قدر دانی سے برابر میرے دیوان کا اشتیاق ظاہر کرتے ہیں اور برابر خط بھیج کر طبع کا حال دریافت کرتے ہیں ۔ مگر حق بات یہ ہے کہ مجھے موجودہ دیوان بھی باوجود اس قدر انتخاب کے پسند نہیں ۔ پھر چھپواؤں تو کیا چھپواؤں ۔ اب وہ اگلا شوق نہ رہا ۔ دینیات کے مشاغل سے غزل گوئی یک قلم موقوف ہے ۔ ہاں اگر پھر کبھی شوق بھڑکا تو عجب نہیں خاطر خواہ دیوان تیار ہو جائے ۔ موجودہ دیوان سے چند اشعار انتخاب کر کے لکھتا ہوں جن سے حضرات ناظرین میرے مذاق کا اندازہ کر سکتے ہیں اور سمجھ سکتے ہیں کہ میں کس رنگ کے شعر پسند کرتا ہوں ۔"

اشعار حمد

دل میں ہے یاد تیری ، آنکھوں میں نور تیرا　　جس گھر کو دیکھا میں نے پایا ظہور تیرا
جلوہ ترا عیاں ہے پستی ہو یا بلندی !　　پھولوں میں بو ہے تیری ، تاروں میں نور تیرا
یہ سر ترے قدم پر یونہیں نثار ہے گا　　جب تک نہ تو کہے گا بخشا قصور تیرا
کہتا ہوں صدق دل سے دونوں کو خوش نما ہیں　　مجکو تو عجز میرا ، تجکو غرور تیرا
اپنے کرم کے صدقے محشر میں بخش دینا　　ہے اک ذلیل بندہ ، شوق اے غفور تیرا

اشعار مناجات

اے خداوند آسماں و زمیں　　خالق عرش پاک و خلد بریں
عالم الغیب ہے لقب تیرا　　حال تو جانتا ہے سب میرا
کیا کہوں دل میں جو محبت ہے　　مجکو یہی سے خاص الفت ہے
دل میں حب الوطن جو ہے جاگیر　　ہے یہاں کا غبار مجکو عبیر
بلبلوں کو چمن مبارک ہو　　مجھ کو میرا وطن مبارک ہو
اے خدا ہے یہی دعا میری　　صدق دل سے ہے التجا میری
ہے جو یہی مرا وطن پیارا　　اک جہاں کی ہو آنکھ کا تارا

مندرجہ بالا منتخب اشعار کی روشنی میں شوق کے شعری مذاق و پسند کی تحلیل و تفریق بآسانی کے ساتھ کی جا سکتی ہے، سادہ اور دلکش انداز بیان شوق کی فطرت نگاری اور جذبہ حب الوطنی کو مزید نکھار دیتا ہے جس سے تصنیع یا آورد کا الزام بے معنی معلوم ہوتا ہے۔ شوق کا انداز مثنوی " شام سندر " میں عجیب دلکشی، جاذبیت اور تاثیر رکھتا ہے۔

شوق کی توجہ اردو ادب اور شعر و شاعری سے ہٹ کر علم حدیث کی طرف لگ گئی شوق کی حدیث دانی پر تبصرہ کرنے سے قبل موصوف کی فارسی دانی پر چند سطور لکھنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

فارسی زبان سے بھی شوق کو بے حد دلچسپی تھی۔ آپ کے اس شوق اور صلاحیت ولیاقت کا اندازہ " ازاحتہ الاغلاط " سے ہو سکتا ہے۔ علم لغت پر موصوف کی یہ کتاب صحیفہ کی مثال رکھتی ہے۔ دیباچہ کی زبان بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے لے کر " امید کہ چوں ازیں کتاب نفع بردارند مولف مستہام را بدعا خیر یاد دارند...... " تک فارسی ادب کی معیاری زبان میں سمجھی جاتی ہے۔ آغا عبداللہ خاکی متوطن دارالزرشت (ایران) کو شوق سے غایت درجہ عقیدت تھی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ آغا صاحب " ازاحتہ الاغلاط " سے کافی متاثر ہوئے۔ ایک قصیدہ میں آغا صاحب شوق کی مدح یوں فرماتے ہیں۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں ؎

محیط و مرکز اسلام و خط استوائے دیں　　سپہر علم را ماہے، سمائے عقل را بیضا
سخن گوئے، سخندان و سخن سنج و سخن پرور　　ظہیر احسن کہ گویندش درا اقلیم سخن شوقا
بود بر ذات او فخرم وجودش راہمی نازم　　کہ در تصحیح و در تحقیق دارد او ید طولے

مندرجہ بالا اشعار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آغا عبداللہ خاکی کی عقیدت ذاتی تعلقات کے بعد پیدا ہوئی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ موصوف نے شوق سے استفادہ اور کسب فیض [۲۴] کیا ہے۔ لیکن اس سلسلہ میں کوئی واضح سند نہیں ملی جس کی بنیاد پر اس گمان کی تائید کی جا سکے۔ " ازاحتہ الاغلاط " درحقیقت غلط الفاظ کے بیان میں ایک عمدہ کتاب ہے۔ جس میں اساتذہ کے سیکڑوں اشعار درج ہیں۔ نایاب کتابوں کے حوالے بھی ہیں۔ غلط الفاظ کے استعمال اور اصلاح زبان کے لئے فارسی کے طالب علم کے لئے اس کا مطالعہ بے حد مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ غرض فارسی میں اسی طرح اور بھی تصنیفات ہیں جو طوالت کے خوف سے نظر انداز

جاتی ہیں۔

عربی زبان میں شوق کو خداوند کریم نے غیر معمولی صلاحیت عطا کی تھی۔ موصوف کا درجہ محدثین کی صف اول میں آتا ہے فن میں موصوف متقدمین کے ہم پایہ ہیں۔ اکثر احادیث میں باریک تعلیل سے کام لیا ہے۔ رسالہ "تبیان التحقیق" میں شوق اپنی ایہ ناز تصنیف کی تالیف کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں۔

"قد تفردت فی مواضع من آثار السنن بتحقیقات عجیبة و فوائد غریبة خلت عنها زبر المحدثین و لم یظفر بها احد من المتقدمین و المتاخرین و سنذکر لک بعضا منها حتی یاتیک الیقین و یکون تبصرة لک و لسائر الناظرین۔"

"یعنی ہم نے آثار السنن کے اکثر مقامات پر ایسی نادر تحقیق اور اچھوتے نکات پیدا کئے ہیں جن کی جانب نہ تو بلند پایہ متقدمین سے کسی کی نگاہ گئی تھی نہ ہی متاخرین میں سے کوئی ان کے سراغ میں کامیاب ہو سکا تھا ہم انہیں سے بعض کا ذکر عنقریب کریں گے تاکہ آپ کو اور تمام قارئین کو یقین آجائے ......"

رسالہ "عمدۃ العناقید" میں شوق تحریر فرماتے ہیں جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:۔

ہم نے آثار السنن کے چند نسخے ماہ شعبان ۱۳۱۸ھ میں مکہ مکرمہ علامہ محدث مولانا محمد عبدالحق مکی کی خدمت میں ارسال کیا مولانا ممدوح نے مکہ سے یہ خط لکھا کہ آپ کی کتاب آثار السنن عین عید کے روز جبکہ علماء مکہ کی ایک جماعت موجود تھی بذریعہ ڈاک موصول ہوئی۔ علماء نے اس کا مطالعہ شروع کیا۔ آپ کی تحقیق نادرہ سے بے حد مسرور ہوئے اور آپ کے لئے دعائیں مانگیں دوسرے ماہ مولانا مکی نے پھر خط میں شوق کو لکھا کہ یہاں کے شیخ العلماء آثار السنن پڑھ کر اس قدر خوش ہوئے کہ مسجد حرام میں ہاتھ اٹھا کر آپ کے لئے دعائیں مانگیں۔"

شوق کی طبیعت میں جستجو اور یافت کا مادہ بے حد موجود تھا، وہ احادیث کی تاویل و تفسیر میں نئے نکتوں کی سراغ رسانی کیا کرتے تھے۔ اسی لئے حدیث کی تفسیر میں ان کی راہ متقدمین سے جدا ہو گئی ہے جو ان کی انفرادیت اور علمی صلاحیت کی دلیل ہے۔ "آثار السنن" جلد اول ص۳۳ پر شوق تحریر فرماتے ہیں:۔

"فالحدیث معلول بثلاثة وجوه و قد بینت ضعفه بادلة قویة لم یسبق الی بعضها ذهن احد من المتقدمین فضلا عن المتاخرین ....."

پھر ص۱۱۲ پر رقمطراز ہیں:۔

"فاحفظ هذا الجواب لا تجده فی غیر هذا الکتاب"

یعنی بعض احادیث کے ضعف کو میں نے ایسے قوی دلائل سے ثابت اور واضح کیا ہے کہ متقدمین میں سے کسی کی بھی نظر وہاں تک نہیں پہنچ سکی لہذا ان جوابات کو ذہن نشین رکھیں اس کتاب کے علاوہ کسی اور جگہ یہ تحقیقات آپ کو نہیں ملیں گی۔

اسی ندرت فکر اور انفرادی تفسیر نے شوق کو محدثین متقدمین اور متاخرین میں ایک لازوال مقام عطا کیا۔ ہندوستان کے مایہ ناز محدث علامہ انور شاہ کشمیری کو شوق سے اس درجہ عقیدت ہوئی کہ اپنے قصیدہ میں موصوف نے شوق کی بڑی تعریف کی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:۔

ظہر الحق مولنا الظہیر — اضاء الارض فی نور اھتداء
رفیع القدر ذوالقدر الرفیع — ماعلال الروایۃ و انتقاء
وخیر جاری استوی فی البرایا — افاضۃ علی طول البقاء

یعنی مولنا ظہیر حسن امو جتی کے پشت پناہ ہیں۔ جنھوں نے ساری دنیا کو ہدایت کی روشنی سے مالا مال کر دیا۔ حدیث کی تنقید و تعلیل میں ان کا پایہ بے حد بلند ہے۔ ان کے خیر جاریہ نے سارے عالم کا احاطہ کر لیا ہے۔ خدا کرے ان کی فیض رسانی قیامت تک باقی رہے۔

حضرت مولانا انور شاہؒ کی یہ دعا غالباً مقبول ہوگئی۔ شوق کا نام نہ صرف ہندوستان تک محدود رہا بلکہ تمام ممالک اسلامیہ تک پھیل گیا۔ مصر کے درسی کتب میں آثار السنن کو داخل کر لیا گیا اور ہندوستان اور بیرون ہند کے علماء بلند پایہ نے تفسیر حدیث کے سلسلے میں شوق کی سند کا حوالہ دیا ہے۔ ہندوستان کے بعض بلند مرتبہ علماء جنھوں نے شوق کی تحقیق کو سند تسلیم کر کے حدیث کی تفسیر کی ہے ان میں سے چند علما کی تصانیف کے نام درج ذیل ہیں۔

۱۔ "جزل المجھود" شرح سنن ابوداؤد (مولفہ مولانا خلیل احمد سہارنپوری مطبوعہ ۱۳۴۲ھ)
۲۔ "الطیب الشذی" شرح ترمذی شریف (مولفہ مولنا اشفاق الرحمن کاندھلوی مطبوعہ ۱۳۴۲ھ)
۳۔ "فتح الملھم" شرح مسلم شریف مولفہ مولنا شبیر احمد عثمانی رح ۱۳۵۲ھ
۴۔ "التعلیق الصبیح علی مشکاۃ المصابیح" (مولنا ادریس کاندھلوی ۱۳۵۴ھ
۵۔ "بغیۃ الالمعی فی تخریج الزیلعی" (ادارہ مجلس علمی ڈابھیل)
۶۔ "اوجز المسالک" شرح موطا امام مالکؒ (مولانا ذکریا سہارنپوری)
۷۔ "فیض الباری" شرح صحیح بخاری (حضرت مولانا انورشاہ کشمیری)
۸۔ "الحواشی الجدیدۃ علی سنن النسائی" (مولنا اشفاق الرحمن)
۹۔ "تحفۃ الاحوذی" شرح ترمذی شریف (مولنا عبدالرحمن مبارک پوری مطبوعہ ۱۳۴۲ھ)

ان کتب مذکورہ کے علاوہ بھی دیگر احادیث کتب میں شوق کے اقوال کا ذکر علماء نے اپنی تالیفات میں کیا ہے جو بخوف طوالت نظر انداز کیا جاتا ہے۔

شوق کی وفات کے بعد حدیث کی تکمیل کا سلسلہ ختم ہوگیا۔ شوق کے صاحبزادے مولنا محمد عبدالرشید فوقانی نے سعی کی کہ باپ کے کام کو پایہ تکمیل تک پہنچائیں لیکن گردش ایام نے اس کا موقع نہ دیا۔ البتہ حدیث کی روایت کا حق انھیں ورثہ میں ملا۔

مولنا اس عظیم الشان کتب خانے کے وارث ہوئے جو قصبہ نیمی میں شوق چھوڑ گئے تھے۔ لیکن ۱۹۴۷ء کے بہار فسادات میں ہندوؤں نے اسے نذر آتش کر دیا۔ جو ذخیرہ بچ سکا وہ مولنا رشید اپنے ساتھ پٹنہ لے آئے جہاں ان دنوں وہ خود مقیم ہیں۔ علمی حلقہ کی خواہش ہے کہ یہ نادر کتابیں خدا بخش خاں اورینٹل لائبریری میں منتقل کر دی جائیں تاکہ آئندہ نسل کو گنج ہائے گراں مایہ سے فیض یاب ہونے کا موقع مل سکے!

چشمۂ آبِ حیواں کی اِمکانی جائے وقوع

(نیاز فتحپوری)

راہے کہ خضر داشت ز سرچشمہ دور بود
لب تشنگی ز راہِ دگر بردہ ایم ما

یعنی خضر نے جو راستہ سکندر کو چشمۂ حیوان تک لے جانے کا اختیار کیا تھا وہ صحیح نہ تھا اس لئے ہم نے اپنی پیاس بجھانے کے لئے دوسری ہی راہ اختیار کی ہے۔

غالب نے بھی ایسا ہی ایک طعن خضر پر ان الفاظ میں کیا ہے۔

کیا کیا خضر نے سکندر سے
اب کسے رہنما کرے کوئی

الغرض فارسی و اردو کے شعراء نے بکثرت خضر و سکندر کا ذکر کیا ہے اور اسی سلسلہ میں چشمۂ آب حیواں، آبِ حیات اور ظلمات کی تلمیحات بھی ہماری شاعری کا جزو بن گئی ہیں، لیکن آجتک کسی نے غور نہیں کیا کہ آیا اس کا وجود کبھی تھا بھی یا نہیں اور اگر تھا تو کہاں اور کب؟ آج میں اس موضوع پر قیاس آرائی سے کام لے رہا ہوں، خواہ وہ تفنن ہی کیوں نہ ہو!

زمانہ کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ ایک قبل تاریخ کا زمانہ، دوسرا وہ جس کا آغاز تاریخ نگاری کے عہد سے ہوا۔ عہد اول بڑا طویل و تاریک عہد تھا جس کے آغاز کا صحیح حال کسی کو معلوم نہیں، لیکن دوسرے عہد کے آغاز کو زیادہ مدت نہیں گزری۔ یہی زیادہ سے زیادہ پانچ چھ ہزار سال سے جس کی مختصر داستان یہ ہے کہ اب سے پانچ ہزار سال قبل سب سے پہلے وادیٔ نیل میں مصری تہذیب نے جنم لیا اور دو ہزار سال تک وہ برابر ترقی کرتی رہی اس کے بعد ایک وحشی عرب قوم جسے ہائکسوس کہتے تھے، وادیٔ نیل پر قابض ہوگئی اور اس نے .. ۵ سال تک مصر پر برابر اپنا تسلط قائم رکھا لیکن بالآخر قدیم مصریوں نے اسے نکال دیا اور پھر آزاد ہوگئے۔ اس کے ایک ہزار سال بعد سرزمین دجلہ و فرات (عراق) میں ایک سفید فام قوم (جسے سُمیری کہتے ہیں) شمال کی طرف سے داخل ہوئی اور اس زرخیز دوآبہ کی مالک ہوگئی۔ لیکن تھوڑے زمانے کے بعد ہی عکاری قوم نے (جو سام بن نوح کی اولاد سے تھی) سمیریوں کو نکال کر باہر کیا۔ ابھی پورے ایک ہزار سال بھی نہ گزرے تھے کہ ایک دوسری سامی قوم نے اسے بھی مفتوح کر لیا اور بابلی تہذیب نے جنم لیا جو شاہ حمورابی کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن چونکہ عراق کی قسمت ہی میں یہ لکھ دیا گیا ہے کہ وہاں کوئی قوم جم کر حکومت نہ کر سکے گی اس لئے کچھ زمانہ بعد حطّی قوم کا تسلط ہوگیا اور پھر اسیرین نے اسے بھی ختم کر کے نینوا کی بنیاد ڈالی۔ مگر ان کا بھی وہی حشر ہوا اور .. ۶ سال قبل مسیح کالدیا والوں کی حکومت شروع ہوئی اور بخت نصر نے ازسرنو بابل کو آباد کر کے علوم ریاضی و ہیئت کی بنیاد ڈالی لیکن یہ دور

عرصہ تک قائم نہ رہا اور ۳۳۳ ق م میں ایران کے گلہ بانوں نے اس حکومت کو بھی ختم کر دیا اس کے دو سو سال بعد سکندر مقدونی نے ان کو بھی نکال دیا اور وادئ دجلہ و فرات کو یونانی حکومت میں شامل کر لیا۔ یہی وہ سکندر تھا جس کا بہ رہنمائی خضر چشمۂ آبِ حیواں کی تلاش میں ظلمات تک جانا اور ناکام واپس آنا بیان کیا جاتا ہے۔

اس وقت ہم خضر و الیاس کے وجود سے بحث نہیں کریں گے اور نہ اس روایت سے کہ وہ آب حیات پی کر زندۂ جاوید ہو گئے کیونکہ یہ گفتگو ہمارے موضوع سے الگ ہے لیکن اس سلسلے میں یہ سوال ضرور سامنے آتا ہے کہ قرآن پاک میں جس ذوالقرنین کا ذکر آیا وہ یہی سکندر مقدونی تھا یا کوئی اور۔ ہر چند کہ اکثر حضرات نے اس کو سکندر مقدونی ہی قرار دیا ہے لیکن یہ خیال صحیح نہیں کیونکہ قرآن میں اسی کے ساتھ یاجوج و ماجوج کے خلاف سدّ قائم کرنے کا بھی ذکر کیا گیا ہے اور یہ سد (جو دیوار چین کے علاوہ کچھ اور نہیں ہو سکتی) اتنی زبردست تعمیر ہے کہ سکندر یونانی کو اس کا بانی قرار ہی نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ وہ صرف ۳۳ سال زندہ رہا اور ایران و ہند سے گذر کر چین فتح کرنے کا اسے موقع ہی نہ ملا۔

بہر حال ذوالقرنین خواہ وہ خورس فرمانروائے ایران رہا ہو یا کوئی اور لیکن وہ سکندر جس نے آبِ حیواں کی تلاش میں ظلمات کا سفر کیا۔ سکندر یونانی ہی تھا جس نے دارا فرمانروائے ایران کو شکست دی اور جس کے حالات میں فارسی کے بڑے بڑے شعراء (فردوسی، نظامی، جامی اور خسرو) نے بسیط مثنویاں لکھیں اسی سلسلہ میں کہیں کہیں آب حیات اور ظلمات کا بھی ذکر آ گیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ سکندر نے چشمۂ حیواں کی تلاش میں کس طرف کوچ کیا تھا۔

مثلاً اس وقت ہم صرف نظامی کے وہ چند اشعار نقل کرتے ہیں جن سے اس واقعہ پر خاص روشنی پڑتی ہے۔ کہتا ہے۔

یکے غار گہہ بود نزدیک دشت	کہ لشکر گہہ خسرو آنجا گزشت
بنہ ہر چہ با خود گراں داشتند	بنزدیک ایں غار بگزاشتند
بن غار خواندش نگہبان دشت	بنام آں بن غار، بلغار دشت

یعنی جب سکندر ظلمات کی تلاش میں چلا تو اسے صحرا میں ایک غار ملا جسے بن غار کہتے تھے اور پھر اس کا نام بلغار پڑ گیا۔ (بن فارسی میں بہ معنی بسیار بھی مستعمل ہے یعنی بڑا غار)

اس شہر بلغار کا نام فارسی ادب میں اور بھی کئی جگہ ملتا ہے چنانچہ خاقانی اپنے ممدوح کے عدل و انصاف کا ذکر اس طرح کرتا ہے۔

عدلش بداں ساماں شدہ کاقلیمہا یکساں شدہ
سنقر بہ ہندوستاں شدہ طوطی بہ بلغار آمدہ

مفہوم یہ ہے کہ میرے ممدوح کے عدل و انصاف نے تمام ملکوں کو یکساں کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ سنقر (شکاری باز) جو سرد ملک کا ہے۔ اس کے لئے ہندوستان جیسا گرم ملک بھی سازگار ہو گیا اور طوطی جو گرم ملک کا پرندہ ہے۔ بلغار تک پہنچ گیا جو بہت سرد ہے۔ ان اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ سکندر کے زمانے میں کوئی مقام بلغار کے نام سے ضرور موجود تھا جو بیت سو مقام سمجھا جاتا تھا سکندر نے اسی طرف کوچ کیا تھا۔ ہر چند روایت میں مبالغہ ضرور شامل ہوتا ہے لیکن کوئی نیا نام وضع نہیں کیا جاتا اس لئے ہو سکتا ہے کہ بلغار عہد قدیم میں پایا جاتا ہو جو بعد کو بلگیریا (Bulgaria) یا بلغراد کے نام سے موسوم ہو گیا۔ چنانچہ یہ پہاڑی مقام تھا اور غاروں میں قدرتی چشمے بھی بکثرت پائے جاتے تھے جن کا پانی مفید صحت ہوتا ہے اسلئے ممکن ہے کہ سکندر کو ان چشموں کی خبر ملی ہو اور اس نے فتح ایران کے بعد اس طرف کوچ کیا ہو جغرافی حیثیت سے بھی بلغاریہ یونان کا ملک ہے اور دونوں کی سرحد ایک دوسرے سے ملتی ہے اس لئے عجب نہیں کہ سکندر کو یہاں کے صحت افزا چشموں کا علم پہلے ہی سے ہو لیکن وہاں تک پہنچنے کا خیال فتح ایران کے بعد اسکے دل میں آیا ہو اور محض غاروں کی تاریکی کی وجہ سے اس کو ظلمات کہنے لگے ہوں۔ رہا معاملہ معیت خضر کا سو ہو سکتا ہے کہ کوئی باخبر بلغار کا جاننے والا رہبر کی حیثیت سے سکندر کے ساتھ گیا ہو اور بعد میں اسی کو مجازاً یا کنایتہً خضر کہنے لگے ہوں۔

خواجہ میر درد کا احساسِ انا

(امجد کندیانی)

میر درد غالباً اردو کے واحد شاعر ہیں جن کا ذکر ہر زمانے اور ہر مکتبِ فکر کے نقادوں نے احترام سے کیا ہے اور انکی شخصیت اور شاعری کی عظمت مسلم رہی ہے۔ ان کی شخصیت میں ایک قسم کا وقار، رکھ رکھاؤ اور وضعداری نبھانے کا سلیقہ بدرجہ کمال پایا ہے۔ ان کے نزدیک زندگی کے فروع کوئی حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ ان کے سامنے تصوف کی اعلیٰ منازل تھیں اور اگر وہ شاعری کی طرف توجہ نہ کرتے تو بھی اتنے ہی عظیم انسان ہوتے جتنے کہ اب سمجھے جاتے ہیں۔ ان کی عظمت شاعری کی رہینِ منت نہیں ہے۔ ان کی حقیقی عظمت کا راز ان کی شخصیت میں ہے۔

اس میں شک نہیں وہ صوفی تھے اور اپنا مقام عام انسانوں سے بلند سمجھتے تھے اور جب اس بلندی کا انھیں احساس ہوا ان کے افکار وخیالات میں انانیت کی بھی ہلکی سی جھلک آگئی۔ اگر اس کا تجزیہ کیا جائے تو اس کے پس پردہ شخصی برتری کا جذبہ کارفرما نظر آئے گا۔ صوفی شعراء اپنے آپ کو "طائر قدسم واز دام جہاں برخیزم" اور "عنقاز قافِ قدسم در جہاں نہ گنجم" تو کہتے رہے ہیں، جس میں نوعِ انسان کی اجتماعی رفعت کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ لیکن انفرادی اور ذاتی قسم کی تعلّی صرف درد ہی کے یہاں ملے گی۔ چنانچہ کہتے ہیں۔

ممنون مرے فیض سے سب اہلِ ہنر ہیں
جوں نور ہر اک چشم کا دیدار نما ہوں

یعنی اگر سید خواجہ میر المتخلص بہ درد دہلوی اہلِ نظر کو فیض نہ پہنچائیں تو کسی کو بصیرت نصیب نہ ہو۔ نیز یہ کہ جب وہ اس دنیا میں موجود نہ ہوں گے اس وقت بھی ان کے فیض کا چشمہ جاری رہے گا ؎

کرتا ہوں پس از مرگ بھی حل مشکلِ عالم
بے حس ہوں پہ ناخن کی طرح عقدہ کشا ہوں

اس خاص معاملے میں درد کے بھی بالکل وہی عقائد ہیں جو ہند و پاک کے عام کم تعلیم یافتہ اور اسلام سے ناواقف مسلمانوں اور مزاروں پر جا کر شیئاً للہ کہنے والے لوگوں کے ہیں۔ بظاہر درد کی علمیت کے پیشِ نظر ان سے یہ بات غیر متوقع معلوم ہوتی ہے لیکن اس عقیدے کی تائید کرنے کی وجہ غالباً یہی ہوگی کہ یہ عقیدہ ان کے مفاد کو بڑی تقویت پہنچاتا ہے۔ ایسا عقیدہ ہر سجادہ نشیں کے مفید مطلب ہے۔ معلوم یوں ہوتا ہے کہ درد اپنے تئیں انسانیت کی معراجِ کمال کا حامل سمجھتے اور بزعمِ خود ان کی بزرگی وعظمت کا یہ عالم ہے کہ دنیا ان کے مقام بلند کو دیکھ کر "یا اللہ!" پکار اٹھتی ہے ؎

درد! درویش ہوں۔ مری تعظیم
خلق کرتی ہے، کہہ کے "یا اللہ!"

اپنے متعلق ایسی غیر متوازن خوش فہمی صرف ان کی صوفیانہ بزرگی ہی کا نتیجہ نہیں بلکہ اس میں ان کی خاندانی وجاہت کا دخل ہے۔ نسل کے اعتبار سے وہ سید تھے۔ پھر اس پر طرہ یہ کہ مغل بادشاہوں (شاہ عالم وغیرہ) کے خاندان سے

انھوں نے رشتے ناتے بھی کرلئے تھے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ جن لوگوں کے گھروں میں شاہزادیاں دلہنیں بن کر آئیں اور انھیں اسباب نے انھیں فنونِ لطیفہ کی طرف متوجہ کیا۔ فنونِ لطیفہ سے لگاؤ رکھنا اس وقت کے اعلیٰ طبقہ کے لئے ضروری سمجھا جاتا تھا۔ درد بھی ان میں سے تھے ان کو بھی بہر صورت کچھ نہ کچھ شغف ان چیزوں سے رکھنا ضرور تھا۔ چنانچہ پوری طرح سوچ سمجھ کر انھوں نے فنِ لطیف سے شوق فرمایا۔ موسیقی کے بڑے بڑے استاد ان کے سامنے ہاتھ باندھے سر جھکائے کھڑے ہوتے تھے اور شاعری میں کسی کی مجال نہ تھی کہ جہاں درد کی بات آجائے، وہاں زبان ہلا سکے۔ وہ اس حقیقت سے واقف ہیں اور اس پر انھیں فخر ہے ؎

مخالف کٹ گئے سنتے ہی میرا نام مجلس میں　　　زبان کا اب ہوا معلوم جوہر تیغ ہے گویا

سودا جو کبھی درد سے دو بدو ہونے کو بے ادبی سمجھتے تھے، آخر میں ان کا مذاق اڑانے اور ان پر پھبتیاں کس نے پر اتر آئے تھے۔ درد کے مشاعروں میں شعر پڑھنے کے انداز کا خاکہ اڑاتے رہے۔ لیکن درد یہ سب کچھ سن کر خاموش ہو گئے۔ وہ سودا سے الجھنا اور اس کی ہجووں کا جواب لکھنا اپنے لئے ہتک سمجھتے تھے۔ بلکہ سودا کیا وہ سرے سے ہجو کی صنف کو اپنے مرتبے سے فروتر سمجھتے تھے۔ یہ بھی خاص درد کا احساس برتری تھا۔ اور زیادہ سے زیادہ صرف اس انداز سے سودا کو تنبیہہ کر نا کافی سمجھتے ہیں ؎

سودا! اگرچہ درد تو خاموش ہے و ــلے　　　جوں غنچہ سو زبان ہیں اس کے دہن کے بیچ

درد کو اس بات کا بھی دعوےٰ ہے کہ وہ تمام معاصرین پر قوت و عظمتِ شاعری کے لحاظ سے فائق ہیں۔ وہ شعر کے تمام بنیادی عناصر کا تذکرہ اپنے اشعار میں کرتے ہیں اور ہر پہلو میں فلک نشین ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ارسطو نے جن معنوں میں شعر کو نقل بتایا ہے۔ بعینہٖ وہی خیال درد کا ہے۔ اسی نقل کو پروفیسر شبلی نے محاکات کا نام دیا ہے۔ درد کہتے ہیں یہ محاکات اور صورت پذیری جس فنی بلندی پر میرے کلام میں ہے، ویسی دوسروں کے ہاں نہیں ہے ؎

درد! تو کرتا ہے معنی کے تئیں صورت پذیر　　　دسترس رکھتے تھے کب بہزاد و مانی اس قدر

ہیں معنیٔ بلند مرے عرش سے پرے　　　مت کہہ کہ بات درد کی کرسی نشیں نہیں

خیال اور اس کے ابلاغ کے بعد تیسری چیز تاثیر رہ جاتی ہے۔ سو اس کے بابت بھی ان کا خیال یہ ہے کہ ؎

کرتا ہے جگہ دل میں جوں ابروئے پیوستہ　　　اے درد! یہ تیرا تو ہر مصرعۂ چسپیدہ

رسالہ " نالۂ درد " میں ایک جگہ لکھتے ہیں :-

" دل ہا کہ دراں نالۂ من اثر نہ کرد معلوم شد سخت تر از کہسار است "

یہاں نالہ کا لفظ عام معنوں میں استعمال نہیں ہوا بلکہ درد نے اپنی تصنیف نالۂ درد کے جو مختلف ابواب قائم کئے ہیں ان کا نام نالہ نمبر ۱، نالہ نمبر ۲، نالہ نمبر ۳ وغیرہ رکھا ہے۔ یہی حال رسالہ " آہِ سرد " کے ابواب کا ہے۔ وہاں آہ نمبر ۱ آہ نمبر ۲ وغیرہ ہیں۔ چنانچہ اپنے کلام نظم و نثر کی بے پناہ تاثیر کا دعویٰ کرنے کے بعد کہتے ہیں ؎

تا قیامت نہیں مٹنے کا دلِ عالم سے　　　درد ہم اپنے عوض چھوڑے اثر جاتے ہیں

اس خیال کا نفسیاتی جائزہ لیجئے تو پس منظر میں ایک بڑی معقول وجہ کار فرما نظر آتی ہے وہ یہ کہ درد کو اس بات کا احساس تھا کہ جو چیز میں بیان کر رہا ہوں، وہ میرے حسبِ حال ہے اور انفرادی حیثیت رکھتی ہے۔ دوسرے شاعر اول تو میرے بیان کردہ رموزِ تصوف کی حقیقت سے میری طرح آگاہ نہیں اور اگر ان کا ذکر کریں گے بھی تو محض ایک سامع کی حیثیت سے۔ صاحبِ حال

کی ممانعت سے نہیں۔ واضح الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ تصوف دوسروں کے ہاں برائے شعر گفتن تھا اور درد کا سرمایۂ حیات ۔

کب تجھ پہ گزرتا ہے کبھو میرا سا احوال　　　یوں چاہے تو تو اور بھی کچھ باتیں بنالے

"باتیں بنالے" کا ٹکڑا خاص توجہ کا طالب ہے۔ اس میں درد کے تمام تر دعوٰئ قدرت شاعری کے باوجود بیچارگی کا احساس بھی جھلک رہا ہے۔ وہ قوتِ شاعری میں بعض لوگوں کو اپنے سے بلند تر پاتے تھے۔ وہ محسوس کرتے تھے کہ بات کا بنالینا اس کے صاحبِ حال ہونے پر منحصر نہیں بلکہ اس کا تعلق قوتِ شاعری سے ہے ــــــ اب اس میں شبہ نہیں کہ درد کا تصوف اُن کا حال تھا، ان کی تمام شاعری حسبِ حال ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ تصوف برائے شعر اختیار کرنے والے غالب اور میر قوتِ شاعری میں درد سے زیادہ بلند ہیں۔

ان کا خیال ہے کہ جیسا تصوف انھوں نے کہا، اُن سے پہلے کسی سے نہ ہو سکا۔

"........ گُلِ سخن کہ بوئے معرفت و حقیقت داشتہ می باشد، بسیار کمیاب دریں گلزار است۔" (رسالہ دردِ دل)

اور ملک کے دیگر شاعر جو کچھ کہہ سُن رہے ہیں وہ مجموعۂ مزخرفات ہے کیونکہ وہ لوگ بقولِ قرآن "فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ" کے مصداق ہیں۔ "پیش ازیں ہم چنیں مردماں بسیار کم بہ نظر می آمدند کہ سلسلۂ جنبانِ سخن گردند۔ چیزے بگویند و چیزے بشنوند۔" (رسالہ شمعِ محفل)۔ درد کے احساس برتری کے محرکات میں صوفیانہ عظمت کا احساس، شاعرانہ مقام کا احساس، نسلی برتری کا جذبہ، تصوف کی انفرادیت اور کلام کی تاثیر کا احساس شامل ہیں۔ اسی خودنگری کی وجہ سے انھوں نے تمام عمر بادشاہوں اور امیروں کی طرف ہاتھ نہ بڑھایا اور اپنی مخصوص قسم کی زندگی کو شاہوں کی زندگی پر ترجیح دی۔ انھوں نے اپنی خودی کی بھی حفاظت کی، ذہن کی بھی اور اپنے کردار کی بھی ؎

عالمِ آب میں جوں آئینہ ڈوبا ہی رہا　　　تو بھی دامن نہ کیا درد نے تر پانی میں

درد کے سارے کلام میں ان کی اپنی ذات چھائی ہوئی ہے۔ خود پسندی کا اتنا واضح مشاہدہ کسی دوسرے شاعر کے کلام میں مشکل ہی سے نظر آئے گا اور اسی احساسِ ذات کا نتیجہ ہے کہ ان کے اکثر اشعار خود پسندی کے جذبہ پر مبنی ہیں یہاں تک کہ اسرارِ معرفت کے بیان گل و بلبل اور شعلہ و شبنم کی داستان اور حد یہ ہے کہ معشوق کے حضور بھی یہ جذبہ کارفرما نظر آتا ہے اور وہ پکار اُٹھتے ہیں کہ آپ کا سا شخص اور کہیں نہیں ملے گا ؎

اے درد! کہا میں نے "ملو جس سے کہ چاہو"　　　کہنے لگا۔ "تجھ سا کوئی انسان ملے گا!"

پھر آگے چل کر یہی جذبہ کچھ زیادہ وسیع ہو جاتا ہے مگر اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ ان کے اس احساس میں کسی قسم کے نفسیاتی الجھاؤ کو کوئی دخل نہیں۔ یعنی وہ نرگسیت کے (NARCISSISM) کے احساس میں ہرگز گرفتار نہ تھے۔ ان کی خود پسندی کی وجوہ مختلف ہیں جن میں سے کچھ معاشرے سے تعلق رکھتے ہیں۔ کچھ ان کے خاندان سے اور صرف چند ہی ایسے ہیں جن کا تعلق ان کی ذات سے ہے۔

نرگسی شخص کو اپنی ذات سے خود پرستی کی حد تک محبت ہو جاتی ہے۔ بلکہ وہ تو اپنے جسم سے محبت کرتا ہے، اپنی شکل و صورت کو یوں سنوارتا ہے جیسے کسی محبوب کی مشاطگی کر رہا ہو۔ درد کے یہاں ایسی کوئی مثال نہیں ملتی۔ درد کے کلام میں میں نے کہیں ایسی کوئی بات نہیں پائی، وہ کسی حد تک دنیا کو ضرور ترک کر چکے تھے لیکن معاشرے سے نفور نہ تھے۔ اپنے گھر میں باقاعدہ التزام کے ساتھ ہر ماہ دو مرتبہ محفل مشاعرہ اور محفل سماع منعقد کرانا اجتماع پسندی کی واضح دلیل ہے

ان کا نظریہ یہ تھا کہ زندگی میں خلوت گزینی اور جلوت نشینی کا ایک خاص تناسب ہونا چاہئے ۔ اور انھوں نے گویا زندگی کا ایک انضباطِ اوقات ترتیب دے رکھا تھا ۔ پھر کسی نرگسی کی طرح ان کی شخصیت کا دائرہ کبھی بھی سکڑتا ہوا نہیں محسوس ہوتا ۔ وہ زندگی کو کبھی ڈھکوسلا ، دامِ تزویر ، فریب یا دیوانے کا خواب نہیں بتاتے ۔ وہ کبھی بھی علمی طور پر دنیا کی اہمیت یا اس کے وجود کے منکر نہیں ہوئے ۔ وہ تو زندگی کے ہر لمحے کو دمِ عیسیٰ بتاتے ہیں اور فرصتِ زندگی کو غنیمت جانتے ہیں ۔ وہ تو حوادثِ زمانہ کو سو فیصدی حقیقت سمجھ کر ان سے اپنا آپا بھڑا دینے کو زندگی سمجھتے ہیں ۔ نرگسی شخص پیکرِ سیماب ہوتا ہے ۔ وہ خواہشات کی تکمیل کے لئے عقابی تیزی سے آگے بڑھتا ہے اور شکست کھا کر یک لخت پیچھے ہٹتا ہے ۔ کبھی کسی مرکز پر قائم نہیں رہ سکتا نرگسی کو آپ ایک مخصوص نظریہ بیان کرتے نہ دیکھئے گا ، جبکہ درد کے یہاں نظامِ زندگی سے متعلق جتنے خیالات بھی ملتے ہیں وہ سب مربوط اور معقول ہیں ۔ بعض لوگوں نے درد کے اس شعر کو کہ ؎

دل بھی تیرے ہی ڈھنگ سیکھا ہے ۔۔۔ آن میں کچھ ہے آن میں کچھ ہے

درد کی نرگسیت سے تعبیر کیا ہے ۔ حالانکہ یہ شعر کُلَّ یَومٍ ھُوَ فِی شَان کا ترجمہ ہے ۔

آخر میں نرگسیت سے متعلق دو باتیں اور ہیں ۔ اول یہ کہ نرگسی اکثر و بیشتر ہم جنسیت کی طرف مائل ہوتا ہے جیسا کہ نرگس شہزادے کا قصہ ظاہر کرتا ہے ۔ درد کو امرد پرستی کا الزام دینا درست نہ ہوگا ۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر نرگسی مریض کلیتہً دنیا کے تمام عظیم انسانوں کی عظمت سے انکار کر دیتا ہے ۔ وہ شعوری اور غیر شعوری طور پر خود کو دنیا کا عظیم ترین انسان سمجھتا ہے ۔ اور اپنے وجود کے علاوہ ہر غیر چیز کو اپنا دشمن فرض کر لیتا ہے ۔ اور اب درد کو دیکھئے تو ان کا فلسفہ ہی تقلیدِ بزرگاں اور تصورِ شیخ سے عبارت ہے ۔ وہ تو اپنی خودی کو لٹا دینے کی بات کرتے ہیں ۔ ان کی تمام نثری تصنیفات علمائے اسلام کا ذکر احترام سے کرتی ہیں پھر ان حالات میں کیسے کہا جا سکتا ہے کہ درد نرگسی تھے ۔ وہ بڑی صاف شخصیت کے مالک تھے ۔ ان کے ہاں نفسیاتی امراض کا گزر نہیں ۔

یہ بات میں نے ذرا تفصیل سے اس لئے بیان کی ہے کہ آجکل چند لوگ درد کو یہ طغرائے امتیاز بھی بخشنا چاہتے ہیں ۔ اور درد کو خلوت نشیں سمجھ کر انھیں معاشرے سے الگ فرض کر لیتے ہیں ۔ یہ زیادتی ہے ۔ اس میں شک نہیں درد میں خود پسندی اور خود بینی ضرور تھی لیکن نہ تو اسے ہم تکبر ہی کہہ سکتے ہیں اور نہ نرگسیت ۔ درد کا احساسِ انا کافی حد تک صحت مند تھا اور اس احساس نے ان کے وقار میں اضافہ کیا ۔ اسی لیے تو یہ فقیر بوریا نشین کہتا ہے ۔

درد ! ہر چند میں ظاہر میں تو ہوں مورِ ضعیف
زور نسبت ہے دے مجھ کو سلیمان کے ساتھ

مُغل بادشاہوں کی داستانِ حَرم

(نیاز فتحپوری)

آپ کسی مورخ سے سوال کریں کہ شاہانِ تیموریہ میں کس کی کتنی "بیگمیں" تھیں اور وہ کیوں کر ان کے حبالۂ عقد میں آئیں، تو وہ اس کا کوئی صحیح جواب نہ دے سکے گا۔

آج ہم مغل بادشاہوں کی داستانِ حرم کے تمام منتشر اجزاء یکجا فراہم کئے دیتے ہیں۔

امیر تیمور صاحب قِراں

(۱) (حمیدہ بانو بیگم) نام "امتہ الحبیب" بایزید کے فوجی جنرل سلطان یزدانی کی بیٹی، جس نے مردانہ لباس میں تیمور سے جنگ کی، اور قید ہو جانے کے بعد تیمور کی بیوی بنی۔ اس کی زندگی کے کارنامے بڑے دلچسپ اور عجیب و غریب ہیں۔ لاکھوں کتابیں اپنے کتب خانہ میں چھوڑ گئی۔ قسطنطنیہ میں وفات پائی (۱۴۳۹ء)

(۲) (مسیحی بانو بیگم)۔ ۱۳۵۵ء میں پیدا ہوئی فطرتاً بڑی شورش پسند، تنک مزاج و غضبناک تھی مذہباً مسیحی تھی۔ اپنے وطن کو گنی میں شوہر کو چھوڑ کر اطالیہ آئی، یہاں دوسری شادی کی۔ اس سے بھی ان بن ہوئی تو قاہرہ بھاگ گئی۔ راستہ میں قزاقوں نے گرفتار کر لیا اور تیمور تک پہونچی۔ آخر کار اپنی سازشوں کے بدولت قتل ہوئی۔

(۳) (عظمت النسا بیگم)۔ نام رجنی، ایک برہمن کی لڑکی جو ہردوار میں ایک قیدی کی حیثیت سے تیمور کے سامنے آئی اور حرم میں داخل کر لی گئی۔ میراں شاہ کی قید میں وفات پائی۔

(۴) (فخر النساء بیگم)۔ عرب نژاد۔ پہلے قاہرہ کے شہزادہ سے بیاہی گئی، اس سے طلاق لینے کے بعد، اموی خاندان کے ایک فوجی افسر سے شادی کی جو جنگ میں مارا گیا۔ اس کے بعد وہ بوشہر گئی اور وہاں سے ملتان ہوتی ہوئی لاہور پہونچی اور تیمور کی بیوی بنی۔ تیمور کے تین بیٹے (میراں شاہ۔ نجف شاہ۔ آسماں جاہ) اسی کے بطن سے پیدا ہوئے۔

میراں شاہ

(۱) (گیتی آرا بیگم) عرف مہروش بانو بیگم۔ علی مردان خاں حاکم زابلستان کی بیٹی۔ بڑی دلیر اور نبرد آزما، مردانہ وار تاتاری افواج کا مقابلہ کیا۔ جب زابلستان کی حالت سقیم ہو گئی تو اس نے میراں شاہ سے شادی کر لی۔ ۲۷ سال کی عمر میں جوان مر گئی۔ دانیال (معروف بہ محمد مرزا) اسی کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔

(۲) (انطاکیہ بیگم)۔ احمد سعید مدیر خزانہ کی بیٹی، جو بظاہر مسلمان لیکن باطناً سخت متعصب یہودی تھا۔ یہ بڑی صاحب علم و فضل عورت تھی اور اعتقاداً شدید قسم کی یہودی۔ ایک دن اسی مذہبی گفتگو کے سلسلے میں میراں شاہ سخت برہم ہوگیا اور اسے قتل کرا دیا۔

(۳) (مریم)۔ جنگ آرمینیا میں جنگی قیدی کی حیثیت سے میراں شاہ کے حرم میں داخل ہوئی۔ بڑی فاضل عورت تھی لیکن حد درجہ وہم پرست۔ جادو، ٹونا، دعا، تعویذ کی اہمیت کی بڑی قایل۔ اس کے بطن سے تین بچے ہوئے جو بچپن میں کھو گئے یا جو فقیر اس کے پاس رہتے تھے وہ بھگا لے گئے۔ اور اس صدمہ میں اس نے خودکشی کر لی۔

(۴) (حفصہ)۔ عرب نژاد۔ بڑی ذہین و حاضر جواب۔ اپنے والدین کے ساتھ بغداد جا رہی تھی کہ قزاقوں نے پکڑ لیا اور گیارہ ہزار درہم میں میراں شاہ نے اسے خرید کر حرم میں داخل کر لیا۔ میراں شاہ کی وفات کے بعد وہ کچھ دن قید میں رہی اور پھر کسی تدبیر سے آزادی حاصل کر کے خدا معلوم کہاں چلی گئی۔

(۵) (شلناق یا چنگیزی بیگم) میراں شاہ کے وزیر کی بیٹی۔ بڑی بدمزاج و بیرحم۔ ایک بار جب اس کا باپ بیمار ہوا اور دربار کے طبیب نے اس کی موت کا حکم لگا دیا تو اس نے طبیب کو خنجر مار کر ہلاک کر دیا۔ آخر کار میراں شاہ نے اس کی بددماغی و رعونت سے تنگ آ کر اسے قتل کرا دیا۔

سلطان محمد میرزا ابن میراں شاہ

(۱) (نادرہ بانو عرف محمدی بیگم)

شاہ ایران کی بیٹی جس کو سلطان محمد میرزا بڑے تزک و احتشام سے بیاہ کے بخارا لے گیا۔ یہ بڑی متعصب شیعہ تھی اور رفتہ رفتہ اپنے شوہر کو بھی اس راہ پر لگا لائی۔ جب اس کا علم لوگوں کو ہوا اور بخارا میں ہنگامے شروع ہوئے تو سمرقند چلا گیا اور وہاں اپنے شیعہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ لیکن بعد میں جب نادرہ کو معلوم ہوا کہ یہ اعلان صحیح نہیں ہے اور محمد میرزا در اصل سنی ہی ہے تو وہ خفا ہو کر ایران چلی گئی اور جب اس سلسلہ میں ایران سے جنگ ہوئی تو خود نادرہ اپنے شوہر کے مقابلہ میں آئی اور آخر کار گرفتار ہو کر قتل ہوئی۔

(۲) (رشید النساء بیگم۔ عرف آرام جاں)

یہ دہلی کے ایک سنی سید خاندان کی بیٹی تھی۔ بڑی اچھی شاعرہ تھی اسکی شاعری ہی سے متاثر ہو کر سلطان محمد میرزا نے اسکے باپ کو پیام شادی بھیجا تھا۔ نکاح کے بعد جب نادرہ بیگم سے واسطہ پڑا اور اختلاف مذہب کی وجہ سے دونوں میں نوک جھونک شروع ہو گئی۔ اور نادرہ بیگم قتل کر دی گئی تو اس کے اعزاز میں اور اضافہ ہو گیا۔

(۳) (کیتھرائن یا جانعالم بانو بیگم)

یہ ایک مسیحی شاہی خاندان کی لڑکی تھی اور اس کا باپ لوتھر حاکم ادرین تھا۔ جو اس کی شادی سے قبل فوت ہو چکا تھا۔ بعد کو جب جرمن سے جنگ شروع ہوئی تو اس نے بھی مقابلہ کیا۔ لیکن قید کر لی گئی۔ بعد میں آزاد ہو کر سمرقند پہنچی تو سلطان محمد میرزا نے اس سے شادی کر لی اور آخیر میں مسلمان ہو گئی اتفاقاً ایک دن کوٹھے کے چھجے سے گر کر مر گئی۔

سلطان ابوسعید مرزا

(۱) (سعیدہ بانو بیگم عرف موتی بیگم)

ابوسعید مرزا کی عمزاد بہن۔ جس کا وہ تخت نشینی سے پہلے ہی بہت گرویدہ تھا۔ بڑی دشواریوں کے بعد اس کا باپ شادی کے لئے راضی ہوا۔ شادی کے بعد جب ابوسعید مرزا تخت نشین ہوا تو اس نے حکومت کا سارا کام اس کے سپرد کر دیا اور اس نے بڑے سلیقے سے اس خدمت کو انجام دیا۔ عمر شیخ مرزا اس کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔

(۲) (نور جہاں بیگم)

یہ ایک حبشی کنیز تھی اور عمر شیخ مرزا کی دایہ۔ ایک بار اس نے جان پر کھیل کر عمر شیخ مرزا کی جان (سانپ کے حملہ سے) بچائی اور اس کی خواہش پر اس سے شادی کر لی اور ہمیشہ اسے عزیز رکھا۔

(۳) (گیتی آرا بیگم)

پہلے یہ ابوسعید مرزا کے بڑے بھائی امین مرزا کی بیوی تھی۔ جب امین اپنے بھائی حمید کے مقابلہ میں مارا گیا تو ابوسعید مرزا نے اس سے شادی کر لی۔ لیکن بعد میں اس نے بادشاہ (اپنے شوہر) کے خلاف سازشیں شروع کر دیں اور قید کر دی گئی۔

(۴) (شاہرخ بیگم)

حمید مرزا کی بیوی اور ابوسعید مرزا کی بھاوج تھی۔ فن طب کی بڑی ماہر تھی۔ ایک بار جب ابوسعید مرزا سخت بیمار ہوا اور اس کے علاج سے شفا پائی، تو اس نے اس سے شادی کر لی۔ اور اس کو بڑی عزت سے رکھا۔ شوہر کی وفات کے سات سال بعد کوٹھے سے گر کر ہلاک ہو گئی (۸۸۰ھ)

عمر شیخ مرزا

(۱) (قتلق نگار خانم)

مرزا کامل کی بیٹی۔ محمود مرزا کی بہن۔ ۱۵ سال کی عمر میں عمر شیخ مرزا سے بیاہی گئی (۱۴۷۸ء) بابر اسی کے بطن سے پیدا ہوا۔ فنون سپہ گری کی ماہر تھی اور فوج کی قیادت کرتی تھی، بڑے بڑے معرکے سر کئے، مصوری میں بھی اس نے بڑا کمال حاصل کیا۔ جنگ کے دوران میں وہ اپنے بیٹے کو ساتھ ساتھ رکھتی تھی۔ غیر معمولی حسن و جمال کی مالک تھی اور عمر شیخ مرزا بالکل اس کے ہاتھ میں تھا۔

(۲) (خدیجہ بانو)

ایک افغانی زمیندار کی لڑکی تھی۔ فتح فرغانہ کے بعد ایک دن عمر شیخ مرزا چند رفقاء کے ساتھ شکار کے لئے باہر نکلا۔ جب تھک گیا تو دم لینے کے لئے ایک گاؤں میں پہنچا اور خدیجہ کے جھونپڑے میں پناہ لی۔ عمر شیخ مرزا اس کے سلیقہ کو دیکھ کر بہت متاثر ہوا اور اس کے باپ کو شادی کا پیام دے دیا اور فرغانہ لوٹ کر مصارف نکاح کے لئے ایک بڑی رقم اسے بھجوا دی اور ۱۴۸۱ء میں حسب دستور دولہا بن کر اس جھونپڑے میں آیا اور اسے بیاہ لے گیا۔ قتلق نگار خانم اور یہ دونوں ایک ساتھ رہتی تھیں۔

(۳) (سلمانی بیگم)

یہودی خاندان کی لڑکی تھی۔ اس کا دادا سلیمان، محمود کے توشہ خانہ کا داروغہ تھا۔ گجرات میں جب اسے کسی نے گولی سے ہلاک کر دیا تو محمود نے اس کے بیٹے یعقوب کو یہ عہدہ دے دیا۔ اس کے بعد وہ حاکم ملتان کا خزانچی ہو گیا یہیں سلمانی پیدا ہوئی۔ لیکن اس کی ولادت کے بعد ہی ماں کا انتقال ہو گیا اور اسی وقت اس کے باپ یعقوب کو شیر نے ہلاک کر دیا ایک فقیر اس کو اٹھا کر لے گیا اور بڑی محبت سے اس کی پرورش کی۔ جب مرنے لگا تو اسے سارا حال بتلا دیا اور یہ سمرقند چلی گئی۔ اور ایک درویش شیخ احمد الدین کی مرید ہو گئی۔ لیکن ایک دن اس نے اپنے پیر کی بدنیتی دیکھ کر اسے زخمی کر دیا اور خود بھی زخمی ہو گئی۔ اس کی خبر ابو سعید مرزا کو پہنچی اور وہ اسے اپنے محل لے آیا اور قتلق نگار بیگم کے سپرد کر دیا۔ چند دن بعد جب اس نے دیکھا کہ ابو سعید مرزا اس کی طرف مائل ہے تو اس نے خود اپنے شوہر سے درخواست کی کہ وہ اس سے نکاح کر لے۔ یہ موسیقی کی بڑی ماہر تھی۔ جب بابر نے ہندوستان پر حملہ کیا تو یہ بھی ساتھ تھی اور پانی پت کے میدان میں ماری گئی۔

بابر بادشاہ

(۱) (ماہم بیگم۔ اختر زمانی)

مغل خاندان کی لڑکی (ولادت ۱۴۹۰ء) بابر کی نہایت محبوب بیوی جس نے اپنے شوہر کے دوش بدوش لڑائیوں میں حصہ لیا اور بڑے بڑے نازک موقعوں پر اس کی مدد کی۔ ہمایوں اور کامران اسی کے بطن سے پیدا ہوئے اور خود اس نے انھیں فنون سپہ گری کی تعلیم دی۔ نہایت حسین و جمیل اور بڑے پاکیزہ خصائل رکھنے والی خاتون تھی۔

(۲) (حمایت النساء بیگم)

سید احمد علی متوطن بدخشاں کی لڑکی۔ نکاح کے بعد بابر اسے کابل میں چھوڑ کر دہلی کی طرف بڑھا۔ لیکن بعد میں یہ خود بھی ہندوستان کی طرف چل پڑی اور مالوہ میں اپنے شوہر سے آکر مل گئی۔ اس کے بعد وہ پھر کابل چلی گئی جہاں ہندال پیدا ہوا۔ کچھ عرصہ بعد وہ پھر ہندوستان واپس آئی اور یہاں اس کا دوسرا بیٹا عسکری پیدا ہوا جس سے بابر کو بڑی محبت تھی۔

ہمایوں

(۱) (حمیدہ بانو بیگم)

یہ قصبۂ جام (خراسان) کے ایک سید کی بیٹی تھی جو شاہزادہ جام کا اتالیق تھا۔ جب یہاں بغاوت ہوئی تو یہ خاندان بھی تباہ ہو کر جلاوطن ہو گیا اور خدا جانے کن کن مصائب میں گرفتار رہا۔ اسی زمانے میں حمیدہ پیدا ہوئی۔ جب اخیر میں اس کا باپ کابل آکر ہندال کا اتالیق ہو گیا۔ اسی زمانے میں جب ہمایوں پریشان و خستہ حال امرکوٹ کی طرف جا رہا تھا تو ہندال کی ماں نے اس کی دعوت کی۔ ہمایوں حمیدہ کو دیکھ کر فریفتہ ہو گیا اور اس سے شادی کر لی۔ اکبر اعظم اسی کے بطن سے پیدا ہوا۔

(۲) (حاجی بیگم)
خوارزم کے ایک قزلباش شیعہ خاندان کی لڑکی جس سے ہمایوں نے شادی کی اور اختلاف مذہب کی بنا پر اس سے ہمیشہ کھنچا کھنچا رہا۔ یہ اکبر کی سوتیلی ماں تھی لیکن اکبر اسے ہمیشہ اپنی سگی ماں کی طرح سمجھتا تھا۔

جلال الدین اکبر

(۱) (جودھ بائی)
راجہ مالدیو کی لڑکی۔ بڑی حسین و جمیل اور بھاشا کی شاعرہ۔ اکبر نے شادی کا پیام بھیجا اور شادی ہوگئی۔ اس سے پہلے اکبر متعدد شادیاں کرچکا تھا لیکن کوئی لڑکا پیدا نہ ہوا تھا۔ لیکن جودھ بائی کے بطن سے شاہزادہ سلیم پیدا ہوا (۹۷۷ھ چودھواں سال جلوس)

(۲) (سلیمہ سلطانہ)
حسن خاں میواتی (جاگیردار) کی بھتیجی۔ جب سلیم نے سرکشی کی اور الہ آباد پر قابض ہوگیا۔ تو اکبر نے سلیمہ سلطانہ ہی کو اسے سمجھانے بھیجا اور شاہزادہ نے مان لیا۔ وفات ۱۶۱۳ء ۔ مدفون لاہور۔

(۳) (مریم یا میری)
اس کے باپ کا نام ولیم تھا۔ اور پرتگال کا باشندہ۔ یہ وہ وقت تھا جب گوآ میں پرتگالی حکومت قائم ہوچکی تھی اور گورنر اس کا منتظم تھا۔ یہاں کے کیتھولک مشن نے اکبر کو مالوف کرنے اور اپنے اثرات بڑھانے کے لئے ایک وفد میری کی سرکردگی میں آگرہ بھیجا۔ چونکہ یہ غیر معمولی حسن رکھتی تھی۔ اس لئے اکبر اس پر فریفتہ ہوگیا۔ تین چار دن بعد حکیم ہمام کے ذریعہ سے شادی کا پیام بھیجا اور اس نے منظور کرلیا۔ اس نے اپنا مذہب تبدیل نہیں کیا لیکن حسب بیان جلال الدین شروانی بہت سے مسیحی جو گوا سے آئے تھے رفتہ رفتہ مسلمان ہوگئے۔ مریم انتقال کے بعد آگرہ کے اسی گرجا میں دفن ہوئی، جسے اکبر نے اس کی فرمائش پر تعمیر کرادیا تھا۔

(۴) (عارف النساء)
راجہ بہاری مل کچھواہا دائی مارواڑ (جودھپور) کی بیٹی، غیر معمولی حسین و جمیل۔ سروپی نام۔ جب جسونت سنگھ جاگیردار نے محض سروپی پر قابض ہونے کے لئے جودھپور پر حملہ کیا تو خود اس نے مقابلہ کرکے اسے شکست دی، جب اکبر کو معلوم ہوا تو اس نے شادی کا پیام بھیجدیا۔ اور منظور کرلیا گیا۔ شادی کے بعد عارف النساء کا خطاب ملا، اس کے بطن سے ایک لڑکا پیدا ہوا اور تین لڑکیاں۔ لڑکے کا نام دانیال تھا جس کے مرنے کے بعد وہ خود بھی وفات اکبر سے چند سال قبل وفات پاگئی۔

(۵) (شنتلی رانی)
بیٹی تھی والیٔ جے پور کی جس نے خود اپنی بیٹی کی شادی کا پیام اکبر کو بھیجا۔ معمولی شکل و صورت کی عورت تھی۔ لیکن اکبر اس کی نیکی و سادگی کو بہت پسند کرتا تھا۔ عین شباب میں بچہ ہونے کے بعد انتقال کرگئی۔

(۶) (سعیدہ بانو)

عربی النسل - سید شریف سہ ہزاری امیر کی بیٹی - اکبر کے باڈی گارڈ کا ایک افسر شجاع اس پر عاشق ہوگیا اور بجبر اسے لیجانا چاہا۔ لیکن اس نے مقابلہ کیا اور زخمی ہوئی - جب اکبر کو اس کا علم ہوا تو اس نے شجاع کو قتل کرادیا۔ اور اس لڑکی سے خود شادی کرلی - ۱۵۹۰ء میں اپنے بیٹے مراد کے ساتھ الہ آباد گئی اور گنگا میں کشتی الٹ جانے کی وجہ سے ڈوب گئی - مراد البتہ بچ گیا۔ اکبر کو اس کی وفات کا بڑا صدمہ ہوا -

جہانگیر

(۱) (نور جہاں بیگم)

نام مہرالنسا - مرزا غیاث کی بیٹی - خواجہ محمد شریف وزیر شاہ خراساں کی پوتی - حالات سے مجبور ہوکر مرزا غیاث نے جلاوطنی اختیار کی اور ہندوستان کا رُخ اختیار کیا۔ قندہار کے قریب بیوی کے دردزہ شروع ہوا اور مہرالنسا پیدا ہوئی۔ ایک قافلہ کے سردار نے مدد کی اور اسی کی وساطت سے اکبر تک رسائی ہوئی - جب مہرالنسا جوان ہوئی تو اکبر نے اس کی شادی شیر افگن خاں سے کردی - جہانگیر اس کا سخت دلدادہ تھا - اس لئے جب اکبر کے بعد وہ تخت نشین ہوا، تو شیر افگن کے قتل ہونے کے بعد اس نے خود اس سے شادی کرلی - جہانگیر پر اس کا اتنا تسلط ہوگیا کہ سکوں میں بھی اس کا نام منقوش کرایا گیا - شادی کے بعد اس کو نور محل کا خطاب ملا۔ لاہور میں انتقال کیا -

(۲) (آرام جاں بیگم)

راجہ بھگونت سنگھ پسر بہاری مل کچھواہا کی بیٹی - جہانگیر کی سب سے پہلی بیوی عالم شہزادگی کی - شہزادہ خسرو کی ماں جو اپنے باپ سے باغی ہوگیا تھا - بڑی حسین و فاضل خاتون تھی -

(۳) (حیات النسا بیگم)

نام دیدکماری - راجہ ادے سنگھ پسر راجہ مالدیو (جودھپور) کی لڑکی - غیر معمولی حسین و تعلیم یافتہ - اکبر نے جہانگیر کے ساتھ اس کی شادی کا پیام خود بھیجا اور بڑے تزک و احتشام کے ساتھ رسم نکاح ادا ہوئی۔ اس کے بطن سے شاہجہاں پیدا ہوا۔ اس کی تاریخ وفات وجائے دفن کا علم نہیں -

(۴) (فنات النسا بیگم)

کشمیر نژاد - شاہ زماں ایک ملّا کی لڑکی - مفلسی و ناداری کی وجہ سے ایک عزیز کے سپرد کردیا، جو شیعہ تھا۔ اُس نے اس کو اپنی بیٹی بنالیا - جب وہ سیانی ہوئی تو ملّا نے اسے واپس لینا چاہا۔ لیکن کامیاب نہ ہوا - اتفاق سے اسی زمانہ میں سب سے پہلی بار جہانگیر کا کشمیر جانا ہوا - اور ملّا نے اس سے فریاد کی، جہانگیر نے اسے طلب کیا تو اس کا حسن و جمال دیکھ کر از خود رفتہ ہوگیا اور اس سے شادی کرلی - کثرت مے نوشی کی وجہ سے انتقال کیا - شاہزادہ پرویز اسی کے بطن سے پیدا ہوا تھا -

شاہجہاں

(۱) (ارجمند بانو بیگم معروف بہ ممتاز محل) شاہجہاں کی محبوب ترین بیوی - وزیر آصف خاں کی لڑکی اور نور جہاں کی بھتیجی،

۱۰۰۱ھ میں پیدا ہوئی۔ مرزا خرم (شاہجہاں) سے بیاہی گئی (۱۰۲۱ھ) اس کے بطن سے کئی بچے ہوئے، آخری لڑکی دہر آرا کی ولادت کے بعد زچہ خانہ میں بمقام برہانپور انتقال کیا (۱۰۴۰ھ) بعد کو اس کی لاش آگرہ لے جائی گئی۔ تاج محل اسی کا مقبرہ ہے۔ اسے قدسیہ بیگم اور نواب عالیہ بیگم بھی کہتے ہیں۔

(او)رنگ زیب، عالمگیر

۱) (نواب بائی)
عالمگیر کی پہلی بیوی جو کسی ہندو سردار کی بیٹی تھی۔ یہ شادی شاہ جہاں کی مرضی سے ہوئی تھی اور عالمگیر اس سے حد درجہ مالوف تھا اور جہاں جاتا تھا اسے ساتھ رکھتا تھا۔ اس کے بطن سے دو لڑکے پیدا ہوئے اور تین لڑکیاں۔ لڑکوں میں پہلا بیٹا محمد سلطان تھا اور دوسرا شاہ عالم بہادر شاہ جو اورنگ زیب کے بعد تخت نشین ہوا۔ لڑکیوں کے نام یہ تھے:- زیب النساء، زینت النساء، بدر النساء۔ جن میں زیب النسا اپنے فضل و کمال کی وجہ سے بہت مشہور ہوئی،

۲) (دلرس بانو بیگم)
شاہنواز خاں صفوی کی بیٹی۔ جب شاہنواز خاں اور شاہ اسمٰعیل صفوی میں ان بن ہو گئی تو یہ ہندوستان آگیا اور عالمگیر سے اس کی لڑکی کی شادی ہو گئی۔ اس کے بطن سے زبدۃ النسا پیدا ہوئی جو داراشکوہ کے بیٹے سپہر شکوہ سے بیاہی گئی۔

بہادر شاہ

(۱) (زینب)
یہ ۱۰۷۹ھ میں پیدا ہوئی۔ باپ کا نام۔ احمد بے ترکی سردار کی بیٹی تھی جو محمد خاں رابع سلطان ترکی کا اتالیق تھا، قسطنطنیہ کے سیاسی حالات نے اسے ترک وطن پر مجبور کیا اور یہ بغداد ہوتا ہوا ہندوستان پہنچا اور شاہزادہ معظم کا نائب ہو گیا۔ اس کی لڑکی بھی اس کے ساتھ تھی اور عالمگیر کی زندگی ہی میں بہادر شاہ سے اس کی شادی ہو گئی تھی۔

(۲) (نظام بائی عرف نور النسا)
یہ ایک میواتی سردار کی لڑکی تھی جو مردانہ لباس میں رہتی تھی۔ گورنر آگرہ کی اردلیوں میں ملازم ہو گئی اور اپنا نام نظام خاں رکھا۔ اس نے ایک بار گورنر کے بڑے نازک وقت میں جان بچائی اور یہ اس کی سکریٹری ہو گئی۔ بہادر شاہ نے اسی زمانے میں اسے دیکھا اور جب اس کے حالات معلوم کئے تو اسکی شجاعت کے واقعات سن کر بہت خوش ہوا۔ لیکن چونکہ اس کی عمر اب اس منزل تک پہنچ گئی تھی جب عورت اپنی نسانیت کو چھپا نہیں سکتی تو بہادر شاہ جان گیا کہ یہ مرد نہیں عورت ہے اور اس سے شادی کر لی۔

جہاندار شاہ

(۱) (شیریں لقا عرف آرام جاں)

یہ ایک کسبی کی لڑکی تھی اور جہاندار شاہ کے ماموں زاد بھائی جواں بخت کی داشتہ۔ جب جہاندار شاہ نے اس کے حسن و جمال کا شہرہ سُنا۔ تو اسے اپنے محل میں بلاکر رکھ لیا۔ جواں بخت کو اس کا علم ہوا تو اس نے شیریں لقا کی ماں کو قتل کر دیا اور جہاندار شاہ نے جواں بخت کو زہر دلوا دیا۔ جہاندار شاہ اس کا اتنا دلدادہ تھا کہ اس کی کوئی خواہش رد نہ کرتا تھا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دربار ڈوم ڈھاڑیوں سے بھر گیا۔ امراء بیزار ہو گئے اور وہ خود بھی قتل ہوا۔

(۲) (انوپ بائی یا فقر النساء)

سردار جے سنگھ نائب خزانچی کی لڑکی جو جہاندار سے اپنی بیٹی بیاہنے کے بعد پنجہزاری امیر ہو گیا۔ یہ شیریں لقا سے سخت متنفر تھی۔ ایک رات جب جہاندار شاہ، شیریں لقا کے ساتھ اس کے کمرے میں پہنچا تو اس نے شیریں لقا کے کان کاٹ ڈالے اور اپنے باپ کے ساتھ فرخ سیر گورنر بنگال کے پاس چلی گئی اور اس نے ان دونوں کی بڑی عزت کی۔

(۳) (مہر النساء)

ایک کرد قوم کی کنیز جسے جہاندار شاہ نے بارہ ہزار میں خریدا تھا۔ جہاندار شاہ کی مے خواری اور اوباشیوں سے تنگ آکر اس نے ذوالفقار خاں سے ساز باز شروع کی۔ جب جہاندار کو اس کا علم ہوا تو اس نے جلاد کو حکم دیا کہ اسے قتل کر دے لیکن وہ اس سے پہلے ہی گلے میں پھندا ڈال کر خودکشی کر چکی تھی۔

فرخ سیر

(۱) (شانتی کماری گیتی آرا بیگم)

راجہ اجیت سنگھ والیٔ مارواڑ کی بیٹی۔ غیر معمولی حسن و جمال کی مالک تھی۔ اس شادی کے بعد بہت سے کھوئے ہوئے حقوق ریاست مارواڑ کو مل گئے اور راجہ اجیت سنگھ کا مقصود اس شادی سے دراصل یہی تھا۔ فرخ سیر نے اس شادی میں لاکھوں روپیہ صرف کیا اور نئی بیگم کے عشق میں معاملات سلطنت کو بھی پس پشت ڈالدیا۔ آخر کار جب فرخ سیر کی زنگ رلیوں سے فائدہ اُٹھا کر عبداللہ خاں اور حسین علی خاں نے سلطنت پر قبضہ کرنا چاہا اور محل پر حملہ کیا تو شانتی کماری نے بھی مقابلہ کیا اور زخمی ہو کر جان دیدی۔

(۲) (گوہر بیگم)

یہ دراصل ایک بقال کی لڑکی تھی جس نے اپنے باپ کی وفات کے بعد عظمت نامی ایک سپاہی سے شادی کر لی۔ اتفاق سے فرخ سیر کی نگاہ اس پر پڑ گئی اور اس کے شوہر عظمت سے کہا گیا کہ وہ طلاق دیدے، لیکن وہ نہیں مانا اور قید کر دیا گیا اس کے بعد یہ محل کے اندر پہنچا دی گئی۔ اور اس کی تعلیم و تربیت شروع ہوئی۔ لیکن اس میں کوئی تبدیلی نہ ہوئی اور فرخ سیر اس سے مالوف نہ ہو سکا۔ جب سید برادران نے فرخ سیر کو قتل کیا تو عظمت بھی ساتھ تھا جس نے محل کے اندر اپنی بیوی کو ڈھونڈھ نکالا اور اپنے ساتھ لے گیا۔

(۳) (شاہد بازاری)

مشہور کسبی تھی اور نغمہ و رقص کی ماہر۔ ایک دن محفل رقص میں فرخ سیر نے اس سے محل میں رہنے کی خواہش کی تو اس نے ٹالدیا۔ لیکن بعد میں اس نے رضامندی ظاہر کر دی لہٰذا اس خوشی میں نو لکھا ہار اپنے گلے سے اتار کر اسے پہنا دیا۔ اس

یہی ہار اپنے ایک حبشی نوجوان ملازم کو دے دیا جس پر وہ فریفتہ تھی۔ اس نے یہ ہار بازار میں فروخت کرنا چاہا تو پکڑا گیا۔ وہ فریاد لے کر فرخ سیر کے پاس گئی اور محل میں رہنے کی شرط قبول کر لی۔ چند دن بعد اس نے حبشی نوجوان کو بھی اپنے پاس بلالیا اور پھر اسی کے ساتھ کہیں بھاگ گئی۔

۱) (احمد النساء بیگم)

سید عبداللہ خاں کی بھانجی تھی بڑی پاکیزہ خصایل کی۔ عبداللہ خاں نے یہ شادی اسی لئے کی تھی کہ ممکن ہے فرخ سیر راہ راست پر آجائے۔ لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ اور فرخ سیر اس کے زہد واتقا سے اتنا بیزار ہوا کہ اسے اپنے محل سے نکل جانے کا حکم دے دیا اور اس نے فرط غیرت سے خنجر مار کر اپنی جان دیدی۔ مقبرۂ ہمایوں میں مدفون ہے۔

رفیع الدرجات

۱) (خجستہ سلطانہ بیگم)

اس کے والدین کا حال معلوم نہیں لیکن تھی وہ شاہی خاندان کی لڑکی۔ بہت کمسنی میں شادی ہوگئی۔ رفیع الدرجات نے چند ماہ حکومت کی اور ساری عمر شراب خواری میں بسر کر دی۔ خجستہ بیگم بھی اسی رنگ پر آگئی اور رفیع الدرجات کے انتقال کے بعد یہ بھی انتقال کر گئی۔

رفیع الدولہ

(۱) (سرہندی بیگم)

بارہ سال کی عمر میں اس کی شادی رفیع الدولہ سے ہوئی جس کی عمر اس وقت ۱۴ سال کی تھی۔ محل کی عیاشانہ زندگی میں وہ بھی مبتلا ہوگئی اور چودہ سال کی عمر میں بیوہ ہوگئی۔

(۲) (فتحپوری بیگم)

تیموری خاندان کی لڑکی تھی۔ رفیع الدولہ کے ساتھ اس کی پرورش ہوئی اور عالم شیرخوارگی ہی میں نکاح ہوگیا۔ اس کی ماں فتحپور سیکری میں پیدا ہوئی تھی اس لئے فتحپوری بیگم کے لقب سے مشہور ہوگئی۔ کمسنی ہی میں بیوہ ہوگئی۔

محمد شاہ

(۱) (شاہ رُخ بیگم)

گوجر خاندان کی لڑکی تھی جسے ایک لاکھ اشرفی میں محمد شاہ نے خرید کیا تھا۔ غیر معمولی حسین عورت تھی جس کی وجہ سے محمد شاہ کی رنگ رلیوں میں اور اضافہ ہوگیا۔ محمد شاہ کی ماں نے اپنے بیٹے کو بہت سمجھایا۔ لیکن وہ باز نہ آیا۔ آخر کار محمد شاہ کی ماں نے شاہرخ بیگم کو زہر دلوادیا۔ اس وقت اس کی عمر ۱۷ سال کی تھی۔

(۲) (قدسیہ بیگم)

راجپوت خاندان کی لڑکی تھی۔ اس کا باپ نرسنگھ فوج کا معمولی عہدہ دار تھا۔ اس لڑکی کے حسن وجمال کا شہرہ سن کر محمد شاہ

نے شادی کا پیام دیا اور بڑی دھوم سے رسم نکاح ادا کی۔ محل میں آنے کے بعد اس نے بہت جلد یہاں کے آداب سیکھ لئے اور فارسی میں بھی خاصی مہارت حاصل کر لی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ریختہ میں بھی شعر کہتی تھی اور رعنا کی اس کا تخلص تھا۔ محمد شاہ کی محافل رقص و سرود و بزم مے نوشی میں بھی حصہ لیتی تھی، لیکن بادل نخواستہ جب اس کے بطن سے احمد شاہ پیدا ہوا تو اس نے عیش و نشاط کے جلسوں کو ترک کر دیا اور پابند صوم و صلوٰۃ ہوگئی۔ اس لئے اس کا لقب "قدسیہ بیگم" ہوگیا محمد شاہ کے بعد اس نے بڑے زہد و ورع کی زندگی بسر کی۔ قدسیہ باغ اس کی یادگار ہے۔

(۳) (خورشید زمانی بیگم)

یہ ایک پیشہ ور کسبی تھی۔ سرمد کے مزار کے پاس ایک خام مکان میں قیام تھا اور یہیں لوگ اس کا گانا سننے آتے تھے۔ ایک بار محمد شاہ کی سواری اس طرف سے گزری تو وہ گا رہی تھی، سنکر فریفتہ ہوگئے اور اسی وقت اپنے محل میں داخل کر لیا صورت شکل بہت معمولی تھی لیکن آواز غضب کی پائی تھی۔ محل میں داخل ہونے کے بعد حاملہ ہوگئی۔ لیکن جب بچہ پیدا ہوا تو وہ خود مر گئی۔

احمد شاہ

(۱) (مبارک بیگم)

وزیر نواب صفدر جنگ کی کنیز تھی جس کو دیکھ کر احمد شاہ بری طرح فریفتہ ہوگیا اور اس سے نکاح کر لیا۔ بڑی ہوشیار و سلیقہ مند عورت تھی۔ جب احمد شاہ نے نابینا ہونے کے بعد انتقال کیا تو آصف جاہ غازی الدین خاں کے پوتے نے اس سے شادی کر لی۔

(۲) (انور جہاں بیگم)

یہ ایک انگریز تاجر کی لڑکی تھی اور روز (Rose) اس کا نام تھا۔ جب اس کا باپ دلّی آیا اور بادشاہ سے ملا تو لڑکی بھی اس کے ساتھ تھی۔ احمد شاہ اس کا فریفتہ ہوگیا۔ ملاقات کے دو دن بعد روز کے باپ کا انتقال ہوگیا اور احمد شاہ نے روز سے شادی کر لی۔ بعد میں لاکھوں کے جواہرات لے کر لندن چلی گئی۔

(۳) (احترام النساء بیگم، خجستہ سلطانہ)

تیموری خاندان کی لڑکی تھی۔ یہ شادی محمد شاہ کے زمانے ہی میں ہوچکی تھی۔ اس کے تعلق اپنے شوہر احمد شاہ سے اچھے نہ تھے۔ وہ احمد شاہ کے اطوار سے بہت ناخوش رہتی تھی اور اسی لئے دونوں میں ان بن رہتی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے بطن سے دو بچے ہوئے۔ محمود اور حامد جن کے انجام کا حال معلوم نہیں،

عالمگیر ثانی

(۱) (زینت محل - لال کنور)

یہ ایک مرہٹہ یا بقول شہباز (داستان گو عالمگیر ثانی) کھٹک کی لڑکی تھی۔ پھل وغیرہ فروخت کرنے محل کے اندر آیا کرتی تھی۔ اس کا نام پدمنی تھا اور باپ کا ہر دیو ناتھ۔ بادشاہ دیکھ کر عاشق ہوگیا اور شادی کر لی۔ جب دوسری بیگمات

کی مخالفت زیادہ بڑھی تو نجیب الدولہ کے ذریعہ سے اس کے لئے علیحدہ مکان بنوا دیا جو فراش خانہ کے پاس کمرہ بنگش کے نام سے ابھی تک مشہور ہے۔

(۲) (اکبری بیگم)
بیگم نجیب الدولہ روہیلہ کی بھانجی۔ احمد شاہ ابدالی نجیب الدولہ کو اپنا سربراہ دہلی مقرر کر گیا تھا۔ اس لئے اس نے بادشاہ کو خوش رکھنے اور اس پر اپنا اثر قائم کرنے کے لئے شہباز داستان گو کے ذریعے سے ایک قصیدہ اکبری بیگم کے ہاتھ کا لکھا ہوا پیش کر دیا جو بہت خوشخط تھا۔ بادشاہ اس کا خط دیکھ کر ریجھ گیا اور شادی کا پیام دے دیا۔ یہ بڑی ہوشمند خاتون تھی۔ اس نے بیگموں کی باہمی کشاکش دور کرنے کی بڑی کوشش کی لیکن کامیاب نہ ہوئی۔
اس کی زندگی کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ جب غازی الدین نے مرہٹوں کی مدد سے قلعہ کا محاصرہ کر لیا تو اس نے اپنے ماموں نجیب الدولہ کو راتوں رات قلعہ کی پشت سے باہر کر دیا اور وہ سہارنپور چلا گیا۔ اس کے بعد اس نے قلعہ کا دروازہ کھلوا دیا اور غازی الدین بغیر خون وکشت کے اندر داخل ہو گیا۔ غازی الدین کا مقصود صرف وزارت حاصل کرنا تھا۔ سو وہ اسے مل گئی۔

(۳) (امیر زمانی بیگم)
یہ قلعہ کی ایک دایہ تھی جس کا نام امیرن تھا۔ صورت شکل معمولی تھی لیکن خوش گلو بہت تھی۔ جب یہ محل میں داخل کر لی گئی تو اس کے شوہر گھسیٹا نے بہت شور مچایا۔ لیکن کوئی سماعت نہ ہوئی۔ اس کی خدمت صرف یہ تھی کہ وہ ہفتہ میں ایک بار ساقی گری کی خدمت انجام دے اور گانا سنائے۔ شہباز کا بیان ہے کہ شاہ عالم اس کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔

(۴) (ہمایوں زمانی بیگم)
یہ تیموری خاندان کی لڑکی تھی جس سے قبل تخت نشینی ہی عالمگیر ثانی نے باقاعدہ شادی کر لی تھی۔ یہ بڑی تندمزاج اور غضب ناک بیگم تھی۔ یہاں تک کہ ایک بار اس نے ایک مغلانی سے مذاق کرنے کے جرم میں بادشاہ کو کئی دن حراست میں رکھا اور پھر بڑی منت وسماجت کے بعد اسے رہائی نصیب ہوئی۔
شہباز کا بیان ہے کہ بادشاہ نے اسے زہر دلوا دیا اور اسفندیار مازندرانی (رمال) کہتا ہے کہ بادشاہ نے اسے جلتی آگ میں ڈلوا دیا۔

(۵) (گورگانی بیگم)
یہ بیگم اپنی فیاضی و دریا دلی کے لحاظ سے بہت مقبول ومشہور تھی۔ یہ بڑی اچھی شہسوار بھی تھی اور بروایت شہباز صاحب دیوان شاعرہ بھی۔ عصمت تخلص کرتی تھی۔ اس کی ایک لڑکی عظمت سلطانہ احمد شاہ ابدالی سے بیاہی گئی۔ دوسری کسی روہیلہ سردار سے۔ تیسری لڑکی گود میں تھی کہ بیگم نے حج کا ارادہ کیا۔ جب سورت کے قریب پہنچی تو مرہٹوں کی ایک بڑی جماعت نے مزاحمت کی جس میں لڑکی ماری گئی۔ اور یہ خود بھی زخمی ہوئی لیکن اس نے اپنا سفر حج ملتوی نہ کیا اور مکہ پہنچ گئی۔

شاہ عالم

(۱) (مس ہنری۔ مسیحی)

حسب بیان علی حیدر (رفیق شاہ عالم) یہ لڑکی کلکتہ کے کسی مسیحی خاندان سے تعلق رکھتی تھی ۔ جس نے بعد میں بودھ مذہب اختیار کر لیا اور جوگن بن گئی ۔ شاہ عالم پٹنہ میں خیمہ زن تھا کہ یہ لشکرگاہ میں پہنچی اور بادشاہ سے ملی ۔ دوسرے دن بادشاہ نے اس کے حسن و جمال اور اس کی قابلیت سے متاثر ہو کر نکاح کر لیا ۔ اس کے بطن سے تین لڑکے اور دو لڑکیاں پیدا ہوئیں ۔ پہلے لڑکے کا نام یعقوب تھا جو لندن چلا گیا اور وہیں اس کا انتقال ہوا ، دوسرا لڑکا یوسف غلام قادر کے ہاتھ سے قتل ہوا ۔ تیسرے لڑکے سلیمان کو زہر دیا گیا ۔ لڑکیوں کو غلام قادر پکڑ کر لے گیا ۔ شاہ عالم کے نابینا کئے جانے سے قبل اس کا انتقال ہو گیا ۔

(۲) (قدسیہ بیگم)

زینب نام ۔ شجاع الدولہ نواب اودھ کی چہیتی بیٹی ۔ یہ شادی خود شجاع الدولہ کی خواہش کا نتیجہ تھی ، کہا جاتا ہے کہ اکبر شاہ شاہ عالم کا بیٹا اسی کے بطن سے تھا ۔ لیکن علی حیدر کا بیان ہے کہ وہ کسی کنیز سے پیدا ہوا تھا ۔ اس بیگم نے اس وقت کی سیاست میں نمایاں حصّہ لیا ۔ جب انگریزوں نے بادشاہ کو منھ نہ لگایا تو اسی بیگم کے ذریعہ سے مرہٹوں کو استوار کیا گیا اور شاہ عالم دوبارہ تخت نشیں ہوا ۔ قدسیہ بیگم نے ۱۷۷۴ء میں انتقال کیا اور لاش کربلائے معلی بھیج دی گئی ۔

(۳) (مبارک محل)

شاہ عالم کی تیسری بیوی ، جس سے آنکھیں نکلنے کے بعد نکاح کیا ۔ اس کا نام اختر تھا اور محل کے ایک انّا کی لڑکی تھی ، باپ قلعہ کا دربان تھا جسے غلام قادر نے قتل کر دیا تھا ۔ اس کی ماں راضی نہ تھی لیکن مصاحبوں نے اسے سمجھا بجھا کر رضامند کر لیا اور اختر نے محل میں داخل ہو کر مبارک محل کا لقب پایا ۔ کہا جاتا ہے کہ ایک تیموری نوجوان ہمایوں سے اس کا تعلق ہو گیا اور جب اس کا علم بادشاہ کو ہوا تو دونوں کو اندھا کرا کے قلعہ سے باہر نکال دیا ۔ یہ بیان مجید کا ہے ۔ علی حیدر کہتا ہے کہ وہ اندھے نہیں کئے گئے بلکہ صرف قلعہ سے باہر نکال دئے گئے ۔

(۴) (مکھومی بیگم)

ادھیڑ عمر کی ڈومنی تھی جو قلعہ میں کبھی کبھی آیا کرتی تھی ۔ آواز اچھی تھی ۔ بادشاہ اس کے گانے پر ریجھ گئے اور بیس ہزار کے کڑے دے کر اسے راضی کیا ۔ محل میں آکر اس نے ہاتھ پاؤں نکالے اور رفتہ رفتہ قلعہ کا سارا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا اور شہزادیوں کی تنخواہیں بھی گھٹا دیں ۔ آخر کار سب نے مل کر ایک دن اسے خوب شراب پلائی اور قتل کر دیا ۔

(۵) (زبدۃ النساء بیگم)

یہ کون اور کیا تھی اس کا حال نہیں معلوم ۔ لیکن تھی بڑی ذہین و ہوشیار ۔ یہ زمانہ مرہٹوں کے اقتدار کا تھا اور وہی سیاہ و سفید کے مالک تھے ۔ اس نے تنگ آکر لارڈ ویلزلی سے خط و کتابت کی اور انگریزی فوج نے دہلی پر حملہ کیا ۔ اس جنگ میں زبدۃ النساء بھی شریک تھی ۔ آخر کار جب مرہٹوں کو شکست ہوئی اور شاہ عالم دوبارہ تخت نشین ہوئے ۔ یہ فارسی اردو دونوں زبان میں شعر کہتی تھی ۔ عفت اس کا تخلص تھا

اکبر شاہ

(۱) (کلو بائی)

اکبر شاہ کی ان گنت بیگموں میں ایک کلو بائی بھی تھی جس کے والدین کا نام بھی کسی کو معلوم نہیں۔ بہرحال تھی وہ کسی کنیز کی لڑکی اور رقص و سرود کی ماہر، اکبر شاہ کی فریفتگی کا سبب اس کی مہارت موسیقی ہی تھی۔ بادشاہ اس کو بہت چاہتے تھے۔

بہادر شاہ ظفر

(۱) (زینت محل)

یہ ۱۸۷۳ء میں بقید حیات تھی۔ بادشاہ کے ساتھ رنگون گئی اور وہیں انتقال کیا۔

غلطی ہائے مضامیں مت پوچھ

(مانی، وارژنگ — مانی)

(نیاز فتحپوری)

غالب نے "غلطیہائے مضامین" کا ذکر کرتے ہوئے اپنے ایک شعر میں اس کی مثال یہ پیش کی ہے کہ

لوگ نالہ کو رسا کو باندھتے ہیں

حالانکہ شعراء نے زیادہ تریہی کہا ہے — "وہ نالہ نہیں جو رسا ہو گیا" تاہم بعض نے اس کی رسائی کا بھی ذکر کیا ہے اس لئے غالب کا یہ کہنا غلط نہیں — لیکن اس نے خود دوسری جگہ اس سے زیادہ غلط بات کہہ دی ہے کہ — "نقش طاؤس پئے خامۂ مانی مانگے — اور لطف کی بات یہ ہے کہ اس غلطی کا ارتکاب ایک غالب کیا فارسی اردو کے تمام شعراء نے کیا ہے۔ یہاں تک کہ فردوسی نے بھی کہا ہے۔

بیا مد یکے مرد گویا زچین   کہ چوں او مصور نہ بیند زمیں

اس شعر میں مصور سے مراد مانی ہی ہے، حالانکہ مصوری سے مانی کا دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔

اگر مرنے کے بعد تاثراتِ روحانی قائم رہتے ہیں تو ہم اندازہ نہیں کر سکتے کہ مانی کے غم و غصہ کا کیا عالم ہو گا کیونکہ اس نے تو دعوے کیا تھا نبوت و رسالت کا اور شعراء اسے نقاش و مصور سمجھ بیٹھے!

دنیا میں اور بھی بہت سے جھوٹ بولے گئے ہیں لیکن ایسا متفق علیہ جھوٹ شاید ہی کوئی اور بولا گیا ہو اور اس وثوق کے ساتھ کہ اس کے غلط ہونے کا تصور بھی ذہن انسانی میں نہیں آیا۔

پہلے وہ چند واقعات سن لیجئے جو اس کی مہارت نقاشی کے ثبوت میں پیش کئے جاتے ہیں۔ (۱) جب اس نے سفر چین کا ارادہ کیا تو وہاں کے نقاشوں نے مانی کا امتحان لینے اور اس کو زک دینے کے لئے ایک بے آب وگیاہ صحرائی راستے میں جہاں سے مانی کو گزرنا تھا حوض کا ایک نقش بنا دیا جو پانی سے لبریز نظر آتا تھا۔ انھوں نے سوچا تھا کہ جب مانی ادھر سے گزرے گا تو اسے یقیناً پانی کی ضرورت ہو گی اور جب دھوکا کھا کر اس حوض سے پانی پینے کی کوشش کرے گا تو سخت شرمندہ ہو گا۔ چنانچہ ان کا یہ خیال صحیح نکلا اور جب مانی یہاں پہنچا تو اس نے حوض سے پانی لینا چاہا لیکن جب اسے معلوم ہوا کہ یہ سب دھوکا ہی دھوکا ہے تو اس نے اس کے جواب میں نقش آب پر ایک کتے کی بوسیدہ لاش کی تصویر بنا دی تاکہ کوئی شخص حوض سے پانی لینے کے فریب میں مبتلا نہ ہو — اس کے بعد جب وہ چین پہنچا اور وہاں کے نقاشوں سے مقابلہ ہوا تو یہ بات طے پائی کہ ایک دیوار پر ماہرین چین اپنے نقوش بنائیں اور مقابل کی دیوار پر مانی اپنی نقاشی کے نمونے پیش کرے...... جب نقاشان چین تصویریں بنا چکے تو مانی نے صرف یہ کیا کہ مقابل کی تصویر کو صیقل کر کے آئینہ بنا دیا اور اس پر پردہ ڈال دیا۔ جب فیصلے کا وقت آیا تو اس سے پوچھا گیا کہ اس نے کیا تصویر بنائی ہے تو اس نے دیوار کا پردہ ہٹا دیا اور چینی نقاشوں

کی بنائی ہوئی تمام تصاویر کا عکس اس میں نمایاں ہوگیا۔

لیکن یہ تمام باتیں بالکل غلط ہیں۔ وہ چین بے شک گیا۔ لیکن نقاش و مصور کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک خارج البلا انسان کی حیثیت سے اب سے ٹھیک ۱۷۵۰ سال پہلے کی بات ہے کہ آخیر پہلوی عہد میں بزمانہ شاہ اردان سرزمین بابل کے ایک قریہ مردنیو یا ہمدان میں ایک لڑکا پیدا ہوتا ہے (۲۱۶ء) جس کا نام تورنیغوس رکھا گیا (یا فتق جو فارسی لفظ پاتک کا معرب ہے) اس کے باپ کا نام فافن یا حماد تھا اور ماں کا ماریا تاخیم ـــــ یہ وہ عہد تھا جب مسیح کی وفات کے بعد کچھ اوپر دو سو سال اور زردشت کی وفات کے بعد تقریباً ڈیڑھ ہزار سال کا زمانہ گزر چکا تھا اس وقت دونوں مذاہب کے لوگ یہاں موجود تھے اور انھیں کے زیر اثر مانی نے ہوش سنبھالا۔ چونکہ فطرتاً وہ بڑا سوچنے والا دماغ لے کر آیا تھا اس لئے وہ ان دونوں مذاہب کی تعلیمات پر غور کیا کرتا تھا اتفاقاً اسی زمانے میں مسیحیوں کے "فرقہ مغتلہ" سے ملنے جلنے کا موقع اسے زیادہ ملا اور اس نے سوچا کہ کیوں نہ زردشت و مسیح کی تعلیمات دونوں کو ملا کر ایک نیا مذہب رائج کیا جائے۔ بیرونی کا بیان ہے کہ بارہ سال کی عمر (۲۲۸ء) میں اس پر الہامات ربانی کا نزول شروع ہوا اور بائیس سال کی عمر میں اس نے ایک نئے مذہب کی تبلیغ شروع کردی (جسے مانوی مذہب کہتے ہیں) اب زمانہ شاپور کی حکومت کا تھا اور لوگ آہستہ آہستہ اس مذہب کی طرف رجوع ہوتے جا رہے تھے یہاں تک کہ شاپور کے بھائی پیروز نے بھی یہ مسلک اختیار کرلیا۔ جب شاپور کو اس کا علم ہوا تو اس نے مانی کو دربار میں طلب کیا اور خود بھی اس کا متبع ہوگیا۔ اس واقعہ سے زردشتی علماء (موبدوں) میں ہلچل مچ گئی اور آخر کار دس سال بعد شاپور نے مجبوراً مانی کو شہر بدر کردیا اور یہ چین و ہندوستان کی طرف چلا گیا۔

شاپور کے بعد اس کا بیٹا ہرمز تخت نشین ہوا لیکن ایک سال نہ گزرا تھا کہ وہ انتقال کر گیا اور اس کا بیٹا بہرام فرمانروائے ایران ہوگیا اس کو جب ان تمام واقعات کا علم ہوا تو اس کو شوق پیدا ہوا کہ مانی کی تعلیمات کو سمجھے اور اس نے مانی کو پھر ایران واپس بلا لیا۔ بہرام نے بجائے اس کے کہ خود اپنی عقل و فہم سے کام لیتا اس نے ایک مجلس مناظرہ قائم کی اور موبدوں کو طلب کرکے مانی سے گفتگو کرنے کا حکم دیا انھوں نے کہا کہ حق و باطل کا امتیاز صرف اس طرح ہوسکتا ہے کہ سیسہ پگھلا کر ہمارے جسم پر بھی ڈالا جائے اور مانی کے جسم پر بھی اور جو شخص گزند سے محفوظ رہے اس کو سچا سمجھا جائے۔ مانی نے کہا "یہ اہرمنی حرکت ہے اور مجھے منظور نہیں"

بہرام نے یہ جواب سن کر مانی کو قید کردیا اور رات بھر اس پر کوڑے برسائے گئے۔ صبح کو جب درِ زنداں کھولا گیا تو معلوم ہوا مانی مر چکا ہے۔ شاپور نے اس کا سر کٹوا کر کھال میں بھس بھروا دیا اور اس کی تشہیر کرائی گئی۔ اسی کے ساتھ مانی کے بہت سے متبعین کو بھی قتل کرا دیا۔

مانوی مذہب کو مسلک ثنویت بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ دو قوتوں (ظلمت اور نور) کا قایل تھا۔ جسے زردشت کی زبان میں اہرمن و یزداں سمجھنا چاہئے۔

اس نے سات کتابیں تصنیف کیں۔ چھ اسیریائی زبان میں اور ایک شاپورقان پہلوی زبان میں جو سب سے زیادہ مشہور ہوئی مانی کے بعد بھی عرصہ تک اس کا مذہب رائج رہا۔ یہاں تک کہ ہشام (اموی خلیفہ) کا درباری شاعر بشار بن برد اور محمد ابن الزیات وزیر خلیفہ معتصم اسی الزام میں قتل کئے گئے ـــــ اب [illegible] مشہوری حیثیت سے کیونکہ [illegible] کا سبب غالباً یہ ہے کہ اپنی تصانیف قلمبند کرانے کے لئے ایک خاص انداز تحریر اس نے ایجاد کیا تھا جسے مورخین خط بدیع کہتے ہیں ہوسکتا ہے کہ یہ خط چینی رسم الخط سے ملتا جلتا ہو جو اپنی جگہ واقعی نقاشی ہی معلوم ہوتا ہے جس کا اشارہ بروایت ابراہیم (لسندی) جاحظ کے بیان میں بھی پایا جاتا ہے۔ ارژنگ مانی کے معنی نگارخانہ یا مرقع مانی ہیں اور اس سے مراد اس کی وہ تصانیف ہیں جو خط بدیع میں لکھی گئی تھیں ـــــ مانی اسلامی لٹریچر میں زندیق بھی کہلاتا ہے جو معرب ہے۔ زندیک کا (یعنی زردشت کی کتاب زند کا ماننے والا۔ مانی دراصل ایک دعائیہ کلمہ ہے فارسی کا جس کے معنی ہیں "تو زندہ رہے" (بالکل ایسا ہی جیسے عربی میں "سلمہ اللہ") اور اسی دعائیہ کلمہ سے وہ مشہور ہوگیا ورنہ اس کا اصل نام وہی تھا جس کا ذکر پہلے آچکا ہے۔

یورپ کی عورتیں کیوں اس قدر حسین و بیباک ہیں

نیاز فتحپوری

یہ داستان بڑی پُرلطف ہے لیکن ذرا طویل۔ تاہم مختصراً سُن لیجئے:۔

یہ بات اس وقت کی ہے جب دنیا نئی نئی آباد ہوئی تھی اور جنوبی ایشیا و شمالی افریقہ کے علاوہ انسان کا وجود خال خال کہیں پایا جاتا تھا۔ لیکن چونکہ خالق مطلق نے آدم کو اس لئے پیدا کیا تھا کہ وہ دنیا میں صرف امن و سکون پھیلائے اور صلح و آشتی سے زندگی بسر کرے۔ اس لئے انعام و سزا کے سلسلے میں دوزخ و جنت کا وجود بھی اسی وقت عمل میں آ گیا تھا خیر دوزخ کا ذکر چھوڑیئے' دل دکھا دینے والی بات ہے' لیکن بہشت کا حال ضرور مختصراً سُن لیجئے کہ اس کی نوعیت کیا تھی۔ اس میں ہرے بھرے باغ، مختلف پھلوں کے بارآور درخت، شفاف نہریں' اور عالیشان قصر و محل تو ہونا ہی تھے لیکن بہشت نام تھا دراصل وہاں کی اپسراؤں کا (جنھیں آپ حور کہہ لیجئے)

کہا جاتا ہے کہ ان کی تخلیق تو انسانوں ہی کے لئے ہوئی تھی' لیکن تھیں وہ انسانوں سے بالکل مختلف۔ انسان کے لئے تو زندگی کی میعاد مقرر کر دی گئی تھی۔ لیکن اپسراؤں کے لئے زمانہ موسم اور ماحول سب کو ایک جگہ ٹھہرا دیا گیا تھا اور انحطاط و زوال کا کوئی مفہوم ان کی دنیا میں تھا ہی نہیں۔

وہی اٹھارہ سال کا آنکھوں میں چبھنے والا شباب' وہی تبسم ریز نشیلی آنکھیں' وہی چاند کی کرنوں سے دُھلا ہوا نکھرا رنگ' وہی لانبے لانبے چمکیلے بالوں کی ریشمی زنجیریں۔ وہی غنچہ دہنی' وہی نازک کمری' وہی سرو قدی' وہی غنودہ فرمائی' الغرض وہ سب کچھ جس کی ایک انسان کو تمنا ہو سکتی ہے' ایک عشرت دوام کی طرح ان میں مجتمع تھا اور یہ کاروبار حسن و جمال عہد مسیح سے کچھ قبل زمانہ تک برابر اسی طرح جاری رہا

ظہور مسیح کے بعد جب ایشیا میں مسیحیت کی بنیاد پڑی' تو اسی کے ساتھ افریقہ نے بھی اس کا خیر مقدم کیا۔ حبش کا ایک معقول حصہ مسیحی ہو گیا۔ اور یہاں راہبوں کلیساؤں اور مریم و عیسٰی کے پجاریوں کی کثرت ہو گئی۔ حبشیوں کی جماعتیں تیزی سے مسیحی مذہب قبول کرتی جا رہی تھیں اور نہایت جوش و خروش کے ساتھ ان کی نجات کے لئے دعائیں مانگی جاتی تھیں۔

حبشی قوم اپنی شکل و صورت اور رنگ و روپ کے لحاظ سے بڑی بدنصیب قوم ہے۔ لیکن جس طرح حسن کے معیار جداگانہ ہوتے ہیں اسی طرح قبح کی بھی مختلف صورتیں ہوا کرتی ہیں اور اس میں شک نہیں کہ اسی قوم کا ایک فرد زنگولا تھا جو بدصورتی میں اپنا جواب نہ رکھتا تھا، لیکن چونکہ تھا وہ بڑا عابد و زاہد مسیحی [illegible] جب [illegible] ایک مقدس [illegible] بت مریم کے سامنے سربسجدہ [illegible] دفعتاً اس کا انتقال ہو گیا تو [illegible] اور تمام کلیساؤں میں اس کی نجات کے لئے دعائیں کی گئیں۔۔

آج فردوس میں چہل پہل کا پتہ نہیں۔ ہر طرف سناٹا چھایا ہوا ہے۔ طیور دم بخود ہیں' باد نسیم خاموش ہے اور نہروں کی روانی بند۔ آب شاروں میں بھی گندلا پن پیدا ہو چلا ہے' اور سیب و انار کے ناپختہ پھل بھی ڈالیوں سے ٹوٹ ٹوٹ کر نیچے گر رہے ہیں۔ اپسرائیں اپنے اپنے حجروں میں بند ہیں اور ساری فضا

پر سوگ کی سی کیفیت طاری ہے۔

شام کا وقت ہے اور فردوسی نہر کے کنارے نہایت زرق برق شامیانے کے نیچے اپسراؤں کا اجتماع ہے کچھ بیٹھی ہیں کچھ آ جا رہی ہیں اور سارا سماں ایسا نظر آ رہا ہے جیسے دنیا کی تمام مختلف رنگ کی تیتریاں اڑتے اڑتے تھک کر ایک جگہ گر گئی ہوں یا قوس قزح کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے کرکے انہیں بکھیر دیا گیا ہو۔

یہ تھا ان کا پہلا جلسۂ اجتماع جو زنگولا کی موت کے بعد فردوس میں منعقد ہوا۔ جلسہ کی ابتدائی کارروائیوں سے ہمیں کوئی تعلق نہیں، لیکن خطبۂ صدارت کے وہ چند فقرے جو صدارت کرنے والی کے منہ سے نکلے، ضرور سن لیجئے:۔

"بہنو! یہ حقیقت آج تک ہم پر روشن نہیں ہو سکی کہ ایک انسان سے ہمارا تعلق کیوں اور کیسا ہے؟ مانا کہ انسان نام صورت و سیرت دونوں کے حسین امتزاج کا، لیکن کس قدر عجیب و غریب بات ہے کہ کرۂ ارض کے باشندوں میں اچھی صورت رکھنے والے اکثر بد اخلاق ہوتے ہیں اور بد صورت، بیشتر خوش اخلاق لیکن یہ راز ایسا ہے جو کبھی ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتا، اس لئے اس پر گفتگو بے کار ہے۔ لیکن ہم یہ ظاہر کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ جس حد تک خود ہمارے جذبات و احساسات کا تعلق ہے ہم صرف اسی چیز کی قدر کر سکتے ہیں جو ہمیں دیکھنے میں اچھی معلوم ہو اور اسی فطری استحقاق کی بنا پر آج ہم خدائے قدوس کی بارگاہ میں یہ احتجاج کرتے ہیں کہ زنگولا کو فردوس میں جگہ نہ دی جائے ورنہ ہوگا یہ کہ جنت چند دنوں میں بد صورت انسانوں سے بھر جائے گی اور یہ جگہ رہنے کے قابل نہ رہے گی۔

بنا بریں ہمارے مطالبات یہ ہیں کہ:۔

(۱) کسی انسان کو جس نے مکروہ صورت پائی ہے فردوس میں داخل نہ ہونے دیا جائے خواہ اس نے اپنی ساری عمر زہد و اتقا ہی میں کیوں نہ بسر کی ہو۔

(۲) اگر یہ درخواست ناقابل قبول ہو تو پھر ایسے بد صورت جنتی کو صرف باہر ہی رکھا جائے تاکہ وہ صرف میوے کھاتا پھرے اور ہماری حدود کے اندر اس کا داخلہ ممنوع قرار دیا جائے۔

(۳) اور اگر بہ فرض محال یہ صورت بھی قابل قبول نہ ہو تو پھر ہمارے اور اس کے درمیان ایک ایسا حجاب حائل کر دیا جائے کہ ہم تو اسے نہ دیکھ سکیں لیکن وہ ہمیں دیکھ سکے اور اپنی نارسائی پر ہمیشہ کف افسوس ملتا رہے اور تڑپتا رہے۔

(۴) اور آخر میں ایک قطعی فیصلے کی صورت میں مجھے نہایت زور سے یہ استدعا کرنا ہے کہ اگر مذکورہ بالا شرائط میں سے کوئی شرط منظور نہ ہو تو ہمیں جنت سے نکال کر کسی ایسی جگہ آباد کر دیا جائے جہاں ہم کو ہماری پوری آزادی حاصل ہو۔ اور ہم اخلاق کی بندش سے ہمیشہ کے لئے چھوٹ جائیں۔

حوریں صف بستہ کھڑی ہیں۔ ملائکہ سر جھکائے خاموش استادہ ہیں۔ تمام فضا پر خاموشی چھائی ہوئی ہے۔ خلا کا روشن سکون ہر ہر ذرہ پر مستولی ہے اور ہر چیز اپنی جگہ جامد و غیرہ متحرک نظر آ رہی ہے۔ کہ۔۔۔ دفعتاً ایک آواز بڑی مہیب آواز بلند ہوتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ وہ ایک مفہوم اختیار کر لیتی ہے جسے الفاظ میں یوں ظاہر کیا جا سکتا ہے کہ:۔

اے حوران بہشتی! آپ کے سارے مطالبات ہم تک پہنچ گئے اور چونکہ ہم اپنی کسی مخلوق پر ظلم کرنا پسند نہیں کرتے اور نہ آزادانہ اظہار خیال سے ہم کسی کو باز رکھنا چاہتے ہیں اس لئے ہم تمہارے آخری مطالبہ کو منظور کرتے ہیں اور تمہارے قیام کے لئے سرزمین یورپ کا انتخاب کرتے ہیں، جہاں تم کو پوری آزادی حاصل ہوگی۔ اپنی اپنی پسند سے مردوں کا انتخاب کروگی اور جب جی میں آئے گا تم انہیں چھوڑ دو گی۔ لیکن یہ یاد رکھو کہ اگر کبھی تم ان گوشت و خون سے پیدا ہونے والے جذبات سے تھک کر اپنی نئی زندگی سے بیزار ہو گئیں۔ تو یہاں آنے کی تمنا پھر نہ کرنا۔ کیونکہ فردوس کے دروازے آج ہمیشہ کے لئے تم پر بند کئے جا رہے ہیں اور اب کبھی نہ کھلیں گے!

باب المراسلۃ والمناظرہ

[الطلاق مرتان]

مولانا تمنا عمادی

اخی المکرم ـــ تسلیمات،

"نگار" نیاز نمبر دو حصّہ اور جنوری، فروری اور مارچ ۱۹۶۴ء کے تینوں پرچے، یہ پانچ پرچے ملے، شکر گذار ہوں۔

فروری کے پرچے میں تبصرہ دیکھا۔ آپ کے اخلاص کا شکر کیا ادا کروں اور کس طرح ادا کروں، تبصرے پر کچھ لکھنے کی ضرورت نہ تھی مگر آپ نے خود بعض باتیں مجھ سے پوچھی ہیں، اس لئے اُن کا جواب دینا ضروری ہو گیا اور پھر جب لکھنے لگا تو کچھ دل کے دبے ہوئے جذبات بھی اُبھر آئے، اس لئے مضمون کچھ طویل ضرور ہو گیا

●

باسمہ تعالےٰ وتبارک

کتاب الطلاق مرتان کی اشاعت کو چار ماہ گذر چکے، یہ پانچواں مہینہ جا رہا ہے۔ ابتدائے دسمبر ۶۳ء سے جنوری ۶۴ء کے خاتمے تک برابر بذریعہ ڈاک بُک پوسٹ اور بعض جگہ بذریعہ رجسٹری کتاب بھیجی، پاکستان مشرقی و مغربی اور ھندوستان کے مشاہیر علماء اور اخبارات و رسائل میں بھیجی مگر کراچی سے ڈاکٹر احمد کمال عمر صاحب، لاہور سے مولانا قاری شاہ محمد جعفر صاحب اور ڈھاکے (محمد پور اسٹیٹ) سے مولانا حافظ محمد شفیع صاحب لکھنوی فرنگی محلی سلمہم اللہ تعالےٰ کے سوا کسی نے اپنے خیالات سے مطلع نہ کیا۔ تینوں عزیزوں نے نجی کے خطوط لکھ کر میری ہمت افزائی کی، اور مولانا نیاز کے سوا کسی مدیر رسالہ یا اخبار نے میرے علم میں اب تک اس پر کوئی تبصرہ نہیں لکھا۔ نگار میں تبصرہ تو فروری ہی میں چھپا مگر میرے پاس پرچہ نصف مارچ گذر نے کے بعد پہونچا۔ تبصرے پر مجھے کچھ لکھنے کی ضرورت نہ تھی مگر اس تبصرے میں میرے محترم بھائی مولانا نیاز نے مجھ سے کچھ پوچھا ہے۔ اس لئے اپنے بھائی کے استفسار کے جواب پر مجبور ہوا۔ جو نمبروار حسب ذیل ہیں :ـــ

(۱) قرآن مجید نے طلاق کی دو ہی قسمیں بتائی ہیں۔ امساکی اور تسریحی۔ "قطعی" کسی طلاق کا نام نہ قرآن مجید میں ہے نہ حدیث وفقہ میں ہے۔ مگر بھائی صاحب نے غالباً تسریحی طلاق کو قطعی کے لفظ سے تعبیر کیا ہے جس سے رشتۂ نکاح منقطع ہو جاتا ہے:

بہرحال سوال یہ ہے کہ "اگر طلاق قطعی کے بعد ایک شخص پھر اپنی مطلقہ بیوی سے نکاح کرنا چاہے تو اس کی صورت کیا ہو سکتی ہے؟"

عرض یہ ہے کہ اگر وہ بیوی مختلعہ بالمال نہیں ہے، یعنی کچھ مال دے کر شوہر سے خود اسی نے طلاق نہیں حاصل کی ہے تو اس سے اسی شوہر کا دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے۔ اگر اس نے شوہر کو مال دیکر اس سے طلاق لی ہے تو وہ کسی سے نکاح کر کے اُس سے بھی طلاق حاصل کرلے پھر پہلے شوہر سے دوبارہ نکاح کرلے۔

(۲) آپ نے پوچھا ہے کہ "اگر یہ حکم (غالباً حلالہ کا حکم مراد ہو) عام نہیں ہو تو وہ عورتیں جو حصول طلاق کے لئے اپنے حقوق سے دستبردار نہیں ہوئیں، قطعی طلاق کے نفاذ کے بعد اپنے طلاق دینے والے شوہر کو دوبارہ نکاح کرسکتی ہیں یا نہیں؟ اور اگر کرسکتی ہیں تو اس کی کیا صورت ہے؟ ۔ اگر (حسب خیال تمنا) ان کے لئے یہ ضروری نہیں ہو کہ وہ دوسرے شخص سے شادی کر کے طلاق حاصل کریں تو قرآن نے اس کی صراحت کیوں نہیں کی؟ جبکہ یہ رسم حلالہ جو قبل از اسلام عربوں کے یہاں بکثرت رائج تھی، خود رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بھی پسند نہ تھی ... . اس لئے ضرورت تھی کہ رسم حلالہ کی مخالفت پوری صراحت کے ساتھ اس جگہ (سورۂ بقرہ کی زیر بحث آیتوں میں) کر دی جاتی، اور اس کی اجازت کسی صورت میں نہ دی جاتی، خواہ عورت نے خود ہی کچھ لے دے کر خلع یا طلاق کیوں نہ حاصل کی ہو۔"

تمنا غفرلہٗ عرض کرتا ہے کہ اس عبارت میں پہلے تو لاتحل لہ من بعد الخ کے حکم کو عام ہونے کا خیال ظاہر فرمایا گیا ہے کہ یہ حکم مختلعہ ہی کے لئے مخصوص کیوں ہے؟ اس کو عام ہونا چاہیئے۔ آخر میں یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ حلالہ کی اجازت کسی حال میں بھی دینی نہیں چاہیئے تھی، کیونکہ یہ دستور جاہلیت اور رسول صلے اللہ علیہ وسلم کو بہت ناپسند تھا۔ پہلی بات کا جواب تو واضح ہے کہ فان طلقھا میں ضمیر فاعلی فدیہ لینے والے شوہر کی طرف پھر رہی ہے اور ضمیر مفعولی فدیہ دینے والی عورت کی طرف پھرتی ہے، لاتحل کی ضمیر بھی اسی فدیہ دینے والی کی طرف اور لہٗ کی ضمیر فدیہ لینے والے کی طرف پھر تنکح کی ضمیر اسی فدیہ دینے والی کی طرف اور غیرہٗ کی ضمیر اسی فدیہ لینے والے کی طرف پھر رہی ہے تو جب فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہٗ اس دس لفظوں کے جملے میں چھ چھ ضمیریں جب پکار پکار کر کہہ رہی ہیں کہ یہ پورا جملہ فدیہ لینے والے شوہر اور فدیہ دینے والی اس کی بیوی ہی سے متعلق ہیں تو پھر اس حکم کو عام قرار دے کر غیر مفتدیہ بیوی اور غیر مفتدی شوہر کو بھی اس حکم میں کس طرح داخل سمجھا جا سکتا ہے؟ اور یہ ثابت کرنے کے لئے غیر مفتدیہ بیوی اور غیر مفتدی شوہر اس حکم میں داخل نہیں ہیں، کسی مزید تصریح کی کیا ضرورت سمجھی جا سکتی ہے۔ پھر درمیان میں من بعد کا لفظ بھی بتا رہا ہے کہ من بعد الافتداء مراد ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ حرمت شدیدہ کہ جب تک مختلعہ دوسرے شوہر سے نکاح کر کے اس سے بھی طلاق نہ پالے اُس وقت تک وہ پہلے شوہر کے لئے حرام رہے گی، صرف افتداء کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے اس لئے غیر مفتدیہ پر یہ حکم نافذ نہیں ہو سکتا۔ اتنی واضح بات کی مزید صراحت کیا ہوتی؟

دوسری بات حلالہ کا دستور جاہلیت ہونا اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو ناپسند ہونا۔ تو بے شک جو صورت حلالے کی زمانہ جاہلیت میں تھی جس کو کئی صدیوں سے ہمارے فقہاء نے بھی تین طلاق اور اس کے بعد ضرورت کو لازمی قرار دیکر قائم رکھا ہے اور پیشہ ور حلالہ بعض بعض جگہ تیار کر دئیے ہیں بے شک نہایت مکروہ ہے مگر قرآن مجید نے تو اس کی جڑ ہی کاٹ دی ہے۔ تین طلاق کے رواج ہی کو منسوخ کر دیا۔ اور شوہر جو بطور خود طلاق دے اس کو فقط اظہار ارادۂ قطع رشتہ نکاح قرار دیا اور مطلقہ کو تین حیض یا

تین ماہ تک انتظار کا حکم دیا اور شوہر کو اپنے ارادے پر نظرِ ثانی کا موقعہ دیکر عدت کے آخری لمحے تک امساک کا حق دیا۔ عدت گذر جانے کے بعد تسریح یعنی مفارقت کا حکم دیا اور اس کے بعد بھی وبعولتهن احق بردهن ان ارادوا اصلاحا کے ذریعے بشرطِ توقع اصلاحِ حال دونوں کو نکاح جدید کے ذریعے دوبارہ ملنے کا حق بھی دیا اس لئے جاہلیت والے حلالے کی قرآن میں گنجائش ہی کہاں ہے، قرآن مجید میں اگر جاہلیت کی رسموں کی مخالفت کر کر کے ان کی بالصراحت تردید کی جاتی تو قرآن ایک اتنی بڑی ضخیم کتاب ہو جاتی کہ شاید متعدد جلدوں میں پوری ہوتی۔

حلالہ کا لفظ مکروہ اس تفریق کی وجہ سے ہو گیا ہے کہ اس کے لئے مجامعت ضروری قرار دیدی گئی۔ ایک خلاف (نہایت ضعیف الروایت حدیث کی وجہ سے۔ کہ ایک عورت شوہر سے طلاق پا کر کسی دوسرے مرد سے نکاح کر کے شب بھر اس کی کروٹ گرمائے اور صبح کو اس سے طلاق لیکر عدت گذار کر پھر سے پہلے شوہر سے دوبارہ نکاح کرے، یہ ضرور مکروہ ہے۔

مگر مفتدیہ مختلعہ کے لئے یہ شرط کہ وہ دوسرے سے نکاح کرلے۔ اس سے بھی طلاق پالے تو پہلے شوہر کے لئے حلال ہوگی۔ اس کی صورت جاہلیت والے یا آجکل علماء کے فتووں والے حلالے کی نہیں ہے۔ عورت جب شوہر سے بیزار ہوگی جبھی اس سے طلاق کی طالب ہوگی اور جب حد سے زیادہ بیزار ہوگی جبھی اپنا مہر معاف کر کے زیورات و ملبوسات واپس کر کے یا اپنی طرف سے کچھ دے کر اس سے اپنی گلو خلاصی چاہے گی اس لئے ایسی عورت کو تو اس شوہر کے لئے ضرور حرام ہونا چاہیئے جس سے اس کو اس قدر بیزاری ہو۔ اب اگر طلاق لینے کے بعد اس کی بیزاری واقعی دور ہو گئی ہے اور وہ کہتی ہے کہ اب میں اس سے بیزار نہیں ہوں تو اس کو اس رفع بیزاری کا عملی ثبوت دینا چاہیئے جس کی صورت یہ بتائی گئی کہ وہ کسی دوسرے سے نکاح کرے، نکاح کی نسبت عورت کی طرف جب ہوگی تو اس سے محض ایجاب قبول ہی مراد ہوگا۔ نکاح کے لئے مجامعت نہ شرط ضروری ہے اور نہ اس کی نسبت فاعلی عورت کی طرف ہو سکتی ہے۔ عورت مجامعت کرتی نہیں ہے عورت کے ساتھ مجامعت مرد کرتا ہے اگر مجامعت ضروری ہوتی تو فرمایا جاتا حتیٰ ینکحها زوج غیرہ۔ اگرچہ اس صورت میں بھی "نکاح" کے عموم معنی کے اعتبار سے مجامعت ضروری نہ ہوتی مگر یہاں تو نکاح کی نسبت فاعلی عورت کی طرف ہے اور اس کے بس میں ایجاب قبول سے زیادہ کچھ نہیں، اس لئے وہ کسی سے زبانی نکاح کر کے اس سے طلاق لے لے یہ کچھ دیکر ہی سہی تو اب اس کو عدت کرنا بھی نہیں ہے اسی دن اس پہلے شوہر سے دوبارہ نکاح کر سکتی ہے، وہ پہلا شوہر بھی سمجھ سکتا ہے کہ واقعی اس کی بیزاری باقی نہ رہی ورنہ وہ یہ زحمت نہ اٹھاتی اور دوسرے سے نکاح کر کے مساس کے بغیر اس سے طلاق لے کر آئی ہے تو اس کا یہ کہنا کہ اب اس کی وہ بیزاری باقی نہیں ہے، ضرور صحیح ہے مگر حتیٰ تنکح میں "نکاح" کے عموم کی وجہ سے یہ صورت بھی آ سکتی ہے کہ مفتدیہ نے طلاق پالینے کے بعد کسی دوسرے سے نکاح کر لیا، کچھ دنوں کے بعد وہ مر گیا یا اس نے بھی اتفاقاً طلاق دے دی، یا اسی عورت ہی نے اس کو محسوس کیا کہ یہ دوسرا شوہر تو اس پہلے سے بھی زیادہ برا ہے اس سے تو وہی پہلا اچھا تھا۔ اس لئے اس نے اس دوسرے سے بھی طلاق لے لی، بغیر فدیہ کے یا کچھ فدیہ دے کر، تو ان تینوں صورتوں میں بھی یہ عورت پہلے شوہر کے لئے حرام نہ رہے گی مگر ظاہر ہے کہ ان تینوں صورتوں میں پہلا شوہر شاید ہی اس عورت سے دوبارہ رشتہ قائم کرے، اور نہ وہ پہلا شوہر اس انتظار میں بیٹھا رہے گا کہ اس کا دوسرا شوہر مر جائے یا خود سے طلاق دیدے، یا عورت اس دوسرے سے بھی بیزار ہو کر اس سے بھی خلع کرالے تب میں اس سے دوبارہ نکاح کروں گا۔ وہ پہلا شوہر بھی ضرور اس کے خلع کرانے کے بعد اس کی جگہ کوئی دوسری بیوی لے آئے گا۔ پہلی ہی صورت ایسی ہے کہ عورت کو بیزاری کسی غلط فہمی کی بنا پر فوری طور سے پیدا ہوئی ہو اور اس نے باصرار تمام شوہر کو فدیہ دے کر اس سے طلاق لے لی ہو مگر بعد کو جلد ہی اس کی غلط فہمی دور ہو گئی ہو اور اب وہ اپنے کئے پر پچھتا رہی ہو، شوہر نے بھی ابھی کسی دوسری عورت سے نکاح نہ کیا ہو اس لئے اس

عورت نے جب ایک دوسرے مرد سے نکاح کرکے مساس سے پہلے ہی اس سے طلاق لے لی تو شوہر نے سمجھا کہ واقعی اس کی بیزاری دور ہو گئی اور اب یہ آئندہ کسی بدگمانی پر اس قسم کا مطالبہ کبھی نہ کریگی، لیکن یہ ساری صورتیں اتفاقاً ہی کبھی کسی عورت کو پیش آسکتی ہیں مگر ممکن ضرور ہیں، اس لئے اس کی اجازت دے دی، یہاں وہ حلالہ مجامعت کی شرط والا نہیں ہے جو رسم جاہلیت کی حیثیت سے پہلے بھی مروّج تھا اور کئی صدی سے ہمارے فقہا نے آجتک مروّج رکھا ہے، وہ جاہلیت والا اور یہ فقہا والا حلالہ ضرور مکروہ ہے اور ایسا حلالہ کرنے والے اور کرانے والے ضرور حدیث کے رو سے ملعون ہوں گے۔ مگر قرآن مجید نے اسی لئے حلالہ کا لفظ ہی استعمال نہیں فرمایا۔ باوجود اس کے کہ یہ اصطلاح عرب میں جاری تھی، رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اس حلالہ بشرط مجامعت کو ناپسندیدہ اور مکروہ سمجھتے تھے، نہ کہ قرآن مجید کے اس حکم کو،

(۳) عورت کو خلع بالافتداء کی سزا میں یہ حکم لاتحل لہ حتی تنکح کا نہیں دیا گیا ہے کہ اس کے مقابل مرد کے لئے بھی کسی سزا کا ہونا ضروری سمجھا جائے، اوّل تو جو عورت اس قدر بیزار ہو کر مال دے کر طلاق لے وہ پھر اُس شوہر کے پاس جانا ہی کیوں چاہنے لگی اور اگر چاہے بھی تو وہ شوہر کب راضی ہوگا کہ ایسی عورت سے، جو اس سے اس قدر بیزار تھی پھر رشتہ قائم کرے۔ اگر یہ سزا ہوتی تو افتداء کے ساتھ طلاق لینے کی، مگر طلاق لے کر کسی دوسرے سے نکاح کرلے تو کونسی سزا اُس کو ملی؟ کہ شوہر کے لئے بھی سزا ضروری سمجھی جائے کہ اس نے کیوں اس کو اس قدر بیزار رکھا کہ یہ فدیہ لے کر طلاق لینے پر مجبور ہوئی، اگر اس کو سزا کہا جا سکتا ہے، تو اس بات کی کہ اب پھر یہ اسی شوہر سے دوبارہ نکاح کی خواستگار ہے، اس سے تو معلوم ہوا کہ اس کی بیزاری شوہر سے غلط تھی، اگر واقعی سچّی بیزاری ہوتی تو یہ پھر اسی شوہر سے دوبارہ رشتہ قائم کرنا نہیں چاہتی۔ تو غلط بیزاری پر جو اس نے فدیہ دیکر طلاق لی تو بے شک یہی عورت مجرم ہے مرد مجرم نہیں، اس لئے سزا عورت ہی کی ہونی چاہیئے، اسی شوہر کو دوبارہ نکاح اسی عورت کے اختیار میں ہے اس پہلے شوہر کے اختیار میں نہیں، اگر اس کی بیزاری باقی ہے تو اگر دوسرا شوہر مر گیا یا اس نے بھی طلاق دے دی ہے تو کیا وہ پہلا شوہر زبردستی اس سے نکاح کرلیگا؟

باقی رہا مردوں کا ظلم، جو عورتوں پر ہوتا ہے تو وہ ناخدا ترسی کے باعث طلاق کے احکام بیان کرکے کئی جگہ فرمایا گیا تلک حدود اللہ فلا تعتدوھا ومن یتعد حدود اللہ فاولئک ھم الظلمون ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ۔ حکم ہے وعاشروھن بالمعروف، مگر جب اللہ تعالیٰ کا ڈر ہی دلوں میں نہ رہا، قیامت کی بازپرس پر ایمان ہی نہیں ہے تو اس کا کیا علاج ہے، قرآن مجید کے کس حکم پر لوگوں کا عمل ہے جو مزید احکام کی تلاش قرآن میں کی جائے،

(۴) طلاق ایک معاملہ ہے جس طرح نکاح ایک معاملہ ہے۔ نکاح بھی ایک جذبۂ نفسانی ہی کے ماتحت ہوتا ہے مگر سمجھ بوجھ کے ہوتا ہے اسی طرح طلاق بھی اگرچہ کسی جذبے ہی کے ماتحت ہوتی ہے مگر اس کو بھی اور معاملات کی طرح سوچ سمجھ کر ہی ہونا چاہئے قرآن مجید کا یہی منشاء ہے اسی لئے طلاق کا وقت مقرر فرما دیا گیا۔ اس کے شرائط بتا دیئے گئے، اس کے سارے جزئی مسائل بیان کر دیئے گئے، اب اگر روایات کے ماتحت قرآن مجید کی بیان کردہ شرائط (یعنی وقت وغیرہ کی کوئی پروا نہ کی جائے اور فتویٰ دیدیا جائے جس وقت بھی غصّے میں یا نشے میں، یا بیوی نے پوچھا کہ طلاق کیسے دی جاتی ہے؟ شوہر نے بتایا کہ جیسے میں تم سے کہوں کہ" میں نے تم کو طلاق دی" تو بس فقہا کے فتوے کے رُو سے طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر کہیں" تین طلاق دی" کہدیا ہے تو پھر بغیر حلالہ کے وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو گئی۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے میری کتاب" الطلاق مرتٰن" اپنی بیوی کو دیکر کہدیا کہ میں نے تم کو الطلاق مرتٰن دیدی تو غالباً موجودہ علماء کے فتوے کے رو سے اس عورت پر دو طلاقیں پڑ جائیں گی، اور یہ محض مخالف قرآن ایک منکر الحدیث راوی کی محض آحاد ضعیف بلکہ درحقیقت موضوع حدیث کی بنیاد پر، تو جب

یہہ عالم ہو ہمارے فقہا کے فتووں کا تو قرآنی احکام کے طوطی کی آواز فقہاء کے نقار خانے میں کون سنتا ہے۔ طلاق و نکاح جذباتی کام نہیں ہیں، معاملاتی کام ہیں ان کو سوچ سمجھ کر ہی ہونا چاہیئے۔ بے سوچے سمجھے محض غصے میں منہ سے نکل جائے مگر شوہر اس پر قائم نہیں ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے ؛

(۵) عورت خود شوہر سے عہد و پیمان محبت لیتی ہے واخذن منکم میثاقا غلیظا۔ ایجاب عورت کے وکیل کی طرف سے ہوتا ہے مرد اس کو قبول کرتا ہے اس لئے جو خود عہد لے وہی اگر عہد توڑنا اور تڑوانا چاہے تو یہ اس سے زیادہ برا ہے کہ جس سے عہد لیا جائے وہ اس عہد کو توڑے اسی لئے طلاق ابغض المباحات ہے تو خلع بھی ایسی ہی ہے۔ مگر بتقاضائے ضرورت اجازت دی گئی ہے لیکن پہلے ابتدائے ناموافقت طبائع ہی میں وعظ و نصیحت سے راہ پر لانے کا حکم ہے اگر سرکشی عورت میں ہے تو خوابگاہ میں علیحدگی پھر ہلکی ضرب تک کی اجازت ہے ۔ اگر اس پر بھی راہ پر نہ آئے، شوہر ہی کی بدمزاجی ہو تو فابعثوا حکما من اھلھا وحکما من اھلھا کے ذریعے پہلے سعی مصالحت کی ترغیب دی ہے ، اگر کوئی صورت مصالحت کی نہ نکلے تو پھر شوہر کو طلاق کا اختیار دیا گیا مگر شوہر کو مہر ادا کرنا ہوگا، جو کچھ موافقت کے زمانے میں زیورات و ملبوسات وغیرہ دے چکا ہے اس میں سے کچھ بھی وہ واپس نہیں لے سکتا اس لئے شوہر کو اس کا موقع دیا گیا کہ وہ عدت تک اپنے ارادہ قطع تعلق پر غور کرے مناسب سمجھے یا عورت ہی معافی مانگ کر اس کو راضی کر لے تو عدت کے آخری لمحے تک بھی امساک کر لے یعنی زوجیت میں اس کو رد کرے اپنی زوجیت سے اس کو نکلنے نہ دے۔ شوہر کو اس کا حق دیا گیا، ورنہ عدت کے بعد حسن اخلاق کے ساتھ اس کو اسکے اولیا کے یہاں رخصت کر دے۔

عورت اگر طلاق کی طالب ہے تو چونکہ وہ تفریق ہی کی طالب ہوگی اس لئے ایک ہی طلاق سے نکاح ٹوٹ جائے گا مگر دوبارہ نکاح ہو سکتا ہے اور اگر فتاً ایک ساتھ طلاق لی ہے تو پھر لا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ مزید تفصیل اوپر گذر چکی۔

(۶) جی ہاں، اکبر الہ آبادی مرحوم نے خوب کہا ہے ؎

قرآن کے اثر کو روک دینے کیلئے　　　ہم لوگوں پہ راویوں کا لشکر ٹوٹا

دین کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جو قرآن مجید و سنت صحیحہ کے مطابق امت کے عمل در آمد میں ہو، حضرت انس بن مالک خادم النبی صلعم نے اپنے آخر زمانے میں لوگوں سے رو کر کہا تھا کہ افسوس تم لوگوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانے کی کسی بات کو اس کی اپنی حالت پر نہیں رکھا۔ لوگوں نے کہا کہ نماز تو ہے، انھوں نے فرمایا کہ: ھلا ضیعتموھا کیا اس کو بھی تم لوگوں نے ضائع نہیں کر دیا ؟ تو آپ بعد کے لوگوں کے متعلق اور اس زمانے کے متعلق کیا پوچھتے ہیں، ہر آیت کی مختلف و متضاد تفسیریں، حکم کی تعمیل کے متعلق مختلف و متضاد حدیثیں، روایات کا ایک طوفان ہے کہ برپا ہے۔ فسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔ یہاں نہیں تو آخرت ہی میں سہی۔

(۷) آپ نے پھر فرمایا ہے، لیکن ان سے مفر کی بھی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔

بھائی صاحب! مفر کی تلاش ہی کس کو ہے ؟ قرآن مجید تو پکار رہا ہے: ففروا الی اللہ۔ اللہ کے پاس کتاب اللہ کے پاس مفر ہے مگر مفر کی تلاش تو اسی کو ہوگی جو اپنے کو کسی شکنجے میں کسی بری حالت میں سمجھے، یہاں اب دنیا میں امت محمدی کی یہ ہے ان الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعا لست منھم فی شیٔ جن لوگوں نے اپنے دین میں فرقہ بندی قائم کر لی اور گروہ ہو گئے (اے رسول!) تم کو ان سے کسی بات میں کوئی سروکار نہیں، پوری امت فرقوں میں بٹی ہوئی ہے اور دیکھی نہ

بندی ہیں۔ اس لئے کسی فرقہ کا رشتہ بھی اپنے رسول سے باقی نہیں۔ ہر شخص ہر گروہ اپنے امام کی امت ہے اور ہر شخص ہر گروہ جس حال میں ہے جس رنگ میں ہے اسی میں خوش ہے۔ اس کو ذرا بھی چھوڑنا نہیں چاہتا۔ کل حزب بما لدیھم فرحون۔ آپ دیکھیں، میری یہی کتاب الطلاق مرتب ہے۔ دنیا کے سارے علماء مل کر بھی اس کا جواب دینا چاہیں اور طلاق کے مسائل کو متقدمین کے مسلک کے مطابق صحیح کرنا چاہیں، اور میرے اعتراضوں کا جواب دینے کی کوشش کریں اور میری تفسیر کو غلط یا کم سے کم مجروح ہی ثابت کرنا چاہیں تو قیامت تک نہیں کر سکتے ولو کان بعضھم لبعض ظھیرا۔ مگر کیا مجال ہے کہ ان فرقہ پرست لوگوں میں سے کوئی بھی قرآنی تصریحات کے آگے سر تسلیم خم کرے اور اپنے اسلاف کی غلط روش کو چھوڑ دے۔

کوئی روایات کا تابع قرآن کو رکھتا ہے، کوئی فرقہ وارانہ فقیہات کا تابع قرآن کو رکھتا ہے، کوئی اپنے پیروں کے ملفوظات مکتوبات کا تابع قرآن کو رکھتا ہے اور کوئی اپنے امیال و عواطف کا تابع قرآن کو رکھتا ہے، قرآن کا اتباع کرنے والی تو ہمیں دنیا میں ایک جماعت بھی کہیں نظر نہیں آتی جس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج قرآن کو صحیح طور پر سمجھنے والے بھی نہیں ملتے، بڑے بڑے ادیب، بڑے بڑے علامۂ دہر بہت ہیں مگر کیا ان میں سے شاید ہی کسی نے خالی الذہن ہو کر کبھی قرآن میں تدبر و تفکر کیا ہو، سب کے سب اتخذوا ھذا القرآن مھجورا کے مصداق بنے ہوئے ہیں۔

حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے یمن کا عامل بنا کر بھیجنے کا ارادہ کیا تو حضرت معاذ سے آپ نے پوچھا: بمَ تقضی؟ تم وہاں لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ کس چیز کے مطابق کروگے؟ انھوں نے جواب دیا: بکتاب اللہ۔ آپ نے پوچھا فان لم تجد؟ اگر تم کو تصریح کتاب اللہ ہی نہ ملے؟ انھوں نے کہا: بسنۃ رسول اللہ۔ آپ نے پوچھا وان لم تجد اگر اس میں بھی نہ ملے؟ انھوں نے کہا اجتھد برائی اس وقت ہم اپنی عقل سے اجتہاد کریں گے۔ اصل معیار یہی ہے مگر ایک ہزار برس سے عمل اس کے برعکس ہے، متقدمین سب سے پہلے ہر مسئلہ کو حدیثوں میں ڈھونڈھتے رہے۔ پہلے اپنی رائے حدیثوں کے مطابق قائم کر کے اسی کو قرآن سے ثابت کرتے رہے۔ یہی صورت طلاق کے مسئلے میں پیش آئی۔ یہی صورت سود کے مسئلے میں اور ہر مسئلے میں پیش آتی رہی۔ اور اب تو ہدایہ شرح وقایہ شامی اور عینی سے آگے بڑھنے کی ضرورت ہی کسی کو محسوس نہیں ہوتی۔ قرآن مجید تو صرف ایصال ثواب کے لئے ہے یا بے معنی مطلب سمجھے ثواب کی امید پر تلاوت کے لئے، تزکیۂ نفس کے لئے بزرگوں کے ملفوظات و مکتوبات ہیں، احکام کے لئے فقیہات یا روایات۔ اب جو خاص قرآن پر غور کرنے والے اٹھے تو وہ اپنے امیال و عواطف کو سامنے رکھ کر اسی کے مطابق قرآن سے مطالب نکالتے ہیں،

مگر ساری خرابیوں کی جڑ یہ ہے کہ دلوں سے اللہ تعالیٰ کا ڈر نکل گیا ہے۔ آخرت کی باز پرس کا خوف باقی نہیں ہے، فرقہ پرست اپنے بزرگوں کی روحانیت کا وہم ہی سہی، مگر ڈر رکھتے ہیں، اللہ تعالےٰ سے نہیں ڈرتے مگر اپنے بزرگوں سے ائمہ سے کم و بیش ڈرتے ہیں اور آزاد خیال کسی سے بھی نہیں ڈرتے ہیں، بعضے کسی قدر اپنی سوسائٹی میں بے دینی و الحاد کی بدنامی سے ڈرتے ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں، ان حالات میں بس صرف منتظر رہنا چاہئے فسوف یاتی اللہ بقوم یحبھم ویحبونہ کا دیکھئے اللہ تعالیٰ کا یہ وعدہ کب پورا ہوتا ہے مگر مجھ کو یقین ہے کہ اس کا وقت بہت قریب ہے ان شاء اللہ القدیر۔

(۸) دین نام ہے عقائد، عبادات، اخلاق اور معاملات کا۔ ان میں سے کوئی ایسا اہم مسئلہ نہیں پیش کیا جا سکتا جس میں قرآن مجید نے سکوت اختیار کیا ہو اور بقدر ضرورت کھول کر نہ بیان کیا ہو ما فرطنا فی الکتب من شئی۔ ونزلنا علیک الکتب تبیانا لکل

شئ۔ ای لکل شئ من الدین مگر قرآن مجید کا معجزانہ ایجاز سمجھنے کی کوشش نہ کی جائے تو اس کا کیا جواب ہے، حقوق و معاملات اصل دین نہیں بلکہ دین نعرہ ہیں اس لئے ان کے متعلق اصول اور ایسے مضبوط و مستحکم اصول بتا دئے کہ سارے متعلقہ فروع بھی انہیں میں آ جاتے ہیں، قرآن مجید نے طلاق کے مسئلے کو بلکہ کسی مسئلے کو بھی ہرگز کسی ایسی زبان میں پیش نہیں کیا ہے جس کے سمجھنے میں کسی کو دشواری پیدا ہو، مگر دشواری پیدا ہونا اور چیز ہے اور بالقصد دشواری پیدا کرنا اور چیز طلاق کی آیتیں تو اتنی صاف اور واضح ہیں کہ ان کا مفہوم میں نے لکھا یا جو اس کے سوا کوئی دوسرا مفہوم نکل ہی نہیں سکتا۔ مگر اس کا کیا علاج ہے کہ اسم اشارہ کو اسم ضمیر قرار دے کر مطلب نکالا جائے، ضمیر کو خاص اور مرجع کو عام کہہ دیا جائے، واحد کی ضمیر جمع کی طرف پھیری جائے، ایک ہی آیت کو ایک جگہ طلاق سے متعلق لکھا جائے اور اسی کتاب میں دوسری جگہ خلع سے اس کا تعلق قرار دیا جائے، جملہ معترضہ کو جملہ معترضہ نہ لکھا جائے، سامنے اسم اشارہ سے دو لفظ پہلے اس کا مشار الیہ موجود ہے مگر اس کو چھوڑ کر پچاس لفظ اوپر ایک فعل کے پیٹ سے اس کے مصدر کو نکال کر اس پر ایک لفظ اپنی طرف سے بڑھا کر اس کو مشار الیہ قرار دیا جائے۔ اس طرح اگر آیات سے مختلف مفاہیم نکالے جائیں تو کیا اس کو قرآن کا اختلاف کہا جائے گا؟ کسی آیت کی شان نزول کی ایک روایت گھڑ دی گئی اب ایک معنی وہ ہوئے جو سیاق عبارت سے نکلتے ہیں، دوسرے معنی وہ ہوئے جو شان نزول کی وجہ سے کھینچ تان کر نکالے جاتے ہیں تو اس کو قرآن کا اختلاف کہا جائے گا؟ اسی لئے تو ہر آیت کی متعدد مختلف تفسیریں حدیثیں گھڑی گئیں کہ ہر آیت سے مختلف مفہوم نکالا جا سکے، سارے اختلافات روایات کے باعث نہیں قرآن تو بلسان عربی میں اترا ہے اس کی ہر آیت اپنا مفہوم واضح طور سے بیان کر رہی ہے خصوصاً آیات احکام،

(نگار)

"الطلاق مرتان" پر تبصرہ کرتے ہوئے میں نے بعض شبہات کا بھی ذکر کیا تھا اور میری رائے نے ایک ملکے سے استفسار کی صورت اختیار کر لی تھی۔ مولانا تمنا عمادی کا یہ مراسلہ اسی کا جواب ہے۔

جیسا کہ میں پہلے بھی عرض کر چکا ہوں مولانا محترم کی یہ کتاب بڑا زبردست چیلنج ہے علماء اسلام کو جنھوں نے مسائل طلاق و خلع میں قرآنی ہدایات کے خلاف راہ عمل اختیار کی اور تیسری طلاق وضع کر کے معاملہ کو بہت الجھا دیا۔ اگر ہمارے علماء کرام نے سکوت اختیار کیا تھا تو اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ مولانا تمنا کی تردید میں لکھنا آسان بات نہ تھی اور نجات کا پہلو یہی تھا کہ سکوت اختیار کیا جائے۔ لیکن حیرت کی بات یہ ہے کہ ان جرائد و رسائل نے بھی اس طرف کوئی توجہ نہیں جن کا مقصد ہی احیاء دین و اصلاح مذہب ہے۔

مجھے خوشی ہے کہ مولانا نے اپنے اس مراسلہ میں حلالہ کے مسئلہ کو اور زیادہ واضح کر دیا لیکن اسی کے ساتھ یہ اندیشہ بھی ہے کہ مبادا ہمارے علماء کے لئے یہ دوسرا قفل دہان نہ بن جائے۔

مولانا کی یہ بحث اس میں شک نہیں بڑی بصیرت انگیز ہے اور ضرورت ہے کہ فقہ اسلامی کی جدید تدوین و ترتیب کے وقت خصوصیت کے ساتھ اس پر غور کیا جائے۔ مجھے امید ہے کہ اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ جو سرکاری ادارہ ہے ضرور اس طرف توجہ کریگا اور نہ صرف یہ کہ مولانا تمنا کے اس چیلنج کو علماء کرام کے سامنے پیش کر کے ان سے استصواب کرے گا بلکہ خود بھی اس پر غور کر کے ہمیں بتائے گا کہ اس مسئلہ میں اسکی کیا رائے ہے اور عائلی قوانین میں اسے کس حد تک جگہ دی جا سکتی ہے۔

باب الاستفسار

فنکار اور اخلاقی اقدار

معین الدین حسن محسن ۔ (اسلام آباد۔ راولپنڈی)

کسی قریبی شمارے میں حسب ذیل دو استفسارات کے بارے میں اپنے خیالات سے مستفید فرمائیے باعث منت ہوگا۔

(۱) فنکار (میرے پیش نظر ادیب اور شاعر ہیں) کن معنوں میں نارمل آدمی نہیں ہوتا۔ اگر ادب زندگی کا ترجمان ہوتا ہے تو ایک ایسے آدمی کے ہاتھوں جو خود نارمل نہ ہو کس طرح اس کی صحیح ترجمانی ہو سکتی ہے۔ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ مجاز۔ میراجی۔ اختر شیرانی۔ باری اور منٹو جو نفسیاتی مریض اور ذہنی الجھنوں میں گرفتار فنکار تھے زندگی کے صحیح ترجمان تھے۔ اور اخلاقی اقدار اور ذہانت میں اللہ ناسطے کا بیر کیوں ہے؟ جن لوگوں نے صحت مند زندگی گذارتے ہوئے فن کی بلندیوں کو بھی سر کیا ذرا ان پر بھی نظر رکھئے۔ جیسے حالیؔ۔ اقبالؔ۔ رشید احمد صدیقی۔ فیضؔ۔ عصمت چغتائی۔ مجنوں گورکھپوری۔

(۲) تنقیدی نظریات کے بہاؤ میں ہم تنقید کے مجلسی شعور سے دور ہٹتے جا رہے ہیں اور اسے لایعنی سمجھ رہے ہیں۔

جو لوگ زبان اور بیان کی لغزشوں پر ٹوکنے کے قائل ہیں انھیں ہماری زبان اور ادب کے مزاج کا بھی خیال رکھنا چاہئے۔ صرف کیا کہا اور کس نے کہا۔ ہی سے بات نہیں بنتی۔ کیسے کہا کا محور زبان ہی کی خوبی ہے اس سے کس طرح صرف نظر کیا جا سکتا ہے؟

(نگار) آپ کا پہلا استفسار آپ کے اس خیال پر قائم ہے کہ فنکار (یعنی ادیب و شاعر) نارمل بھی ہوتا ہے اور غیر نارمل بھی اسکے بعد آپ چند شاعروں اور ادیبوں کو نارمل اور چند کو نارمل نہ سمجھتے ہوئے حیرت کرتے ہیں کہ ایک کے اخلاق کیوں بلند ہیں اور دوسرے کے کیوں پست؟ اس باب میں سب سے پہلے ہم کو یہ جاننا ضروری ہے کہ نارمل انسان کسے کہتے ہیں اور جب یہ بات متعین ہو جائے تو پھر غور

کرنا چاہیے شاعروں اور ادیبوں کو آپ غیر نارمل کہتے ہیں کیا وہ واقعی ایسے ہی ہیں۔

نارمل انسان سے وہ انسان مراد ہے جو ہمارے سوشل نظام میں ذہنی و عملی دونوں حیثیتوں سے ایک عضو مفید کی حیثیت رکھتا ہے لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ یہ سب ایک ہی معیار کے ہوں۔ یعنی ہر جماعت میں بھی اعلیٰ، اوسط اور ادنیٰ کی تفریق ہوتی ہے۔ مگر باوجود اس تفریق کے ان کا شمار نارمل گروپ ہی میں ہوتا ہے۔

آپ نے جن شاعروں اور ادیبوں کو غیر نارمل قرار دیا ہے وہ آپ کی رائے میں اس لئے غیر نارمل تھے کہ انھوں نے اخلاقی اقدار کی پروا نہیں کی اور اس کا ذمہ دار زیادہ تر آپ ان کی ذہانت کو قرار دیتے ہیں اور پھر ایک عام کلیہ یہ بنا لیتے ہیں کہ اخلاق و ذہانت ایک دوسرے کے متضاد ہوتے ہیں۔ حالانکہ آگے چل کر جہاں آپ نے اپنے پسندیدہ ادیبوں اور شاعروں کا ذکر کیا ہے وہاں یہ کلیہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ یہ حضرات بھی بہرحال ذہانت کے مالک تھے اور اس طرح آپ کا یہ نظریہ تو باطل ہوگیا کہ "اخلاقی اقدار اور ذہانت میں اللہ واسطے کا بیر ہے"

اب رہا سوال اخلاقی اقدار کا سو ایک متعین نظام معاشرہ سے متعلق ہونے کی بنا پر وہ یقیناً بڑی اہمیت رکھتے ہیں اور اگر کوئی شاعر و ادیب اس نظام سے انحراف کی تبلیغ کرے گا تو بیشک اچھا نہ سمجھا جائے گا۔ لیکن اسے ہم غیر نارمل نہیں کہہ سکتے۔

آپ نے جن غیر نارمل ادیبوں اور شاعروں کا نام لیا ہے۔ وہ اگر آپ کے نزدیک نفسیاتی مریض تھے یعنی ان کا شعر و ادب واقعی ذہنی مرض کی پیداوار تھا تو پھر ان کو مورد الزام قرار دینا کوئی معنی نہیں رکھتا اور اگر انھیں کوئی ایسی فطری مجبوری لاحق نہ تھی بلکہ جو کچھ وہ کہتے تھے اسے واقعی صحیح و مناسب سمجھ کر کہتے تھے تو پھر سوال نارمل و غیر نارمل ہونے کا پیدا نہیں ہوتا آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ مسلمہ اصول اخلاق سے منحرف تھے سو یہ کوئی ایسی بات نہیں۔ آج دنیا میں کون ایسا ہے جو یہ دعوے کرسکے کہ اس نے اخلاق و مذہب کے اصول سے کبھی انحراف نہیں کیا اور آپ کے خیال کے مطابق ان سب کو غیر نارمل انسان کہنا چاہئے۔

علاوہ اس کے ایک بات اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ ہوسکتا ہے بعض کو ان مقررہ اخلاقی اقدار ہی سے اختلاف ہو۔ اور یہ اختلاف کوئی نئی بات نہیں ہمیشہ زمانے کے ساتھ اخلاقی اقدار بدلتے رہے ہیں اور بہت سی باتیں جو اس وقت جرم و بے حیائی قرار دی جاتی ہیں۔ اس سے قبل عام رواج میں شامل تھیں

عہد قدیم اور عہد حاضر کی تاریخ تمدن کا آپ مطالعہ کریں گے تو آپ کو دونوں میں سیاہ و سفید، رات دن کا فرق نظر آئے گا۔

اسی کے ساتھ آپ کو یہ بھی سمجھنا چاہئے تھا کہ شاعر و ادیب انسان ہونے کے ساتھ ساتھ آرٹسٹ و نقاد بھی ہوتا ہے اور جس طرح ایک معلم اخلاق کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنے نقطۂ نظر کو سامنے رکھ کر معیار انسانیت قائم کرے۔ اسی طرح ایک آرٹسٹ و نقاد بھی آزاد ہے کہ وہ اپنے زاویۂ نگاہ سے دنیا و اصول دنیا کا مطالعہ کرے اور اگر اس میں کوئی بات اسے کھٹکتی ہے تو وہ اسے صاف صاف ظاہر کردے۔

ہماری یہ بڑی غلطی ہے کہ ہم اخلاق و نفسیات میں کوئی فرق نہیں کرتے اور ان دونوں کو ساتھ لے جانا چاہتے ہیں حالانکہ اخلاق محض عمرانی نظام ہے اور نفسیات بالکل فطری اقتضاء، اخلاق مفروضات تمدن ہیں اور خواہشات انسانی ادعائے فطرت

اور بسا اوقات ان دونوں میں تصادم ناگزیر ہو جاتا ہے۔ اور اس تصادم کو دیکھ کر کسی کے نارمل یا غیر نارمل ہونے پر حکم لگانا درست نہیں۔

اب آیئے اس عمومی گفتگو سے ہٹ کر ان ادیبوں اور شاعروں کے اقوال و افکار پر غور کریں جنھیں آپ مخرب اخلاق یا غیر نارمل سمجھتے ہیں۔ سوال میں بازی سے تو میں زیادہ متعارف نہیں اس لئے ان کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔ لیکن مجاز و اختر شیرانی کا نام سن کر بیشک مجھے تعجب ہوا، کیونکہ مجھے ان کے کلام میں کوئی ایسی اخلاق شکن بات نظر نہیں آتی۔ یہ فطرتاً عاشق مزاج اور حسن پرست لوگ تھے اور ان کا گناہ صرف یہ تھا کہ جو جذبات ان کے دل میں پیدا ہوتے تھے بے کم و کاست ظاہر کر دیتے تھے۔ اس لئے آپ ان سے یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ "تم نے محبت ہی کیوں کی" لیکن ان سے یہ مطالبہ کرنا کہ وہ عشق کرنے کے بعد احترام مذہب و اخلاق کا بھی لحاظ رکھیں اور کوئی بات ایسی منھ سے نہ نکالیں جو کسی زاہد متقشف کو ناگوار ہو، بڑی زیادتی ہے۔

میراجی کی نظموں اور منٹو کے افسانوں میں بیشک ایک حد تک نامناسب عریانی پائی جاتی ہے۔ لیکن اس کا تعلق انکی انفرادی نفسیات سے اتنا نہیں ہے جتنا اپنے آپ کو چھپا نہ سکنے سے ہے اور بے قابو ہو کر چیخ پڑنا کوئی نئی بات نہیں۔ سرمد منصور سے بھی بالکل یہی حرکت سرزد ہوئی تھی۔ اور اگر انصاف سے کام لیجئے تو جس عریاں گوئی کے الزام میں آپ منٹو کو خارج از انسانیت قرار دینے پر مصر ہیں اس سے زیادہ عریاں نگاری جا بجا کلاسیکل شعراء کے یہاں بھی پائی جاتی ہے میراجی چونکہ شاعر کی حیثیت سے سامنے آئے اور شعر کے پردہ ہی میں انھوں نے اخلاقی احتجاج کیا جس کا تعلق زیادہ تر انھیں کے مخصوص جذبات ناکام یا جنسی ناآسودگی سے تھا اسی لئے وہ کامیاب نہ ہوئے، کیونکہ انھوں نے شعر کو اظہار جذبات کا ذریعہ قرار دیا اور اس طرح لوگوں کو گویا دعوت دی کہ پہلے وہ ان کی شاعری کو سمجھیں، پھر ان کے جذبات کو اور یہ بات جھگڑے کی تھی جس نے ان کی شہرت کو زیادہ صدمہ پہنچایا۔

آپ نے ان ادیبوں اور شاعروں کے مقابلہ میں جنھیں آپ غیر نارمل قرار دیتے ہیں۔ دوسرے جن نارمل شعراء و ادبا کا ذکر کیا ہے وہ یقیناً بہت سلجھے ہوئے دل و دماغ کے لوگ ہیں، لیکن ان کے شعر و ادب میں آرٹ سے زیادہ فلسفہ کا رنگ نمایاں ہے اور فلسفہ نام ہی معقولات کا ہے۔ اس سلسلے میں ان کے ذکر کا کوئی موقع ہی نہ تھا۔

۲۔ نظریات تنقید کے باب میں آپ نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس سے میں بالکل متفق ہوں۔ اصل چیز زبان کی خوبی اور اسلوب بیان کا حسن ہے اور جو نقاد اس سے اعراض کر کے صرف مغربی اصطلاحات، انتقاد کو سامنے رکھ کر اظہار خیال کرتے ہیں۔ ان کا مقصود زیادہ تر محض فن نقد کی نمائش ہے نہ کہ محاسن ادب و شعر کی۔ پھر چونکہ پہلی بات آسان ہے اور اکتسابی، اس لئے وہ اس کو لے لیتے ہیں اور دوسری بات جو محض وہبی و وجدانی ہے وہ ان کے اختیار کی نہیں اور اس کو نظر انداز کر دینے ہی میں ان کی عافیت ہے۔

منظومات

انتظار

شیام موہن لال جگر بریلوی

ایک رات رہ گئی تھی آج وہ بھی کٹ گئی
تارے جھلملا گئے تیرگی سمٹ گئی

کن دعاؤں سے خدا نے وقت یہ دکھایا ہے
کتنی التجا کے بعد آج کا دن آیا ہے

ایک ایک پل میری جان پر وبال تھا
ایک ایک دن مجھے ایک ایک سال تھا

آج تو سحر ہی سے کچھ عجیب حال ہے
میکدہ بنا ہوا حجرۂ خیال ہے

سر میں کیف ہے بھرا جھومتی اٹھی ہوں میں
آستانِ یار کو چومتی اٹھی ہوں میں

ہوں جہاں سے بے خبر دل میں وہ اُمنگ ہے
یک بیک یہ کیا ہوا عقل میری دنگ ہے

چشم انتظار میں بہار ہی بہار ہے
کس کی شکل دیکھنے کا دل امیدوار ہے

دل میں اٹھ رہی ہے کیوں گدگدی کی لہر سی
لب پہ میرے آرہی ہے بار بار کیوں ہنسی

کیف اتنا بڑھ گیا جوشش محال میں
لڑکھڑاتے ہیں قدم لغزشیں ہیں چال میں

دل ذرا بتا تو دے کون آج آئے گا
کس کو پاؤں گی بھلا کون مجھ کو پائے گا

ہاتھ منہ بھی دھو چکی کنگھی چوٹی کر چکی
صبح بھی نہیں ہوئی اور میں بن سنور چکی

ریل آتی ہے کہیں شب میں آٹھ نو بجے
جب تک اضطراب دل میرا حال کیا کرے

میں کہاں ہوں آج یہ کچھ خبر نہیں مجھے
ہے زمین آسماں، آسماں زمیں مجھے

جب کبھی پہنچ گئی آئینہ کے سامنے
ہو گیا غرور و ناز اپنے حسن پر مجھے

دیکھتے ہی آئینہ بت سی بن کے رہ گئی — داستان حسن کی اک نظر میں کھو گئی

جذب دل بڑھا دیا نازش جمال نے — ان کو لا کے روبرو کر دیا خیال نے

لے سکی نہ کام کچھ صبر سے قرار سے — ہونٹ ہل کے رہ گئے بوسۂ عذار سے

شرم سے میں کٹ گئی سر جھکا کے رہ گئی — ان سے دور تھی بہت لب چبا کے رہ گئی

جلد یارب آئے رات اور دن تمام ہو — دل وہ کچھ جتن بتا بلد جس سے شام ہو

ہیں جتن بہت مگر دل پہ کوئی بس نہیں — کام کاج کس سے ہو میں کہیں ہوں جی کہیں

سینے بیٹھتی ہوں کچھ گاہ اس امید سے — کاش وقت کاٹنے میں کچھ یہی مدد کرے

کپڑے پر ہیں انگلیاں اور سوئی پر نظر — بار بار انگلیوں میں سوئی چبھتی ہے مگر

ساس جب بلاتی ہے ہوتی ہی نہیں خبر — کیا بتاؤں کان میں میرے کیا گیا ہے بھر

کتنے شرم کی ہے بات دل میں کہتی ہونگی کیا — کس خیال میں ہے گم کیا بہو کو ہو گیا

بیٹھ جاتی ہوں سنبھل کے کانوں کو ادھر لگا — پھر خیال دیتا ہے ہوش دل کے پر لگا

رات دور ہے ابھی دن پہاڑ ہو گیا — سورج آسمان پر شاید آج سو گیا

اچھا یاد آ گیا وقت کاٹنے کا طور — ان کے خط کو بار بار اب پڑھونگی میں بغور

اے خط حبیب تو نے وہ سلوک ہے کیا — ہوں اسی خیال میں تجھ کو دوں میں بھلا

حرف ہیں جو دل نشیں راحت ان سے پاتی ہوں — بار بار چوم کر سینے سے لگاتی ہوں

آج چمکا ہے نصیب کیا بتاؤں کیا ہوں میں — اس کو سمجھیں گے وہی شان کبریا ہوں میں

تو نے مجھ کو کیا کہوں کیا سے کیا بنا دیا — ایک خشک خار کو پھول سا کھلا دیا

پہلے تیرے آنے سے کیا بتاؤں کیا تھا حال — جیتی میں تھی جان بھی دل غضب کا تھا نڈھال

کاٹتے تھے بام و در دل میں غم کا جوش تھا — زندگی تھی اک مرض سر و بال دوش تھا

کون ہوں کہاں ہوں میں یہ بھی کچھ خبر نہ تھی — کہنے کو تو جہاں میں تھی تو میں، مگر نہ تھی

وقت وہ گزر گیا ہو چکا وہ دور بس — آج تو جہاں میں، میں ہی میں ہوں اور بس

تو نے زندگی کبھی دی شادمانیاں بھی دیں انبساط دل کے ساتھ بیقراریاں بھی دیں

دن تو کٹ گیا مگر اضطراب بڑھ چلا ہونے کو ہوئی تو شام پیچ و تاب بڑھ چلا

مٹ رہا ہے شور و شر ہو چلا جہاں خموش میرے دل میں بھر چلا سارا جوش اور خروش

اضطراب میں شوق، شوق میں ہے اضطراب آگ ہے شراب پر اور آگ پر شراب

اضطراب ہے کہ یہ جوش انبساط ہے دل کی آگ ہے کہ یہ شعلۂ نشاط ہے

پھولتا ہے اتنا کیوں اپنے میں سمائے دل ان کے آتے آتے اُف ہائے پھٹ نہ جائے دل

کھنچنے لگتی ہیں رگیں شوق اگر دباتی ہوں جان لب پہ آتی ہے آگ اگر بجھاتی ہوں

ضبط و یاس ایک ہیں کیونکر آہ بہلائے ضبط یوں ہی چاہے مرمٹوں پاس ہاں نہ آئے ضبط

بڑھ رہی ہیں دمبدم بدحواسیاں میری باؤلی سی ہو رہی ہوں عقل ہے کہاں میری

صبح کو تو اس طرح در کو تکتی تھی نہ میں بلکہ جم کے ایک جا بیٹھ سکتی تھی نہ میں

ساس نند کی بھی شرم کا ہے بوجھ آنکھ پر پھر بھی در کے پاس سے ہٹتی ہی نہیں نظر

کب کسی کی سنتے تھے اس سے پہلے میرے کان اب سمایا جا رہا ہے میرے کان میں جہان

آہٹوں میں یوں پڑی اب تو میری جان ہے دل کی دھڑکنوں پہ بھی ان کا ہی گمان ہے

ساری کائنات میں کھٹکا گر ذرا ہوا کان جا لگے وہیں دل دھڑکنے سے رُکا

یک بیک جو یہ خبر جان کو ذرا لگی وہ نظر کے ساتھ ساتھ بڑھ کے در سے جا لگی

در کے پاس جا کے آہ کیا بتاؤں کیا ہوا نبضیں چھوٹنے لگیں قلب ڈوبنے لگا

میں تڑپ کے رہ گئی تلملا کے رہ گئی جان زار و مضطرب لب تک آ کے رہ گئی

کیا نہ آئیں گے وہ آج اُف یہ دل میں شک نہ آئے رحم میرے کردگار جی کہیں نکل نہ جائے

آئیں گے ضرور وہ اس میں کوئی شک نہیں جھوٹ تو کہا انھوں نے مجھ کو آج تک نہیں

پھر مجھے ہوا ہے کیا کیوں بے قرار اسقدر
کیوں دکھاتے ہیں جگر انتظار اسقدر

(اے۔ حفیظ نعیمی)

ساغر بکف تھی یوں تو تری ہر نگہ ، مگر ہم تشنہ کام ہی تری محفل سے آئے ہیں
معلوم کیا کسی کو ہماری ہنسی کا راز ہنس ہنس کے ہم نے زخم جگر کے چھپائے ہیں

جبتک تھے قفس میں تو تڑپتے تھے چمن کو اب ڈھونڈتے پھرتے ہیں گلستاں نہیں ملتا
مانگی تھیں خزاں میں تو بہاروں کی دعائیں اب فصل گل آئی ہے تو داماں نہیں ملتا
جب درد سے واقف نہ تھے درماں تھے ہزاروں اب درد مجسم ہیں تو درماں نہیں ملتا
یہ تو نہیں معلوم کہاں برق گری تھی جس میں تھا نشیمن وہ گلستاں نہیں ملتا

یہ دوستوں کو بھی کیا ہو گیا خدا جانے مریض عشق کو وہ بھی لگے ہیں سمجھانے
یہ کس دیار کے ساکن ہیں اہل دل یارب کہ راس آئے چمن ہی انھیں نہ ویرانے
کہیں یہ اہل محبت کی بستیاں تو نہیں جہاں نہ دیر و حرم ملتے ہیں ، نہ بتخانے

الطاف شاہد

انھیں تو بے سبب بھی مسکرا دینے کی عادت ہے
وہ کیا جانیں گلستاں میں گل خنداں پہ کیا گذری
حدیث درد کی تشریح لفظوں میں نہیں ممکن
نہ پوچھو جب بہار آئی دل ویراں پہ کیا گذری

ہر آدمی کو ہے دعویٰ خدا شناسی کا
مگر یہ علم نہیں ہے کہ آدمی کیا ہے

مجھے ملی ہے قناعت خبر نہیں مجھ کو
تونگری کسے کہتے ہیں مفلسی کیا ہے

جنوں ہے راہ نما کیا خبر مجھے شاہد
کہ رہزنی کسے کہتے ہیں رہبری کیا ہے

میں حادثاتِ غم جہاں سے نظر ملانا بھی جانتا ہوں
اسیرِ رنج و الم ہوں لیکن میں مسکرانا بھی جانتا ہوں

نہیں ہوں دیر و حرم کا قائل جنوں سے کبھی واسطہ نہیں ہے
ملے جو کوئی حسین خوش خو تو سر جھکانا بھی جانتا ہوں

میں واقفِ راہِ زندگی ہوں مجھے ہے زعمِ شعور لیکن
جواں کی جانب سے ہو اشارہ فریب کھانا بھی جانتا ہوں

مطبوعاتِ موصولہ

معارج الدین

مصنف　　سید نواب علی
ناشر　　مکتبۂ افکار رابسن روڈ۔ کراچی
صفحات　　۲۵۶
قیمت　　چار روپے پچھتر پیسے

"معارج الدین" جس میں فاضل مصنف نے سائنس اور مذہب کے باہمی تعلق پر عالمانہ بحث کی ہے اوّل اول سنہ ۱۹۱۳ء میں شائع ہوئی تھی اور اس وقت کی نہایت اہم تصنیف خیال کی گئی تھی۔ لیکن موضوع کی جدّت و وسعت کی بنا پر آج بھی اس کتاب کی افادیت و اہمیت کم نہیں ہوتی اور شاید اسی کتاب کے پیش نظر۔ جناب صہبا لکھنوی پورے پچاس سال بعد اسے پھر منظر عام پر لائے ہیں۔

کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے۔ ابتدائی دو باب میں سائنس کی دسترس کا جائزہ لے کر یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ اسکے امکانات و اقدامات مذہب کے منافی نہیں بلکہ عین مطابق ہیں۔ آخری ابواب میں حیات اور حیات بعد الموت کے متعدد مسائل پر پُر مغز بحث ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مسائل بڑے پیچیدہ ہیں اور ان پر قلم اٹھانا وہ بھی اس انداز سے کہ معنی کے ساتھ زبان و بیان کا لطف بھی قائم رہے۔ ہر شخص کا کام نہیں ہے۔ لیکن پروفیسر نواب علی مرحوم جو کہ علوم اسلامی و علوم حکمیہ دونوں میں یکساں قدرت رکھتے تھے۔ بڑی خوش اسلوبی سے اس کام کو انجام دے گئے ہیں۔ یقین ہے کہ جدید و قدیم دونوں ذہنوں کے لئے اس کتاب کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

نسیم مغرب

ترجمہ ہے ۲۶ انگریزی نظموں کا جسے پروفیسر امیر چند بہار (لودھیانہ) نے اردو میں کیا ہے۔ ان انگریزی شعراء میں شیکسپیر۔ ملٹن۔ پوپ۔ تھامس گرے۔ لارڈ بائرن۔ شیلے۔ کیٹس۔ ٹنی سن خصوصیت کے ساتھ قابلِ ذکر ہیں۔

کسی غیر زبان کا ترجمہ اپنی زبان میں کرنا اور اس کے تمام محاسن صوری و معنوی کو ہاتھ سے نہ جانے دینا بہت مشکل ہے۔ لیکن مجھے یہ دیکھ کر بڑی خوشی ہوئی کہ فاضل مترجم اصل انگریزی نظموں کے نہ صرف جذبات، بلکہ ان کا صوتی حسن قائم رکھنے میں ناکام نہیں رہے۔ دیکھا گیا ہے کہ ادبی و جذباتی نظموں کے ترجموں میں زیادہ تر فارسی و عربی کے مشکل الفاظ سے کام لیا جاتا ہے۔ لیکن مجھے حیرت ہے جناب بہار کے ذوق و مطالعہ پر کہ انھوں نے ہر جگہ نہایت سہل و آسان الفاظ استعمال کئے ہیں اور انداز بیان کی سلاست و روانی ہاتھ سے جانے نہیں دی۔ مثلاً ورڈسورتھ کی مشہور نظم موسم بہار کے پہلے بند کا ترجمہ ملاحظہ ہو۔

میں بیٹھ گیا سبزۂ گلزار پہ اک روز
مرغان خوش الحان کی ہر اک تان تھی دلدوز
کیفیت دل ایسے میں ہوتی ہے جنوں خیز
بن جاتے ہیں جذبات خوشی کے بھی غم انگیز

اسی طرح ٹنی سن کی مشہور نظم یولیسز کے ایک بند کا ترجمہ دیکھئے:۔

زندگی پھیکی ہے بن جائے اگر بیہم سکوت
سانس لینا ہی نہیں ہوتا ہے جینے کا ثبوت
آرزوے راحت دائم خیال خام ہے
زندگی اپنے لہو میں کھولنے کا نام ہے

موت سے پہلے کوئی کار نمایاں کر چلیں
سوز دل سے بزم دنیا میں چراغاں کر چلیں

ان اشعار کے پڑھنے کے بعد کوئی شخص نہیں کہہ سکتا کہ یہ ترجمہ ہیں کسی دوسری زبان کا اور یہ اتنا بڑا حسن ہے ترجمہ کا کہ مشکل ہی سے اس التزام کو قائم رکھا جاسکتا ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ تصرف ہے سرزمین پنجاب کی اُن دیرینہ روایات کا جو ہندو اور مسلم دونوں کے مشترک کلچر اور ذوق لطیف سے متعلق ہیں۔

فاضل مترجم نے اخیر میں تمام انگریزی شعرار کے حالات بھی مختصراً درج کر دئے ہیں جو بڑی ضروری بات ہے۔ لیکن ایک فروگذاشت ضرور محسوس ہوتی ہے اور وہ یہ کہ ترجمہ کے ساتھ ساتھ اصل انگریزی نظم نہیں دی گئی۔ غالباً اس لئے کہ کتاب کا حجم نہ بڑھ جائے۔ لیکن یہ ہونا ضرور چاہئے تھا۔

یہ کتاب بڑے اہتمام کے ساتھ مجلد انجمن ترقی اردو علی گڑھ نے شائع کی ہے۔ قیمت۔ ڈھائی روپیہ۔

جگر کی غزلیہ شاعری

تصنیف ہے جناب اشفاق علی خاں شاہجہانپوری کی جس میں انھوں نے انتہائی ذہانت و بالغ نظری کے ساتھ کلام کا مطالعہ کیا ہے۔

یہ کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے اور دوسرے باب میں جگر کے سرمایہ شاعری پر گفتگو کرتے ہوئے بالتفصیل یہ بتایا گیا ہے کہ جگر معنی کے نہیں صرف انداز بیان کے شاعر ہیں اور ان کی شاعری یکسر روایتی اور متضاد خیالات کا مجموعہ ہے تیسرے باب میں ان کی خصوصیات غزل پر اظہار خیال کرتے ہوئے ظاہر کیا گیا ہے کہ ان کی تخیل و زبان دونوں کمزور ہیں، چوتھے اور پانچویں باب میں ان کے انداز سخن پر تفصیلی بحث کیا گیا ہے اور ان کے کلام کی عمومی ناہمواری، لغت و محاورہ تذکیر و تانیث، استعمال ضمایر کے اغلاط و دیگر عیوب شاعری پر اظہار خیال کیا ہے۔ چھٹے باب میں جگر کے کلام کی عروضی حیثیت پر بحث کرتے ہوئے نہایت شرح و بسط کے ساتھ ظاہر کیا ہے کہ فنی حیثیت سے بھی ان کا کلام پُر از اغلاط ہے۔

اس کتاب کے مصنف سے اکثر حضرات ناواقف ہیں، لیکن جاننے والے جانتے ہیں کہ وہ کتنی عظیم علمی شخصیت ہیں۔ وہ ادب و تا

فلسفہ و مذہب پر تقریباً پندرہ کتابوں کے مصنف ہیں جو اس وقت تک ان کی فطری بے نیازی کی بنا پر اب تک شائع نہیں ہو سکیں۔
لیکن اب یہ سن کر بڑی خوشی ہوئی کہ مجلس ادب و ثقافت علی گڑھ ان کی اشاعت کا انتظام کر رہی ہے۔
یہ کتاب تین روپے آٹھ آنے میں محمد احمد صاحب حبیب منزل ۳۰۵ جمشید روڈ ۲ کراچی (۵) سے بھی مل سکتی ہے۔

حیات حسنؓ

تصنیف ہے جناب پیام شاہجہانپوری کی جس میں انھوں نے حسنؓ کے صحیح حالات زندگی قلمبند کئے ہیں اور ان تمام غلط روایات پر تبصرہ کیا ہے جو امام موصوف کی زندگی و سیاست کے متعلق مشہور ہیں۔

پہلے ام المومنین جناب خدیجہ کے حالات درج کئے گئے ہیں۔ اس کے بعد جناب فاطمہ اور حضرت علی کے سوانح پر مختصراً تاریخی روشنی ڈالی ہے۔ اصل موضوع صفحہ ۸۰ سے شروع ہوتا ہے جسے پانچ ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے باب میں ولادت سے لے کر ان کی بیعت تک کے واقعات کو یکجا کر دیا گیا ہے اور دوسرے باب میں امام حسن اور امیر معاویہ کی باہمی کشمکش کی تاریخ پیش کی گئی ہے۔ باقی ابواب میں بہ سلسلہ حالات امیر معاویہ امام حسن کی دستبرداری خلافت اور ان کی سیرت پر گفتگو کی گئی ہے۔ جناب حسنؓ کی سیرت پر سب سے بڑا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ وہ بڑے عیاش طبع انسان تھے یہاں تک کہ ان کی مطلقہ بیویوں سے مدینہ کا پورا ایک محلہ آباد ہو گیا تھا اور حضرت علی بھی لوگوں کو خبردار کر دیا کرتے تھے کہ حسن کو اپنی بیٹیاں نہ دو انھیں کثرت سے شادیاں کرنے اور طلاق دینے کی عادت ہے، لیکن فاضل مصنف نے ان تمام روایات کی تردید کرتے ہوئے ظاہر کیا ہے کہ کتب تواریخ سے ان کا صرف دس شادیاں کرنا ثابت ہوتا ہے۔

فاضل مصنف نے اس کتاب کی ترتیب میں بڑی کاوش سے کام لیا ہے اور اسی کے ساتھ اسلوب بیان بھی بہت صاف سلیس و شگفتہ ہے۔

یہ کتاب چار روپے میں ملک دین محمد اینڈ سنز اشاعت منزل لاہور سے دستیاب ہو سکتی ہے۔

افریقہ ایک چیلنج

تصنیف ہے جناب احمد عبداللہ المسدوسی کی اور غالباً بالکل پہلی تصنیف ہے اردو کی جس میں ابھرتے ہوئے افریقہ کے خط و خال سے ہمیں روشناس کیا گیا ہے۔

دنیا کے عجائب خانہ میں افریقہ کی حالت اس وقت تک ایک ایسے عظیم الجثہ ہاتھی کی حالت تھی جو صدیوں سے محو خواب تھا اور مغربی ممالک اس کے جسم پر اپنے گھروندے بناتے چلے جاتے تھے۔ لیکن اب بیدار ہو گیا ہے اور صرف اس نے جھرجھری سی لی ہے۔ یہ تمام گھروندے ایک ایک کر کے ٹوٹتے چلے جا رہے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ آئندہ جب یہ عظیم الشان ہاتھی ایک بار اٹھ کر چل پڑے گا تو کیا ہو گا۔

افریقہ ان ممالک میں سے ہے جو آغاز عہد نبوت ہی میں اسلام سے روشناس ہو چکا تھا اور امویین وہاں پہنچکر اس کے تمام شمالی حصہ کو دایرہ اسلام میں لے آئے تھے۔ یہی وہ اقدام تھا مسلمانوں کا جس کی بدولت آج بھی وہاں مسلمانوں کی تعداد نصف سے زیادہ پائی جاتی ہے۔

اس میں شک نہیں افریقہ کی بیداری دراصل مسلم قوم کی بیداری ہے اور سخت ضرورت تھی کہ عالم اسلامی کو اس سے آشنا کیا جائے اس لئے ہمیں ممنون ہونا چاہئے کہ جناب مسدوسی نے اس عظیم خدمت کو انجام دیا اور اس قدر تکمیل و جامعیت کے ساتھ کہ اس موضوع کا کوئی پہلو تشنہ نہیں رہنے پایا۔

اس کتاب میں انھوں نے وہاں کی تاریخ، وہاں کے جغرافیۂ طبعی، وہاں کے مذاہب، وہاں کے استعماری عروج و زوال

اور اس کی سعی آزادی کی داستان قلمبند کر کے بڑی گرانقدر خدمت انجام دی ہے اور ہمیں یقین ہے کہ ملک و حکومت اس کی قدر کرے گا ۔

فاضل مصنف اس سے قبل ایک اور تصنیف اسی نوعیت کی مذاہب اسلام کے نام سے شائع کر چکے ہیں جس کو دنیا نے ہاتھوں ہاتھ لیا اور انگریزی میں بھی اس کا ترجمہ شائع ہوا ۔ یہ کتاب بھی بالکل اسی نوعیت کی ہے جس میں افریقہ کے موجودہ تمدنی، سیاسی و اقتصادی حالات کو متعدد نقشوں اور جدولوں کے ذریعہ سے بھی پیش کیا گیا ہے ۔

قیمت ۔ بارہ روپیہ ۔ ملنے کا پتہ مکتبۂ خدام ملت کراچی ۔

وطن میں اجنبی

جناب جگناتھ آزاد کے مجموعہ منظومات کا دوسرا اڈیشن جسے مکتبہ جامعہ نئی دہلی نے حال ہی میں شائع کیا ہے جس میں مولانا سالک مرحوم اور خواجہ غلام السیدین کے تعارف اور پیش لفظ بھی شامل ہیں ۔

اس مجموعہ میں زیادہ تر آزاد کی وہی نظمیں شامل ہیں جو تقسیم ہند کے بعد انھوں نے اپنی سیاحت پاکستان سے متاثر ہو کر لکھی ہیں آزاد سرزمین پنجاب کے فرزند ہیں ۔ وہ پنجاب جو ان سے ہمیشہ کے لئے چھٹ گیا ہے اور جس کی یاد ان کے دل سے نہیں نکلتی ۔ اس لئے جب وہ دہلی سے پاکستان آئے اور ان تمام مقامات کو جن سے ان کو وطنی تعلق حاصل تھا، دوبارہ سیاحانہ حیثیت سے دیکھا تو ان کا دل بھر آیا اور اپنے انھیں دردمندانہ تاثرات کو انھوں نے نظموں کی صورت دیدی جو اس مجموعہ کا اصل سرمایہ ہے ۔

آزاد کو صرف اس لحاظ سے شاعر کہنا کہ وہ فکر موزوں رکھتے ہیں، اپنے جذبات و خیالات نہایت دلکش الفاظ اور پسندیدہ لب و لہجہ میں ظاہر کر سکتے ہیں ۔ بڑی سطحی سی بات ہے، کیونکہ یہ خصوصیت اور بھی بہت سے شاعروں کے کلام میں پائی جاتی ہے ۔ آزاد کی دنیائے فکر و احساس ماورا شاعری بالکل دوسری دنیا سے متعلق ہے اور یہ دنیا وہی ہے جہاں صرف اہل دل کا گزر ہے ۔ اس وقت ہمارے اردو شعرا میں صرف جگناتھ آزاد ہی ایک ایسا شاعر ہے جو پہلے دل خون کرتا ہے اور پھر اس خون سے شعر لکھتا ہے ۔ وہ ایک بڑا وسیع النظر انسان ہے جس کی دنیا میں محبت و خلوص کے سوا کسی اور جذبہ کی گنجائش نہیں، وہ شعر نہیں کہتا اپنے دل کے ٹکڑے نظم کرتا ہے ۔ جن کی دھڑکن ہم کانوں سے سنتے اور آنکھوں سے دیکھتے ہیں ۔

آزاد اپنی فکر و آہنگ کے لحاظ سے اقبال کا صحیح متبع اور منفرد نمائندہ ہے ۔ چنانچہ اس مجموعہ میں متعدد نظمیں ایسی ملیں گی جو اقبال کی نظموں کے ساتھ ساتھ مستفسرانہ و ملتجیانہ انداز میں لکھی گئی ہیں اور چراغ سے چراغ جلایا گیا ہے ۔

اخیر میں ایک نظم جو "سخنے بہ پاکستان" کے عنوان سے درج ہے اس کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آزاد کتنا بڑا انسانیت پرست انسان ہے اور پاکستان کے درد دکھ میں شریک ہونے کے لئے اس کی بیتابیاں کتنی بڑھی ہوئی ہیں اور سرزمین پاکستان کس محبت بھرے لہجے اس کو پکار رہی ہے :-

وطن کو بھولنے والے وطن کو واپس آ ۔۔۔ غزال دشت ختن پھر ختن کو واپس آ

اداس اداس ہیں پھولوں کے چہرہ ہائے جمیل ۔۔۔ تو اے بہار چمن پھر چمن کو واپس آ

ترے فراق میں گریاں ہے چشم راوی و سندھ ۔۔۔ اسی فضا اسی بزم کہن کو واپس آ

یہ مجموعہ تین روپیہ میں مکتبۂ جامعہ ملیہ نئی دہلی سے مل سکتا ہے ۔

عنقریب شائع
نگار پاکستان کا خصوصی شمارہ
ماجدولین نمبر
فرانسیسی ادب لطیف کا فسانہ نہیں بلکہ وہ دلدوز تاریخی رومان جس کی نظیر کسی زبان کے
ادب میں آپ کو نظر نہ آئے گی !!
اسے پہاڑوں نے سنا اور کانپ اٹھے
زمین نے سنا اور تھرا اٹھی ★ خدا نے سنا اور تادیر ملول رہا ۔ افسانہ
جسے روح سنتی ہے اور آنسوؤں سے نہا کر نئی طہارت و پاکیزگی حاصل کرتی ہے۔
محبت کا خراج
صرف وہ آنسو ہیں جو دل سے امنڈتے اور آنکھوں سے بے اختیار جاری ہو جاتے ہیں۔
اور ممکن نہیں
یہ سانحہ پڑھ کر آپ یہ خراج ادا کرنے پر مجبور نہ ہو جائیں۔
قیمت:۔ تین روپے ۳
نگار پاکستان ★ ۳۲ گارڈن مارکٹ ★ کراچی ۳

انٹر نیشنل پریس، میکلوڈ روڈ - کراچی

ستمبر ۱۹۶۴ء

مُدیر اعلیٰ :- نیاز فتحپوری

نگار پاکستان

قیمت فی کاپی
پچھتر پیسے

سالانہ چندہ
دس روپے

نگار پاکستان کا خصوصی شمارہ
میں
شائع
کیا
جا رہا ہے
مومن نمبر
(مرتبہ:- نیاز فتحپوری)
مومن اردو کا پہلا غزل گو شاعر ہے جو شیخ حرم کے بجائے شاہد بازی کا ... اس لئے اس کی
شخصیت اور کلام دونوں میں ایک خاص قسم کی جاذبیت ہے۔ یہ جاذبیت کس کس رنگ میں اور کس کس طرح سے اس
کے کلام میں رونما ہوئی ہے اور اس میں اہل ذوق کیلئے لذت کام و دہن کا کیا کیا سامان موجود ہے اس کا صحیح اندازہ
"مومن نمبر"
کے مطالعہ سے ہوگا۔
اس نمبر میں مومن کی سوانح حیات ... ان کی غزل گوئی، قصیدہ نگاری، مثنویات و رباعیات اور
خصوصیات کلام کی قدر و قیمت سے متعلق ... تحقیقی مواد فراہم ہو گیا ہے کہ اس نمبر کو نظر انداز کر کے
مومن پر کوئی رائے، کوئی کتاب، کوئی مقالہ یا کوئی تذکرہ ترتیب دینا ... ہے۔ قیمت:- چار روپے
منیجر نگار پاکستان * ۳۲ * گارڈن مارکیٹ * کراچی ۳

ہاضمہ خراب ہو تو صحت کیوں کر ٹھیک رہے!

معدہ، جگر اور آنتوں کے افعال صحیح نہ رہیں تو ہاضمہ بگڑ جاتا ہے اور صحیح و صالح خون بننا بند ہو جاتا ہے جس سے صحت خراب ہو جاتی ہے۔ سستی، طبیعت کا گرا گرا رہنا، پژمردگی، چہرے کی زردی، منہ کا مزا بگڑ جانا اور قبض سب اس کی نشانیاں ہیں کہ آپکا ہضم خراب ہے۔ کارمینا ایسے حالات میں اکسیر کا حکم رکھتی ہے۔

کارمینا نہ صرف معدہ، جگر اور آنتوں کو طاقت دیتی ہے بلکہ ان کے قدرتی افعال کو بحال کر دیتی ہے۔ آپ کچھ ہی کھائیں، کھانے کے بعد کارمینا کی ٹکیاں بہترین ہاضم کا کام دیتی ہیں۔ اس کے استعمال سے بدہضمی، قبض، بھوک کی کمی، پیٹ پھولنا، معدے میں گیس اور سینے کی جلن جیسی تکلیفیں پیدا نہیں ہوتیں۔

کارمینا

معدہ اور جگر کے فعل کی اصلاح کرتی ہے
کارمینا ہمیشہ گھر میں رکھئے

ہر کیمسٹ ڈرگسٹ اور جنرل اسٹور پر ملتی ہے۔

ہمدرد دواخانہ (وقف) پاکستان کراچی - لاہور - ڈھاکہ - چٹاگانگ

H.C. 4/1113 United

رجسٹرڈ نمبر ایس ۲۴۷۲/۷

ٹیلیفون نمبر ۷۴۶۹۳

ستمبر ۱۹۶۴ء

مدیر اعلےٰ

نیاز فتحپوری

نائب مدیران

فرمان فتحپوری ——— عارف نیازی

زر سالانہ	قیمت فی پرچہ
دس روپے	پچھتر پیسے

نگارِ پاکستان ۔ گارڈن مارکیٹ ۔ کراچی ۳

منظور شدہ برائے مدارس کراچی ۔ بموجب سرکلر نمبر ڈی ر الف یا ۔ پی ۔ بی ۳۶۶۹ ۔ ۶۸ محکمہ تعلیم کراچی

پرنٹر پبلشر عارف نیازی نے انٹرنیشنل پریس کراچی سے چھپوا کر ادارہ ادب عالیہ سے شائع کیا ۔ کتابت عام علی

داہنی طرف سرخ صلیبی نشان اس بات کی علامت ہے کہ آپ کا چندہ اس شمارے کے ساتھ ختم ہو گیا

فہرست

۴۳ واں سال	فہرست مضامین - ستمبر ۱۹۶۴ء	شمارہ (۹)

ملاحظات

بھارت میں مسلمانوں کا موجودہ موقف

ڈاکٹر سید محمود نے جو بھارت میں صوبۂ بہار کے مشہور قومی لیڈر اور کانگریس کے سربرآوردہ ارکان میں سے ہیں، حال ہی میں ایک مسلم کنونشن لکھنؤ میں منعقد کی جس کا مقصود یہ تھا کہ بھارتی مسلمانوں کے موجودہ موقف کے پیش نظر ان کے مستقبل پر غور کرے اور طبقاتی فسادات کی بنا پر بھارت کے مسلمانوں میں جو بے اطمینانی پیدا ہوتی چلی جا رہی ہے اس کے دور کرنے کے لئے احتجاجی و دفاعی تدابیر اختیار کی جائیں ۔ مقصد نہایت صاف و واضح اور غیر فرقہ دارانہ تھا۔ لیکن دہلی کے اخبار پرچم ہند نے جس کے اڈیٹر مشہور صحافی انیس الرحمان صاحب ہیں، ڈاکٹر محمود کی اس کوشش کو نئی مسلم لیگ کی تحریک قرار دے کر وہی سب کچھ کہا ہے جو وہاں کے جن سنگھ اور مہاسبھائی جماعتوں کی طرف سے کہا جا سکتا تھا۔

اس سے بحث نہیں کہ یہ کنونشن کس نے طلب کیا تھا۔ اصل سوال یہ ہے کہ کیا بھارت کے مسلمانوں سے اپنے حالات پر غور کرنے اور احتجاجی لائحۂ عمل بنانے کا حق بالکل چھین لیا گیا ہے اور وہ کوئی ایک بات بھی اپنے دل کی آزادی کے ساتھ ظاہر نہیں کر سکتے ۔ کس قدر عجیب بات ہے کہ بھارت میں آئے دن مسلم گھرانے متعصب یا شرپسند ہندوؤں کی زیادتی سے تباہ و برباد ہوتے رہیں لیکن اگر وہ اس عذاب کو دور کرنے کے لئے زبان ہلائیں تو انھیں رجعت پسند، تنگ نظر، فرقہ پرست اور مکار و غدار کے الفاظ سے یاد کیا جائے ۔ میں نہیں سمجھتا کہ اگر کسی حکومت میں اقلیتوں کو اپنے مصائب کے خلاف احتجاج کی بھی آزادی حاصل نہ ہو تو ہم کس دلیل کی بنا پر اسے جمہوریت کہہ سکتے ہیں ۔ بھارت کی طرف سے اس کا جواب عام طور پر یہی دیا جاتا ہے کہ اس خرابی کا تعلق نہ آئین حکومت سے ہے نہ ارباب حکومت سے بلکہ عمال کے ذاتی کردار سے ہے، لیکن اگر اس سلسلہ میں یہ سوال کیا جاتا ہے کہ عمال کے اس جذبۂ لاجمہوریت کو حکومت کیوں گوارا کرتی ہے تو اس کو رجعت پسندی اور فرقہ پرستی قرار دیا جاتا ہے ۔

اس وقت بھارت جس دور سے گزر رہا ہے اس کا ذکر خود فاضل مدیر پرچم ہند نے بھی کیا ہے ۔ لکھتے ہیں :-

> " غذائی بحران اور گرانی نے انتہائی تشویشناک صورت اختیار کر لی ہے اور یہ بحران اتنا قدرتی نہیں ہے جتنا مصنوعی ہے۔ گرانی میں جو اضافہ کیا جا رہا ہے اس کی وجہ ایک یہ بھی ہے کہ ہماری منصوبہ بندیوں کے تخمینوں میں اضافہ ہوتا ہے اور ہم اپنے پلاننگ کو کامیابی سے جاری نہ رکھ سکیں۔ اس طرح جو اقتصادی سیلاب سوشلزم کے راستہ سے لایا جا رہا ہے اس کو آنے سے پہلے ہی روک دیا جائے اور ہمارے تمام وسائل سرمایہ داری کی شدید گرفت میں آ جائیں۔ لیکن یہ خیال خام ہے ۔ غذائی بحران تو اسی لئے پیدا کیا جا رہا ہے کہ اس حکومت کو ہٹا کر سرمایہ دارانہ نظام لایا جائے، لیکن اس غذائی بحران کے وہ نتیجے نہ نکلیں گے جو سوچے جا رہے ہیں بلکہ اس سے کمیونزم کو فروغ ہوگا۔ بہر طور ہماری قومی زندگی کے ہر شعبے میں ایک انتشار ہے، ایک ہیجان ہے۔ کرپشن اپنی حد سے آگے بڑھ چکا ہے۔ ایڈمنسٹریشن کی کارگزاری میں بھی ایک طرح کی کمی محسوس کی جا رہی ہے۔ قوت فیصلہ کی جگہ تذبذب دکھائی دے رہا ہے۔ قوم کا کارواں ارتقا کے راستے پر چلتے چلتے انتہائی نازک موڑ پر پہنچ گیا ہے۔ اور اس نئے دور کے آغاز میں جتنے فتنے نظر آ رہے ہیں ان کا سر کچلنے کے لئے ملک کی ترقی پسند طاقتوں کو مستعد رہنا چاہئے۔"

آپ نے دیکھا کہ مدیر پرچم ہند نے بھارت کے موجودہ اقتصادی نظام کی جو تصویر پیش کی ہے وہ کتنی بھیانک ہے۔ لیکن ڈاکٹر سید محمود کچھ اور

نہ کہیں صرف اتنا کہہ دیں کہ بھارت میں مسلمانوں کے ساتھ اچھا سلوک نہیں کیا جاتا اور مسلمانوں کو ان حالات کے پیش نظر اپنی بقا کے مسائل پر غور کرنا چاہیئے تو وہ غدار ہیں۔ بھارت کے دشمن ہیں اور گردن زدنی۔

افسوس ہے کہ انیس الرحمٰن صاحب نے آج تک اس رمز کو نہیں سمجھا کہ جمہوریت کا صالح و صحیح تصور اس کے سوا کچھ نہیں کہ سب سے پہلے اقلیت کو مطمئن کیا جائے خواہ اس کے لئے تناسب آبادی کے سوال ہی کو کیوں نہ نظر انداز کرنا پڑے۔ لیکن افسوس ہے کہ بھارت کی جمہوریت اس روادارانہ طریق حکومت سے بالکل ناآشنا ہے اور وہ مسلمانوں سے صرف غلامانہ انقیاد و اطاعت کی طالب ہے۔ سو اس کا نتیجہ تو ہو سکتا ہے کہ مسلمانوں کی پانچ کروڑ آبادی رفتہ رفتہ ساری کی ساری بھینٹ چڑھ جائے، جس کی دھمکی بھی بارہا دی جا چکی ہے، لیکن تاریخ عالم میں بھارت کے اس دور کو ہمیشہ سیاہ ترین ہی دکھایا جائے گا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ہندو قوم انسانوں سے خالی ہے۔ مجھے معلوم ہے کہ ان میں بہت سے ایسے افراد بھی موجود ہیں جو مذہبی یا قومی عصبیت سے بالکل پاک ہیں اور وہ ان مظالم سے قطعاً بیزار جن کا مظاہرہ وقتاً فوقتاً بھارت میں ہوتا رہتا ہے، لیکن جس حد تک نظم و نسق اور قیام امن و سکون کیلئے ذمہ دار عمال کا تعلق ہے، وہ یکسر متعصب و ناعاقبت اندیش ہیں اور باوجودیکہ اس کا علم جواہر لال نہرو کو بھی تھا لیکن اس کا تدارک کرنے کی طرف انھوں نے کوئی توجہ نہیں کی۔

جس زمانہ میں فیروز آباد وغیرہ میں ہندو مسلم فسادات ہوئے اور باوجود اس حقیقت کے انکشاف کے کہ ان کے محرک خود ہندو ہی تھے۔ گرفتاری زیادہ تر مسلمانوں ہی کی ہوئی تو میں نے اس کے خلاف احتجاج کرتے کرتے لکھا تھا کہ ان فسادات کا باعث دراصل حکام نظم و نسق ہیں اور اگر حکومت ایک عام حکم یہ جاری کردے کہ جس جگہ فساد رونما ہوگا۔ سب سے پہلے وہاں کے کلکٹر اور سپرنٹنڈنٹ پولیس کو برطرف کر دیا جائے گا۔ تو فوراً اس بدامنی کا سد باب ہو سکتا ہے لیکن یہ بات حکومت کی سمجھ میں نہ آئی اور نہ آسکتی تھی، کیونکہ اس کے بہت سے افراد خود چاہتے ہیں کہ بھارت کی زمین مسلمانوں پر تنگ کر دی جائے اور وہ یہاں سے چلے جائیں۔

اس میں شک نہیں جس حد تک نہرو کی ذات کا تعلق ہے، وہ یقیناً بڑی بلند ذہنیت کا انسان تھا اور مذہبی عصبیت اس کو چھو بھی نہ گئی تھی لیکن وہ سمجھتے تھے کہ اگر انھوں نے اس باب میں کوئی سخت قدم اٹھایا تو انھیں خود اپنے منصب سے سبکدوش ہونا پڑے گا یا یہ کہ ان کے احکام کی تکمیل نہ ہوگی، اس کی سب سے زیادہ روشن مثال، اردو زبان کا مسئلہ ہے کہ نہرو نے ہمیشہ یہی کہا کہ اردو ہماری ملکی زبان ہے اور اس کی ترقی خود ہندی زبان کی ترقی کے لئے ضروری ہے، لیکن اس کا کوئی نتیجہ نہ نکلا اور لطف کی بات یہ ہے کہ خود صوبہ یو۔ پی میں جو اردو کا مرکز ہے۔ آج تک ابتدائی درجوں میں اس کی تعلیم کا کوئی قابل اطمینان انتظام نہیں ہو سکا۔ اب سے کئی سال قبل کی بات ہے کہ اسی سلسلہ میں لکھنؤ کی انجمن ترقی اردو نے بیس لاکھ افراد کے دستخطوں کے ساتھ پریسیڈنٹ راجندر پرشاد کی خدمت میں ایک درخواست پیش کی تھی کہ اردو کو صوبائی زبان تسلیم کیا جائے لیکن غریب راجو بابو مر بھی گئے اور آج تک اس درخواست کی رسید بھی مرحمت نہیں ہوئی۔ یہ ممکن نہیں کہ راجو بابو نے اس باب میں نہرو سے مشورہ نہ کیا ہو اور یہ بھی بالکل یقینی بات ہے کہ نہرو نے وہی کہا ہوگا جو اردو کی موافقت میں ہمیشہ کہا کرتے تھے، پھر بھی بارگاہ صدارت نے اس پر کوئی توجہ نہیں فرمائی۔

ان حالات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کا موقف جس حد تک ان کے فطری جذبات و داعیات کا تعلق ہے۔ کسی طرح قابل اطمینان نہیں اور ان کے اندیشے ہر فساد کے بعد اس حد تک بڑھ جاتے ہیں کہ انھیں یہ سوچنا پڑتا ہے کہ یہ زندگی کب تک اس طرح بسر ہوگی اور اگر وہاں کا کوئی سربرآوردہ شخص اس باب میں عملی قدم اٹھاتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ وہ غدار ہے، ملک و وطن کا دشمن ہے اور پاکستان کا جاسوس اور لطف کی بات یہ ہے کہ یہ آواز کبھی کبھی مسلمانوں کی طرف سے بھی اٹھائی جاتی ہے۔ مگر ہم جانتے ہیں کہ یہ مسلمان کون ہیں ــ صرف وہ چند افراد جو کسی نہ کسی طرح اس وقت روزی سے لگے ہوئے ہیں۔ ورنہ چند سال بعد جب بھارت کے کسی محکمہ میں ایک مسلمان بھی نظر نہ آئے گا تو مسلمانوں کی یہ تمام وطن دوستی بھی ختم ہو جائے گی اور اسی کے ساتھ یہ مصلحت اندیشیاں بھی ۔

اردو شاعری میں قومی شعور کا ارتقا

(ڈاکٹر عالیہ امام)

ہندوستان کی تاریخ میں جنگ پلاسی (۱۷۵۷ء) سے لے کر جنگ آزادی (۱۸۵۷ء) تک سو سال کا زمانہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس زمانے میں ہندوستان میں بڑی تبدیلیاں ہوئیں۔ جب ملکی آزادی فرنگیوں نے چھین لی اسی کے ساتھ عوام کے نئے شعور نے بھی انگڑائی لی اور رفتہ رفتہ ۱۸۵۷ء میں تحریک انقلاب کی صورت اختیار کر لی۔ یہی وہ زمانہ تھا جب اردو زبان نے بھی قومی زندگی کی اصلاح و تعمیر میں حصہ لینا شروع کیا۔

مغل سلطنت کا زوال اورنگ زیب کے بعد ہی شروع ہو گیا تھا۔ یہ زوال دراصل جاگیرداری نظام کا زوال تھا، مغلوں سے بہت پہلے امیر خسرو نے چودھویں صدی میں اس نظام کی بنیادی کمزوری اور تضاد کو محسوس کرنے کے بعد ہی کہا تھا: "تاج شاہی کا ہر نگینہ (لعل۔ موتی یا گہر) مفلوک الحال کسان کی آنکھوں سے ٹپکا ہوا لہو ہے" اسی طرح شاہ ولی اللہ نے (۱۷۰۳ء ۱۱۷۶ھ) میں جاگیرداری نظام کی فرسودگی کو محسوس کیا۔ چنانچہ وہ "حجۃ البالغہ" میں لکھتے ہیں :۔

> "اس زمانہ میں ملک کی خرابی و ویرانی کے زیادہ تر دو سبب ہیں ایک بیت المال یعنی ملک کے خزانہ پر تنگی وہ اس طرح کہ لوگوں کو یہ عادت پڑ گئی ہے کہ کسی محنت کے بغیر خزانہ سے روپیہ اس دعوے سے حاصل کریں کہ وہ سپاہی ہیں یا عالم ہیں، جن کا حق اس خزانہ کی آمدنی میں ہے۔ یا ان لوگوں میں سے ہیں جن کو بادشاہ خود انعام و اکرام دیا کرتے ہیں۔ جیسے زاہد پیشہ صوفی اور شاعر، اور دوسرے گروہوں میں سے جو ملک و سلطنت نے کسی کام کے بغیر کسی نہ کسی طریقہ سے روزی حاصل کرتے ہیں، جو محنت کے بغیر ان کو ملتی ہے۔ یہ لوگ ان کے اور دوسرے کے ذرائع آمدنی کو کم کر دیتے ہیں اور ملک پر بوجھ ہیں۔
> دوسرا سبب کاشتکاروں، بیوپاریوں اور پیشہ وروں پر بھاری محصول لگانا اور ان پر اس بارے میں سختی کرنا ہے۔ یہاں تک کہ جو بیچارے حکومت کے مطیع اور اس کے حکم کو مانتے ہیں وہ تباہ ہو رہے ہیں"۔[۱]

شاہ صاحب کا مقصد دراصل پس اسلامی حکومت کا قیام تھا جو اقتصادیات اور معاشیات کی پیچیدگیاں دور کر سکے، چنانچہ انھوں نے سوسائٹی کے انتشار کا سبب دولت کی غیر مساوی تقسیم ہی کو قرار دیا تھا۔ لکھتے ہیں :۔

---

[۱] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات۔ خلیق احمد نظامی۔

"جس نظام میں اقتصادی توازن نہ ہو اس میں طرح طرح کے روگ پیدا ہو جاتے ہیں،
نہ وہاں عدالت و انصاف قائم ہو سکتا ہے اور نہ مذہب اچھا اثر ڈال سکتا ہے[۱]۔"

اب شعرا کو لیجئے تو معلوم ہوگا کہ وہ بھی اس احساس سے خالی نہ تھے ۔ چنانچہ راسخ عظیم آبادی (۱۱۶۲ھ ۲۲ جمادی الآخر ۱۲۳۳ھ) نے اپنے زمانے کے کسانوں اور خوش نویسوں کا حال اس طرح بیان کیا ہے :۔

زراعت کا پیشہ بھی بے آب ہے
درِ مدعا یاں تو نایاب ہے
لکھوں خوش نویسوں کا میں حال کیا
نوشتے پہ اپنے ہیں گریاں سدا

اور میر تقی میر نے اپنے ایک شعر میں پوری حقیقت کو یوں لکھ کر سمیٹ لیا ہے کہ :۔

صناع ہیں سب خوار ازاں جملہ ہوں میں بھی
ہے عیب بڑا اس میں جسے کچھ ہنر آوے

بات یہ ہے کہ جب کوئی معاشرہ انحطاط کی آخری منزل پر پہنچ جاتا ہے تو انتشار کا پیدا ہونا لازمی امر ہے۔ صوبے خود مختار ہونے لگے سلطنت مغلیہ امرا کی سازشوں سے نیم جاں ہو گئی اور جو تھوڑا بہت دم باقی رہ گیا تھا اسے نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کے حملوں نے ختم کر دیا۔

دلی کی تباہی و بربادی اور قتل و غارت گری کی داستانیں اردو شعرا کے کلام میں بھی پائی جاتی ہیں۔ میر اپنی آپ بیتی "ذکر میر" میں جا بجا دلی کی بربادی کے نقشے کھینچتے ہیں:۔

"مگر جب گھڑی بھر رات گزری تو غارت گروں نے ظلم و ستم ڈھانا شروع کئے شہر کو آگ لگا دی گھروں کو جلا دیا اور (سارا ساز و سامان) لے گئے صبح کو جو (گویا) صبح قیامت تھی تمام شاہی (درانی) فوج اور روہیلے ٹوٹ پڑے اور قتل و غارت میں لگ گئے (شہر کے) دروازوں کو توڑ ڈالا اور لوگوں کو قید کر لیا۔ بہتوں کو جلا دیا اور سر کاٹ لئے۔ ایک عالم پر یہ مظالم توڑے اور تین دن رات تک (اس) ظلم سے ہاتھ نہ کھینچا۔ کھانے اور پہننے کی چیزوں میں سے کچھ نہ چھوڑا۔ چھتیں توڑ دیں، دیواریں ڈھا دیں (ان مصیبتوں سے کتنوں ہی کے) سینے زخمی اور چھلنی کر دیئے۔ وہ فتنہ گر ہر طرف چھائے ہوئے تھے اور شرفا کی مٹی پلید ہو رہی تھی۔ شہر کے عمائد خستہ حال ہو گئے۔ بڑے بڑے امیر ایک گھونٹ پانی کے لئے بھی محتاج بن گئے۔ گوشہ نشیں بے گھر اور نواب گداگر بن گئے۔ شرفا ننگے تھے گھر والے ننگھرے۔ ہر ایک بلا میں گرفتار اور رسوائے کوچہ و بازار تھا۔ اکثر لوگ مصیبت میں مبتلا اور ان کے زن و فرزند اسیر، شہر میں (غارتگروں کا) ہجوم تھا اور بے روک ٹوک قتل و غارت ہو رہی تھی۔ لوگوں کا حال ابتر ہو گیا۔ بہتوں کی جان لبوں تک آ گئی، یہ

[۱] عبید اللہ سندھی۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک ص ۵

(غارت گر) زخم بھی لگاتے تھے اور گالیاں گفتاریاں بھی دیتے ، ہاتھ پاؤں اور سینے ہی نظر آتے تھے۔ ان مظلوموں کے گھر ایسے جل رہے تھے کہ آتش کدے کی یاد تازہ ہو رہی تھی۔ یعنی جہاں تک آنکھ دیکھ سکتی تھی خاک سیاہ کے سوا کچھ دکھائی نہ دیتا تھا۔ جو مظلوم مرگیا (وہ گویا) آرام پاگیا (اور) جوان کی زد میں آگیا بچ کے نہ جا سکا۔ میں کہ (پہلے ہی) فقیر تھا اب اور زیادہ مفلس ہوگیا۔ افلاس اور تہی دستی سے حال بہت ابتر ہوگیا۔ شہر کے کنارے جو مکان رکھتا تھا وہ بھی ڈھے کے برابر ہوگیا۔ غرض کہ وہ ظالم سارے شہر کا اسباب لاد کرلے گئے۔ اور شہر کے لوگ بڑی ذلت و رسوائی اٹھا کر جان سے گزرے[1]

اتنی ہی تفصیل کے ساتھ میر نے اپنی غزلوں میں بھی ان واقعات کو جگہ دی ہے:-

سبزانِ تازہ رو کی جہاں جلوہ گاہ تھی
اب دیکھئے تو واں نہیں سایہ درخت کا
جوں برگہائے لالہ پریشان ہوگیا
مذکور کیا ہے اب جگرِ لخت لخت کا
دلی میں آج بھیک بھی ملتی نہیں انھیں
تھا کل تلک دماغ جنھیں تاج و تخت کا
خاکِ سیہ سے میں جو برابر ہوا ہوں میر
سایہ پڑا ہے مجھ پہ کسو تیرہ بخت کا

جفائیں دیکھ لیاں بے ادائیاں دیکھیں
بھلا ہوا کہ تری سب برائیاں دیکھیں
تری گلی سے سدا، اے کشندۂ عالم
ہزاروں آتی ہوئی چارپائیاں دیکھیں
شہاں کہ کحل جواہر تھی خاکِ پا جن کی
انھیں کی آنکھوں میں پھرتی سلائیاں دیکھیں

میر نے ایک قطعہ بند غزل میں ایک انتہائی ہولناک منظر پیش کیا ہے جو شاعر کی ذہنی تخلیق نہیں ہے بلکہ خون میں لتھڑی ہوئی دلی کی وحشت ناک تصویر ہے ؎

جس راہ ہو کے آج میں پہنچا ہوں تجھ تلک
کافر کا بھی گزارا الٰہی ادھر نہ ہو

---

[1] نثار احمد فاروقی - میر کی آپ بیتی ص ۲۲،۲۳،۲۴ ۱۸ اکتوبر ۱۹۵۷ء دہلی

یک جا نہ دیکھی آنکھوں سے ایسی تمام راہ
جس میں بجائے نقش قدم چشم تر نہ ہو
ہر اک قدم پہ لوگ ڈرانے لگے مجھے
ہاں یاں کسو شہیدِ محبت کا سر نہ ہو
چلیو سنبھل کے سب یہ شہیدانِ عشق ہیں
تیرا گزار تا کہ کسو نقش پر نہ ہو
لیکن عبث نگاہ جہاں کریئے اس طرف
امکان کیا کہ خون مرے تا کمر نہ ہو
حیراں ہوں میں کہ ایسی یہ مشہد ہے کون سی
مجھ سے خراب حال کو جس کی خبر نہ ہو
آتا ہے یہ قیاس میں، اب تجھ کو دیکھ کر
ظالم جفا شعار، ترا رہ گزر نہ ہو

اس کے بعد جب میر یہ کہتے ہیں کہ ؎

پاؤں کے نیچے کی مٹی بھی نہ ہوگی ہم سی
کیا کہیں عمر کو کس طور بسر ہم نے کیا

تو انسان کی تباہی کی تصویر مکمل ہو جاتی ہے۔

پھر میر ہی نہیں ان کے معاصرین کی شاعری میں بھی اس تباہی و بربادی کے کھلے ہوئے اشارے ہمیں ملتے ہیں۔ مثلاً:

ہزار حیف کہ گلچیں ہے اس جگہ گستاخ
میں جس چمن میں یہ چاہوں تھا یاں صبا نہ پھرے　　(قائم)

جس سے پوچھا میں دل خوش ہے کہیں دنیا میں
رو دیا اُن نے اور اتنا ہی کہا، کہتے ہیں:　　(سودا)

یہ زمانہ وہ ہے اس میں ہیں بزرگ و خورد جتنے
انھیں فرض ہو گیا ہے گلۂ حیات کرنا　　(مصحفی)

اس سلسلے میں سودا نے جو کچھ لکھا ہے وہ خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ہے:۔

کہا میں آج یہ سودا سے کیوں تو ڈانوا ڈول
پھرے ہے، جا کہیں نے نوکری سا گھوڑا مول
لگا یہ کہنے وہ اس کے جواب میں دو بول
جو میں کہوں گا تو سمجھے گا تو کہ ہے یہ ٹھٹھول
بتا کہ نوکری بکتی ہے ڈھیریوں یا تول

سپاہی رکھتے تھے نوکر امیر دولت مند
سو آمدان کی تو جاگیر سے ہوئی ہے بند
کیا ہے ملک کو مدت سے سرکشوں نے پسند
جو ایک شخص ہے بائیس صوبوں کا خداوند
رہی نہ اس کے تصرف میں فوجداریِ کول

رہی فقط عربی باجے پہ انھوں کی شان
جو چاہیں اس کو نہ بجوادیں یہ، تو کیا امکان
پر ان کا فکر ہے تخفیف خرچ پر، ہر آن
ہے گا حال اگر ملک کا یہی تو اندان
گلے میں تاشا کہاروں کے، پالکی میں ڈھول

یہ باغ کھا گئی کس کی نظر نہیں معلوم
نہ جانے کن نے رکھا یاں قدم وہ کون تھا شوم
جہاں تھے سرو و صنوبر، وہاں اُگے ہیں زقوم
مچے ہے زاغ و زغن سے اب اس چمن میں دھوم
گلوں کے ساتھ جہاں بلبلیں کریں تھیں کلول

جہاں آباد تو کب اس ستم کے قابل تھا
مگر کبھو کسی عاشق کا یہ نگر دل تھا
کہ یوں مٹا دیا گویا کہ نقش باطل تھا
عجب طرح کا یہ بحر جہاں میں ساحل تھا
کہ جس کی خاک سے لیتی تھی خلق موتی رول

نجیب زادیوں کا ان دنوں ہے یہ معمول
وہ برقع سر پہ ہے جس کا قدم تلک ہے طول
ہے ان کی گود میں لڑکا گلاب کا سا پھول
اور ان کے حسن طلب کا ہر ایک سے یہ اصول
کہ خاک پاک کی تسبیح ہے جو لیجئے مول

اسی طرح سودا نے گھوڑے کی ہجو میں جو نظم "تضحیک روزگار" کہی ہے وہ بھی درحقیقت اس وقت کے معاشرہ ہی کا مرثیہ ہے۔ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی کا یہ خیال بڑی حد تک صحیح ہے کہ :-

"اس وقت کے فوجی نظام میں گھوڑے کو بڑی اہمیت حاصل تھی - سودا کی چوٹ صرف فوجی نظام تک محدود نہیں ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ سودا کا گھوڑا اپنے عہد کے

معاشرے کی علامت ہے تو ان شعروں پر بے جا مبالغے کا شبہ نہیں ہو گا جنھیں گھوڑے کی طول طویل عمر کو مضحکہ خیز بنا کر پیش کیا ہے۔

ہے پیر اس قدر کہ جو بتلائے اس کا سن
پہلے وہ لے کے ریگ بیاباں کرے شمار
لیکن مجھے زروئے تواریخ یاد ہے
شیطان اس پہ نکلا تھا جنت سے ہو سوار

ہندوستان کا جاگیرداری سماج واقعی اتنا ہی بوڑھا ہو چکا تھا اور اس میں سانس لینے کی طاقت بھی باقی نہیں تھی۔

نے استخواں نہ گوشت نہ کچھ اس کے پیٹ میں
دھونکے ہے دم کو اپنے کہ جوں کھال کو لوہار

اس ننگے، بھوکے، بیکار اور بیمار سماج کی جھلکیاں دوسرے شعراء کے یہاں بھی ملتی ہیں۔ مثلاً مصحفی کے یہ اشعار اسی حقیقت کے آئینہ دار ہیں:۔

گل جائے زباں میری، کروں ہجو گران کی
یہ تنگ معاشی کا سلاطیں کے بیاں ہے
فاقوں کی زلبس مار ہے بیچاروں کے اوپر
جو ماہ کہ آتا ہے وہ ماہ رمضاں ہے
اے مصحفی اس کے کروں مذکور کہاں تک
ہے صاف تو یہ گلشن دہلی میں خزاں ہے

دوسری جگہ لکھا ہے:۔

دلّی ہوئی ہے ویراں، سونے کھنڈر پڑے ہیں
ویران ہیں محلّے، سنسان گھر پڑے ہیں
دیکھا تو اس چمن میں بادِ خزاں کے ہاتھوں
اکھڑے ہوئے زمیں سے کیا کیا شجر پڑے ہیں
بلبل کا باغباں سے اب کیا نشان پوچھوں
بیرونِ در چمن کے اک خشت پر پڑے ہیں

اس زمانے کی شاعری میں دلی کی تباہی کے ساتھ ساتھ بھوک، افلاس اور فاقوں کا ذکر حیرت ناک حد تک ملتا ہے، میر کی غزلوں میں جا بجا نان و نمک کا ذکر آتا ہے۔ امیروں کی شان میں اس طرح قصیدہ خواں ہے:۔

کیا کہئے اپنے عہد میں جتنے امیر تھے
ٹکڑے پہ جان دیتے تھے سارے فقیر تھے

پھر مفلسی اور فاقہ کشی کو طرح طرح کے رنگ دیئے ہیں :-

بھری آنکھیں کسو کی پوچھتے گر آستیں رکھتے
ہوئی شرمندگی کیا کیا ہمیں اس دستِ خالی سے
غیر از خدا کی ذات مرے گھر میں کچھ نہیں
یعنی کہ اب مکان مرا لامکاں ہوا

لیکن اگر میر نے شاعرانہ انداز اختیار کر کے یہ کہا تھا کہ :-

"خالی یہ مہر و مہ کی دونوں رکابیاں ہیں"

تو شاہ حاتم (۱۶۹۹ء - ۱۷۹۱ء) نے اسے صاف صاف یوں بیان کیا ہے :-

کیا بیاں کیجئے نیرنگیٔ اوضاعِ جہاں
کہ بیک چشم زدن ہو گیا عالم ویراں
جن کے ہاتھی تھے سواری کو سو اب ننگے ہیں
پھرتے ہیں جوتے کو محتاج پڑے سرگرداں
نعمتیں جن کو میسر تھیں ہمیشہ ہر وقت
روز پھرتے ہیں یہاں قوت کو اپنے حیراں
جن کے پوشاک سے معمور تھے توشہ خانے
سو وہ پیوند کو پھرتے ہیں ترستے عریاں
پرچۂ نان کو رکھ ہاتھ میں کھاتے ہیں امیر
جس کو دیکھوں ہوں وہ ہے فکر میں غلطاں پیچاں
خوان الوان کہاں اور وہ کہاں دسترخواں
یعنی چہ میر و چہ مرزا و چہ نوّاب چہ خاں
پوچھتا کوئی نہیں، حال کسی کا اس وقت
ہے عدم دہر کی آنکھوں سے مروت کا نشاں
کان دھر بات کسو کی نہیں سنتا کوئی
آنکھ سے آنکھ ملانا تو یہاں کیا امکاں
دے جو بیکار ہیں ان کا تو خدا حافظ ہے
وے نہیں نام کو نوکر انھیں تنخواہ کہاں
کیا زمانہ کی ہوا ہو گئی سبحان اللہ
زندگانی ہوئی ہر ایک کی اب دشمن جاں
رتبۂ شیروں کا ہوا ہے گا شغالوں کو نصیب
جائے بلبل ہیں چمن بیچ غزل خواں زاغاں

اے خدا خوب کہا ہے یہ کسو نے مصرع
"یعنی نعمت بسگاں بخشی و دولت تواں"

اور اسی انداز سے میر اشرف علی فغاں (۱۳۷۲ء) نے سرگزشت لشکر بیان کی ہے۔

کیونکر کٹے گیں یارب یہ بے شمار فاقے
مجھ کو تو دوسرا ہے نفروں کو چار فاقے
اعلیٰ سے تا بہ ادنیٰ جتنے ہیں گرسنہ ہیں
لشکر میں ہو گئے ہیں بے اعتبار فاقے
کوئی اگر سپاہی سردار سے کہے ہے
لینا خبر شتابی مرتے ہیں یار فاقے

میر کے یہاں بھی لشکر کا بیان کچھ اسی قسم کا ہے۔ ایک مخمس کے چند بند نقل کئے جاتے ہیں۔

مشکل اپنی ہوئی جو بود و باش
آئے لشکر میں ہم برائے تلاش
آن کر دیکھی یاں کی طرفہ معاش
ہے لب ناں پہ سو جگہ پرخاش
نے دم آب ہے سنے چھڑ آش

زندگانی ہوئی ہے سب پہ وبال
کنجڑے جھینکے ہیں روتے ہیں بقال
پوچھو مت کچھ سپاہیوں کا حال
ایک تلوار بیچے اک ہے ڈھال
بادشاہ و وزیر سب قلاش

شور مطلق نہیں کسو سر میں
زور باقی نہ اسپ و اشتر میں
بھوک کا ذکر اعلیٰ و اکثر میں
خانہ جنگی سے امن لشکر میں
نہ کوئی رند نے کوئی اوباش

اس آپا دھاپی میں امرا کی عیاشیاں اور اوباشیاں اور بڑھ جاتی ہیں۔ جس کی سب سے بڑی مثال محمد شاہ رنگیلے اور بعد کے بادشاہوں اور امیروں کی زندگی میں ملتی ہے۔ چنانچہ میر کی نظم اس پر بھی ہے۔

لعل خیمہ جو ہے سپہر اساس
پالیں ہیں رنڈیوں کو اس کے پاس

ہے نہ بادو شراب سے وسواس
رعب کر لیجئے اسی سے قیاس
قصہ کوتاہ رئیس ہیں بدمعاش

متقدمین میں عہد مغلیہ کی ابتری کی داستان جس صحت اور جزئیات نگاری کے ساتھ نظیر اکبر آبادی کے یہاں ملتی ہے اس کی مثال کسی اور کے یہاں مشکل سے ملے گی۔ انھوں نے اپنے زمانہ کا نقشہ اس طرح کھینچا:۔

نہیں ہے زور جنھوں میں وہ کشتی لڑتے ہیں
جو زور والے ہیں وہ آپ سے بچھڑتے ہیں
جھپٹ کے اندھے بٹیروں کے تئیں پکڑتے ہیں
نکالے چھاتیاں کبڑے اکڑتے پھرتے ہیں
غرض میں کیا کہوں دنیا بھی کیا تماشہ ہے

بنا کے تیار یا زر کی دکان بیٹھا ہے — جو ہنڈی وال تھا وہ خاک چھان بیٹھا ہے
جو چور تھا سو وہ ہو پاسبان بیٹھا ہے — زمین پھرتی ہے اور آسمان بیٹھا ہے
غرض میں کیا کہوں دنیا بھی کیا تماشہ ہے

کھلے ہیں آکھ کے پھول اور گلاب جھڑتے ہیں — ببولے پکتے ہیں انگور آم سڑتے ہیں
سخی کریم پڑے ایڑیاں رگڑتے ہیں — بخیل موتیوں کو موسلوں سے چھڑتے ہیں
غرض میں کیا کہوں دنیا بھی کیا تماشہ ہے

عزیز تھے جو ہوئے چشم میں سبھی کے حقیر — حقیر تھے سو ہوئے سب میں صاحب توقیر
عجب طرح کی ہوائیں ہیں اور عجب تاثیر — اچنبے خلق کے کیا کیا کروں بیاں میں نظیر
غرض میں کیا کہوں دنیا بھی کیا تماشہ ہے

مغل سلطنت کے زوال کے اس دور میں ایک بیرونی طاقت (فرنگی) آہستہ آہستہ اپنے قدم ملک کی سرزمین پر جما رہی تھی۔ گو یہ طاقت ابھی نقاب کے پیچھے تھی لیکن شعرا نے اس کے اندر جھانک کر اس کے اصلی چہرے کو دیکھنا شروع کیا تھا، مصحفی نے اس حقیقت کو اس طرح محسوس کیا ؎

ہندوستان کی دولت و حشمت جو کچھ کہ تھی
کافر فرنگیوں نے بتدبیر کھینچ لی

افسوس کہ لی چھین نصاریٰ کے سکوں نے
یوں ہاتھ سے اس فرقۂ اسلام کے روٹی

جا کہو عیسیٰ سے کیا تم مر گئے
اپنے گدھے باندھو کھیتی چر گئے

اسی کیفیت کو جرأت جیسے "چوما چاٹی" کے شاعر نے اس طرح محسوس کیا ؎

کہئے نہ انھیں امیر اب اور نہ وزیر
انگریزوں کے ہاتھوں یہ قفس میں ہیں اسیر
جو کچھ وہ پڑھائیں سو یہ منھ سے بولیں
بنگالے کی مینا ہیں یہ پورب کے امیر
مختاری پہ آپ اتنا کیجئے نہ گھمنڈ[1]
کہتے ہیں جسے نوکری سو ہے بیخ ارنڈ
سرمائی دلائی ہے سو د یجئے ورنہ
تم کھاؤ گے گالیاں جو ہم کھاویں گے ٹھنڈ

انتہائی بیباکی کے ساتھ کہتا ہے ؎

بے وجہ نہ سمجھو یہ پڑتے اولے
انگریز بڑا بول جو ناحق بولے
تو فوج ملائک نے فلک سے جرأت
مارے گوروں کو گورے گورے گولے[1]

اس دور میں اگر ایک طرف شعراء نے یہ محسوس کرنا شروع کر دیا تھا کہ انگریز ہندوستان کی اقتصادی بربادی و تاراج کے درپے ہیں اور پورب کے امیر "انگریزوں کے ہاتھوں قفس میں اسیر" ہیں تو دوسری مغلیہ بادشاہ کی بے دست و پائی نے بھی انھیں متاثر کیا جسے انگریزوں نے اپنے شکنجہ میں پوری طرح جکڑ لیا تھا۔ کمال نے کھل کر اس طرح احتجاج کیا۔

وزیر شاہ جو ہیں ان کے ملک کا ہے یہ ڈھنگ ۔۔۔ کہ اپنے بخت سے رہتی ہے ان کو نت اٹھ جنگ
وزیر تو ہیں گرفتار یاں بقید فرنگ ۔۔۔ سکھ اور مرہٹوں نے واں کیا ہے شاہ کو تنگ
نہیں رہا ہے کچھ اقبال ان کا جز ادبار

وہی یہ شہر ہے اور ہے وہی یہ ہندوستاں ۔۔۔ کہ جس کو رشک جناں جانتے ہیں سب انساں
فرنگیوں کی سو کثرت سے ہوئے سب ویراں ۔۔۔ نظر پڑے ہے بس اب صورت فرنگستاں
نہیں سوار رہے یاں سوائے ترک سوار

جہاں کہ نوبت وشہنائی جھانجھ کی تھی صدا ۔۔۔ فرنگیوں کا ہے اس جا پہ ٹم ٹم اب بجتا
اسی سے سمجھو رہا سلطنت میں کیا رتبہ ۔۔۔ ہو جب کہ محل سراؤں میں گوروں کا پہرا
نہ شاہ ہے نہ وزیر اب فرنگی ہیں مختار[2]

اس زمانہ میں جب کہ مغلیہ آفتاب گہنا رہا تھا اور فرنگیوں کی قوت بڑھتی جارہی تھی اس کے مقابلہ پر دو تحریکیں ولی اللّٰہی اور وہابی ابھر رہی تھی جو اپنی باغیانہ اور انقلابی خصوصیات کے باوجود تنگ دامانی کا شکار رہیں اور اس لئے

---

[1] مجموعۂ نغز۔ حکیم قدرت اللّٰہ قاسم۔ مرتبہ محمود شیرانی۔ لاہور ۱۹۳۲ء صفحہ ۱۶۶
[2] مجمع الانتخاب (قلمی)

ہندوستان کے مستقبل کا رُخ معیّن کرنے میں ناکام۔

اسلامی[1] ہند میں تجدید کی ابتدا حضرت مجدد سرہندی نے (ف ۱۶۲۴ء) کی اور تعمیر و تزئین امام ولی اللہ دہلوی (۱۷۰۳ء - ۱۷۶۲ء) کے ہاتھوں ہوئی۔ جن کا ذکر ابتدا میں کیا جا چکا ہے۔ شاہ صاحب کی تحریک شاہ عبدالعزیز کے ہاتھوں پروان چڑھی۔ شاہ عبدالعزیز کا عہد ایسٹ انڈیا کمپنی کی بے دردانہ زرکشی کا دور تھا۔ اب سیاسی، معاشی حالات تیزی سے بدل چکے تھے۔ مسلمان حاکم نہیں بلکہ محکوم بن چکے تھے۔ کلکتہ سے لے کر دہلی تک کا تمام علاقہ ان کے ہی تصرف میں آچکا تھا۔ ۱۸۰۳ء میں لارڈ لیک دہلی آئے۔ اس وقت علماء نے احکام قرآن اور شریعت کے اصولوں کی روشنی میں اس بات کی وضاحت کرنی چاہی کہ انگریز حاکموں کے ساتھ مسلمانوں کی قانونی حیثیت کیا ہونی چاہیئے۔ شاہ عبدالعزیز نے انتہائی بے جگری اور بیباکی کے ساتھ کلکتہ سے لے کر دہلی تک کے سارے علاقہ کو دارالاسلام نہیں بلکہ دارالحرب قرار دے دیا۔ جس کے معنی یہ تھے کہ یا تو مسلمان انگریزوں کے خلاف اعلان جہاد کریں یا کسی ایسے ملک میں ہجرت کر جائیں جہاں مسلمانوں کی حکومت ہو۔ اور اگر کسی وجہ سے اس ملک میں ان کا رہنا ناگزیر ہو تو پھر نصرانیوں کی حکومت کو ہٹانا اور اس کے خلاف جہاد کرنا ان کا فرض ہو گیا تھا۔ اس اہم کام کے لئے ایک امام کی ضرورت تھی جس کے لئے کچھ عرصہ کے بعد سید احمد بریلوی کو (۱۷۸۶ء - ۱۸۳۱ء) منتخب کیا گیا۔

۱۸۲۶ء میں سید احمد بریلوی نے سکھوں کے خلاف باضابطہ جہاد کا اعلان کیا۔ سکھوں کو پہلے اسلام قبول کرنے کی دعوت دی۔ پھر معرکہ آرائی ہوئی۔ جدھر کا رُخ کیا کامیابی نے قدم لئے۔ ان کی قوت روز بروز بڑھتی گئی۔ دور و نزدیک سے اطاعت، معاونت کے پیغام آنے لگے۔ پٹنہ اور خصوصاً کلکتہ میں ان کے مریدوں کی تعداد ہزاروں اور لاکھوں تک پہنچ گئی۔ سید احمد کی تحریک کا اصل مقصد مسلمانوں کو صرف سکھوں کے مظالم سے آزاد کرانا نہیں تھا بلکہ یہ تحریک غیر ملکی حکمرانوں کے خلاف بھی تھی۔ غالباً اسکیم یہ تھی کہ سرحد میں اسلامی حکومت قائم کرنے کے بعد جنگجو افغانوں کی مدد سے ہندوستان کو انگریزوں سے نجات دلوائی جائے۔

وہابیوں کی تحریک دراصل ہندوؤں کے خلاف نہیں تھی۔ سر سید احمد خاں نے اپنے کئی مضامین میں اس بات کی وضاحت کی تھی کہ وہابی تحریک انگریزوں کے خلاف نہیں بلکہ سکھوں کے خلاف تھی۔ اس پوری تحریک کا کردار کیا تھا یہاں اس کی تفصیل میں جانے کا موقع نہیں۔ ہنٹر کے خیالات سے اس تحریک کے اصلی کردار کو سمجھنے میں مدد ملے گی۔

وہابی تحریک اور اس کے نعرۂ جہاد نے اردو کے مشہور شاعر حکیم مومن خاں (۱۸۰۰ — ۱۸۵۱) کو بھی غیر معمولی حد تک متاثر کیا۔ ان کی مثنوی جہادیہ اس کی بیّن دلیل ہے۔

برنگے ایماں کو آجائے جوش	نہ اپنا رہے اور نہ دنیا کا ہوش
عنادِ نہفتہ کو ظاہر کروں	دمِ تیغ سے قتل کافر کروں
پئے تشنہ کامی سبو در سبو	پیوں شوق سے ملحدوں کا لہو
یہی اب تو کچھ آگیا ہے خیال	کہ گردن کشوں کو کروں پائمال
بہت کوشش و جاں نثاری کروں	کہ شرع پیمبر کو جاری کروں

[1] تذکرہ۔ ابوالکلام۔ صفحہ ۲۴۴

دکھا دوں لبس انجام الحاد کا نہ چھوڑوں کہیں نام الحاد کا

کہوں کیا لوائے امامت کا اوج کہ ہیں غوث و ابدال سب اہل فوج
ہوا جمع لشکر ہے اسلام کا اگر ہو سکے وقت ہے کام کا
امامِ زمانہ کی یاری کرو خدا کے لئے جاں نثاری کرو
جو ہے عمر باقی تو غازی ہو تم سزاوار گردن فرازی ہو تم
یہ ملکِ جہاں ہے تمھارے لئے نعیم جناں ہے تمھارے لئے
الٰہی مجھے بھی شہادت نصیب یہ افضل سے افضل عبادت نصیب
کرم کر نکال اب یہاں سے مجھے ملادے امام زماں سے مجھے
میں گنج شہیداں میں مسرور ہوں
اسی فوج کے ساتھ محشور ہوں

مومن تمھیں کچھ بھی جو پاسِ ایماں ہے معرکۂ جہاد چل دیجئے وہاں
انصاف کرو خدا سے رکھتے ہو عزیز وہ جان جسے کرتے تھے بتوں پر قرباں

تیسری چیز جو اردو شعراء کو قدماء سے ایک فکری نظام کے طور پر ورثہ میں ملی تھی۔ وہ تصوف کی لگن تھی گو اب اس کی حیثیت تحریک سے زیادہ ایک عقیدے کی رہ گئی تھی۔ پھر بھی اس میں انقلابی پہلو پائے جاتے تھے۔ علی سردار جعفری لکھتے ہیں:

"تصوف قرون وسطیٰ میں جاگیرداری نظام کے خلاف دستکاروں اور کسانوں کی فکری بغاوت ہے اور چونکہ سرمایہ داری دور سے پہلے ساری بغاوتیں اور فکری نظام مذہبی لباس اختیار کرتے تھے۔ اس لئے تصوف کی ساری شکل مذہبی ہے یہ مذہبی شکل ہندوستان کی بھگتی تحریک کی بھی تھی اور یورپ کی (عیسائی) مسٹی سزم کی بھی۔ لیکن اگر ان کے ظاہری پردوں کو اٹھا کر دیکھا جائے تو اصل حقیقت مادّی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ اور وہ ہے مذہبی اور ریاستی نوکرشاہیوں کے خلاف بغاوت جو (ایک طرف) انسان اور خدا اور (دوسری طرف) رعایا اور بادشاہ کے درمیان حائل تھیں۔ دونوں نوکرشاہیاں کبھی تو بیک وقت دونوں فرائض انجام دیتی تھیں اور کبھی الگ الگ رہ کر ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ تصوف کی شاعری میں قاضی اور مفتی اور ملا اور زاہد کا مذاق اڑایا گیا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ صوفیوں کو ریاست اور سرکاری مذہب کے ٹھیکیداروں نے سردار لٹکایا ہے صوفی نظام فکر میں انسان کو مرکزِ کائنات قرار دیا گیا۔ اور انسانی محبت کو خدا تک یا اصل حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا گیا۔ چنانچہ مذہبی اختلافات کے

باوجود انسان کی وحدت اور عظمت پر زور دیا گیا۔ اس طرح عشق شاعری کا مرکزی تصور بنا یہ عشق حقیقی اور عشق مجازی میں تقسیم ہوا۔ اور عشق مجازی عشق حقیقی کا زینہ بن گیا۔ اس تصور میں عشق مجازی بھی دو حصّوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ایک بنی نوع انسان کا عشق دوسرے جنسی عشق اور بعض اوقات صوفیانہ شاعری میں ان دونوں قسم کے عشق کی بڑی خوبصورت آمیزش ملتی ہے۔ اس میں مادی اور مابعد الطبیعاتی کیفیات کا بھی امتزاج ملتا ہے۔ چونکہ صوفی شعراء انسانی وحدت اور انسانی مساوات کے قائل تھے اور مادی اور سماجی ترقی اس منزل پر نہیں پہنچی تھی جہاں علمی سماجی زندگی میں انسانی مساوات ممکن ہو اس لئے صوفی شعرا وحدت کو مساوات کا ذریعہ بتلاتے تھے جو بادشاہ اور فقیر، امیر اور مفلس دونوں کو خاک میں ملا دیتی ہے۔ عصائے شاہی اور کسان کے ہل کو ایک ساتھ قبر میں سلا دیتی ہے۔ اس تصور کی بنیاد نے موت سے امیروں کو عبرت بھی دلائی اور موت کو ایک مجرد تصور کی طرح آدرش بنا کر بھی پیش کیا۔ یہ قدریں جزئیات کے اختلافات کے باوجود تصوف، بھگتی اور سنتی سنرم میں مشترک ہیں۔ اس نظام کی کچھ تاریخی معذوریاں بھی تھیں۔ اور سب سے بڑی معذوری یہ تھی کہ یہ جاگیرداری فکری نظام کی جڑیں کھوکھلی کر سکتا تھا لیکن بغاوت کو اس منزل تک نہیں لے جا سکتا تھا جہاں نیا سماجی نظام تعمیر ہو سکے [1]

اُردو نے ایرانی شعراء، مثلاً سعدی کی طرح کا کوئی خالص صوفی شاعر پیدا نہیں کیا لیکن صوفی نظام فکر کی وہ ساری بنیادی قدریں اردو شعراء کے ورثہ میں آگئیں اور انھوں نے اپنی شاعری میں اپنے سماج اور ماحول کو اس کسوٹی پر کسا۔ چنانچہ سودا اور میر نے اپنے سماج پر تنقید کرتے ہوئے یہی صوفیانہ طرز فکر اختیار کیا۔

صوفی طرز کی بغاوت بادشاہ کے تصور سے گریز نہیں کر سکتی۔ اس لئے وہ ایک بہتر بادشاہ کے خواب دیکھتی تھی اردو میں اس تصور کو سب سے زیادہ کھل کر سودا نے پیش کیا ہے۔

کسی گدا نے، سنا ہے کہ ایک شہ سے کہا	کروں میں عرض اگر اس کو سرسری جانے
رموز ملکی میں اوّل ہے شہ کو یہ لازم	گدا نوازی و درویش پروری جانے
مقام عدل پہ جس دم سریر آرا ہو	ہر ایک خورد و کلاں میں برابری جانے
وہی ہو رائے مبارک میں اسکے گوشہ نشیں	کہ جس میں عامۂ خلقت کی بہتری جانے
جو شخص نائب داور کہائے عالم میں	یہ کیا ستم ہے نہ آئین داوری جانے
یہ فخر تاج تو یوں نزد فہم ہے جس طرح	خروس اپنے کو سلطانِ خاوری جانے

چونکہ دہابی تحریک، ولی اللہی تحریک اور صوفی نظام فکر سب اپنی اپنی معذوریوں کے شکار تھے۔ اور ہندوستان کے مستقبل کی ضمانت نہیں کر سکتے تھے۔ اس لئے انیسویں صدی میں ہماری شاعری اور فکر کو ایک نئی کروٹ لینا تھی اور یہ کروٹ وہی تھی جو ۱۸۵۷ء کے انقلاب کی شکل میں ظاہر ہوئی۔

---

[1] ترقی پسند ادب۔ علی سردار جعفری۔ دیباچہ طبع ثانی ص۱۳-۱۴

سعودی عرب اور وہابی تحریک

(نیاز فتحپوری)

وہابی جماعت کے مورثِ اعلی کا نام محمد بن عبدالوہاب تھا۔ اسی لئے یہ جماعت وہابی کے نام سے مشہور ہوگئی۔ در
خود اس جماعت کے افراد اپنے آپ کو موحدین کہتے ہیں اور ابن تیمیہ کے بیان کے مطابق اہل السنت والجماعت بھی، یہ مسائل
فقہ میں امام حنبل کے متبع ہیں۔

محمد بن عبدالوہاب جن کا تعلق تمیمی قبیلہ کی ایک شاخ بنوسنان سے تھا یہ ایک گاؤں عیونیہ میں پیدا ہوئے تھے جو اب بالکل
ویران ہے لیکن کسی وقت آباد تھا۔ ان کی ابتدائی تعلیم مدینہ میں ہوئی۔ سلیمان کردی اور محمد حیات سندھی ان کے استاد تھے۔

ابتداہی سے ان کے خیالات مروجہ عقائد سے کچھ ہٹے ہوئے تھے جسے ان کے اساتذہ "رجحان الحاد" سے تعبیر کرتے تھے
تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد عرصہ تک سیر و سیاحت کرتے رہے اور چار سال تک بصرہ میں رہے۔ یہاں یہ قاضی حسین کے
بچوں کے اتالیق تھے۔ اس کے بعد یہ بغداد چلے گئے اور وہاں پانچ سال تک قیام کیا۔ یہاں ایک دولت مند عورت سے انکی شادی
ہوگئی اور ان کی وفات پر دو ہزار دینار کا ترکہ ان کو ملا۔ اس کے بعد یہ دو سال بغداد میں رہے اور پھر اصفہان چلے گئے (یہ زمانہ
نادر شاہ کی حکومت کا تھا) یہاں چار سال کے قیام میں انھوں نے فلسفۂ اشراقیت و تصوف کا غائر مطالعہ کیا۔ اس کے بعد
وہ قم چلے گئے۔ اور یہاں حنبلی مسلک اختیار کیا۔ پھر وہ اپنے وطن عیونیہ پہنچے اور یہاں چند مہینے خلوت گزیں رہنے کے بعد
اپنے مسلک کی تبلیغ میں مصروف ہوگئے جس کے اصول انھوں نے اپنی تصنیف "کتاب التوحید" میں بیان کئے ہیں۔ انکی
تبلیغ عیونیہ میں زیادہ مقبول نہیں ہوئی اور خود ان کے حقیقی بھائی سلیمان اور برادر عم زاد عبداللہ بن حسین نے ان کی مخالفت
میں کتابیں لکھیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں جماعتوں میں کشت و خون شروع ہوگیا اور آخر کار یہاں کے حاکم نے انھیں عیونیہ
سے خارج البلد کر دیا۔

یہاں سے نکل کر یہ درعیہ پہنچے جو بہت چھوٹا سا گاؤں تھا۔ یہاں کے سردار محمد بن سعود نے ان کا خیر مقدم کیا اور ان کا
مسلک اختیار کر لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ آہستہ آہستہ اُن کی جماعت میں شامل ہونے لگے اور انھوں نے ایک مسجد تعمیر کرکے
یہاں اپنی کتاب التوحید کا درس دینا شروع کر دیا۔

لیکن ریاض کے شیخ دہام بن دواس نے اس تحریک کی مخالفت کی اور اس طرح محمد بن سعود اور دہام میں لڑائی شروع ہوگئی
(سنہ ۱۱۶۰ھ / ۱۷۴۷ء) جو ۲۸ سال تک قائم رہی، لیکن چونکہ محمد ابن سعود اور ان کا لڑکا عبدالعزیز دونوں بڑے اچھے جنرل تھے۔ اس لئے ان کی
قوت برابر بڑھتی گئی اور اسی کے ساتھ وہابی تحریک بھی۔

جب ۱۱۷۹ھ / ۱۷۶۵ء میں محمد ابن سعود کا انتقال ہوا اور اس کا بیٹا عبدالعزیز برسر اقتدار ہوا تو اس نے محمد بن عبدالوہاب کو مستقلاً اپنا روحانی و مذہبی پیشوا بنا لیا اور اس کے دوسرے سال شریف مکہ کے پاس ایک وفد روانہ کیا اور یہاں کافی بحث و مباحثہ کے بعد وہابیوں کے مسلک کو حنبلی مسلک تسلیم کر لیا گیا۔

جب ۱۱۸۷ھ / ۱۷۷۳ء میں دہام جو وہابی مسلک کا سخت دشمن تھا، ریاض چھوڑ کر چلا گیا تو عبدالعزیز نے ریاض پر قبضہ کر کے نجد پر اپنا اقتدار قائم کر لیا۔ اس دوران میں شریف مکہ نے بھی ایک بار وہابیوں کا داخلہ مکہ میں ممنوع قرار دے دیا تھا۔ لیکن چونکہ عراق اور فارس کی طرف سے آنے والے عازمین حج کے لئے دشواریاں پیدا ہو گئی تھیں، اس لئے یہ امتناعی حکم منسوخ کر دیا گیا۔

جب ۱۷۹۲ء میں محمد بن عبدالوہاب کا ۸۹ سال کی عمر میں انتقال ہو گیا تو یہ وہابی تحریک مشرق کی طرف بڑھی اور عراق کی حدود (منتفق) تک پہنچ گئی اور سلطان ترکی نے اس تحریک کو دبانے کے لئے بغداد کے پاشا کو ہدایت کی۔ اسی کے ساتھ منتفق کے سردار (ثوینی) نے بھی جو اس وقت بصرہ کا حاکم تھا۔ عسکری قوت سے اس تحریک کو ختم کرنے کی کوشش کی لیکن وہ کامیاب نہ ہوا اور ۱۷۹۷ء میں مار ڈالا گیا۔ اسی دوران میں شریف مکہ نے بھی مغرب کی طرف سے فوج کشی کی۔ لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔ ۱۷۹۸ء میں بغداد میں زیادہ وسیع پیمانہ پر وہابیوں کے مقابلہ کی تیاریاں کی گئیں لیکن یہ بھی ناکام رہیں اور آخر کار صلح نامہ ہو گیا اور ایک معاہدہ پر دستخط ہو گئے۔ لیکن اس کا نتیجہ خاطر خواہ نہ نکلا کیونکہ وہابی قبایل کی تاخت اس کے بعد بھی جاری رہی یہاں تک کہ ۱۸۰۱ء میں انھوں نے کربلا پر حملہ کر کے وہاں کی اچھی خاصی آبادی کو ہلاک کر ڈالا اور ۱۸۰۳ء میں سعود نے مکہ پر قبضہ کر کے وہاں بھی کشت و خون کا بازار گرم کیا۔

مدینہ اور جدہ میں البتہ ابن سعود کو کامیابی نہیں ہوئی اور آخر کار اُسے مکہ بھی چھوڑنا پڑا کیونکہ جو فوج اس نے وہاں متعین کی تھی اسے اہل مکہ نے ختم کر دیا تھا۔

جب ۱۸۰۳ء میں عبدالعزیز اول جو وہابیوں کا امام تھا، درعیہ میں کربلا کے ایک شیعی کے ہاتھ سے قتل ہوا تو اس کی جگہ اس کا بیٹا سعود امام مقرر ہوا اور اس نے اپنے بیٹے عبداللہ کو فوج کا جنرل مقرر کیا۔ اس دوران میں بغداد کی طرف سے اس تحریک کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی لیکن ناکام رہی۔ اس کے بعد سعود نے دوبارہ حجاز پر حملہ کیا اور تین سال کے اندر مکہ، مدینہ اور جدہ پر قابض ہو گیا۔ ان کامیابیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہابیوں نے سرزمین عرب سے باہر بھی فوجی کارروائیاں شروع کر دیں، یہاں تک کہ ۱۸۱۱ء میں ان کی حکومت حلب سے لے کر خلیج فارس اور بحر سُرخ تک وسیع ہو گئی۔ جب نوبت یہاں تک پہنچی تو سلطنت ترکی کو فکر شروع ہوئی اور اس نے محمد علی پاشا خدیو مصر کو مقابلہ کا حکم دیا اور بہ مشکل تمام ۱۸۱۲ء میں مکہ اور مدینہ پر دوبارہ قابض ہو سکا۔ اس کے بعد محمد علی خود افواج مصر کی کمان اپنے ہاتھ میں لے کر آگے بڑھا لیکن اسے شکست ہوئی۔ حسن اتفاق سے اسی زمانہ (۱۸۱۴ء) میں سعود کا انتقال ہو گیا اور اس کا بیٹا عبداللہ جانشین ہوا۔ لیکن اس میں باپ کا سا عزم و ارادہ نہ تھا، اس لئے اس نے صلح کر لی اور حکومت ترکی کے اقتدار کو تسلیم کر لیا اور ۱۸۱۸ء میں مصر کے کمانڈر ابراہیم پاشا نے وہابیوں کے مرکز درعیہ پر قبضہ کر کے عبداللہ کو جو وہابیوں کا امام تھا گرفتار کر کے قسطنطنیہ بھیج دیا اور یہاں اس کی گردن مار دی گئی۔ لیکن ان واقعات کے بعد حجاز کی حالت تو سدھر گئی جہاں زبردست ترکی فوج متعین تھی لیکن نجد میں سعود کے برادر تم زاد (ترکی) نے ریاض کو مرکز بنا کر پھر اس تحریک میں جان ڈالی (۱۸۲۴ء) اور ۱۸۳۳ء تک خلیج فارس کے سارے علاقہ پر وہابی حکومت قائم ہو گئی۔ اس کامیابی کا سہرا زیادہ تر ترکی کے لڑکے فیصل کے سر تھا جو وہابی فوج کا سردار تھا۔ اتفاق سے اسی زمانہ میں کسی شخص نے جو اپنے

آپ کو شاہی خاندان کا فرد ظاہر کرتا تھا۔ ترکی کو قتل کر ڈالا (۱۸۳۴ء) لیکن فیصل نے شمر کے سردار عبداللہ بن رشید کی مدد سے اس کو بھی گرفتار کر کے قتل کر دیا اور عبداللہ بن رشید کو حائل کا گورنر بنا دیا۔ یہ بڑا ہوشیار و محتاط شخص تھا اس نے اپنی پالیسی سے ایک طرف حجاز کے مصری حاکم کو بھی خوش رکھا اور دوسری طرف ریاض کے وہابی حکمراں کو بھی۔ جب ۱۸۴۷ء میں اس کا انتقال ہوا تو اس کا بیٹا طلال اس کا جانشین ہوا۔ یہ بڑا زیرک شخص تھا، یہ اپنی ترکیبوں سے جوف، خیبر اور تیمار کے علاقوں پر قابض ہو گیا اور بہت سی تجارتی آسانیاں پیدا کر کے عرب کے بدوی قبایل پر بھی اپنا کافی اثر قائم کر لیا۔ ۱۸۶۸ء میں اس نے خرابی دماغ کی وجہ سے خودکشی کر لی اور اس کا بھائی متعب جانشین ہوا لیکن طلال کے بیٹے (بدر) نے اسے مار ڈالا جو بعد کو خود بھی طلال کے دوسرے بھائی محمد کے ہاتھ قتل ہوا۔

اسی زمانے میں فیصل کا انتقال ہو گیا (۱۸۶۹ء) اور اس کا بیٹا عبداللہ تخت نشین ہوا لیکن اس کے بعد ہی اس کے بھائی سعود نے اسے معزول کر کے عنان حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی۔ اس کا زمانہ بہت ناکام ثابت ہوا اور کافی علاقہ ہاتھ سے نکل گیا جب ۱۸۷۵ء میں اس کا انتقال ہوا تو عبداللہ پھر ریاض واپس آگیا۔ لیکن بدقسمتی سے محمد بن رشید فرمانروائے حائل سے ان بن ہو گئی اور آخر کار اس کشمکش کا نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۸۸۴ء میں محمد بن رشید نے حملہ کر کے ریاض فتح کر لیا اور عبداللہ کو حائل بھیجکر وہاں اپنا گورنر مقرر کر دیا۔

اس کے بعد ۱۸۹۱ء میں امیر حائل کے خلاف متعدد قبایل کے سرداروں نے باہم مل کر جس میں ریاض کے شاہی خاندان کے افراد بھی شامل تھے، ابن رشید پر فوجکشی کر دی اور گو اول اول انھیں کامیابی بھی ہوئی، لیکن اخیر میں ابن رشید کامیاب ہوا اور عبدالرحمٰن (فیصل کے دوسرے لڑکے) نے جو ریاض کا گورنر تھا بھاگ کر کویت میں پناہ لی اور ۱۸۹۷ء تک ابن رشید نہایت اطمینان سے حکومت کرتا رہا اس کے بعد اس کا برادر عم زاد عبدالعزیز بن متعب تخت نشین ہوا لیکن ۱۹۰۱ء میں عبدالعزیز ابن عبدالرحمٰن نے اس کے خلاف فوجکشی کر کے ریاض پھر فتح کر لیا اور اس طرح وہاں وہی پرانا خاندان پھر حکمراں ہو گیا اور ۱۹۰۶ء تک اس نے تمام کھوئے ہوئے علاقے واپس لے کر پھر ایک وسیع وہابی حکومت قائم کر لی۔ اس کے بعد اسے ابن رشید، ترکی حکومت، فرمانروائے حجاز اور خود اپنے اعزہ سے مسلسل جنگ کرنا پڑی لیکن وہ ان سب میں کامیاب ہوا اور آخر کار ۱۹۲۱ء میں حائل پر، ۱۹۲۴ء میں مکہ پر ۱۹۲۵ء میں مدینہ اور جدہ پر اس کا پورا قبضہ ہو گیا۔ اور اس طرح سارا حجاز سعودی حکومت میں شامل ہو گیا۔

ہندوستان

ہندوستان میں وہابی تحریک کا آغاز سید احمد بریلوی سے ہوا۔ یہ رائے بریلی میں پیدا ہوئے تھے (۱۷۸۶ء) جب ۱۸۲۲ء میں یہ حج سے فارغ ہو کر ہندوستان آئے تو یہ وہابی تعلیمات سے اس درجہ متاثر تھے کہ انھوں نے لوٹ کر ہندوستان میں بھی یہ تحریک شروع کر دی اور پٹنہ اپنا صدر مقام قرار دیا۔ دو تین سال کے اندر کلکتہ، بمبئی وغیرہ کا دورہ کر کے بہت سے متبعین پیدا کر لئے اور پشاور کی سرحد پر اپنی فوج جمع کر کے پنجاب کی سکھ حکومت کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا اور ۲۱ر دسمبر ۱۸۲۶ء کو جنگ شروع کر دی۔ سکھوں نے پورا مقابلہ کیا لیکن ۱۸۳۰ء میں پشاور پر سید احمد صاحب کا قبضہ ہو گیا مگر اس کے دوسرے ہی سال سکھوں سے لڑتے ہوئے شہید ہوئے۔

اس کے بعد ان کے متبعین ستانا میں پناہ گزیں ہو گئے اور ان کے دو خلفاء نے جو پٹنہ سے تعلق رکھتے تھے جہاد کی تحریک کو جاری رکھا، مشرقی بنگال میں ان کے ایک مرید ٹیٹو میاں نے انگریزی حکومت کا مقابلہ کیا اور ۱۸۳۱ء میں یہ بھی شہید ہوئے اس کے بعد بھی ۱۸۷۰ء تک یہ سلسلہ برابر جاری رہا۔ لیکن رفتہ رفتہ جہاد کی روح ختم ہو گئی اور صرف شعائر و عقاید کے لحاظ سے

بی جماعت باقی رہ گئی جواب بھی باقی ہے۔
ہندوستان کے علاوہ خوقند میں بھی اس جماعت نے روسی حکومت کے خلاف جہاد کا اعلان کیا (۱۸۱۷ء) لیکن کامیابی
ہو سکی۔

ابی لٹریچر وہابی لٹریچر میں اس جماعت کے بانی محمد عبد الوہاب کی تین کتابیں۔ مختصر السیرۃ، کتاب التوحید، کتاب الکبائر خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ ایک اور کتاب روضۃ الافکار ہے جو ان کے رسائل و فتاوی کا مجموعہ ہے۔ وہابی
ءت کے دوسرے اکابر نے بھی بعض کتابیں لکھیں۔ جن میں سے بعض شائع ہو چکی ہیں۔
وہابیوں کے خلاف جو کچھ لکھا گیا ہے وہ بھی کم نہیں ہے۔ اس بحث و نزاع میں ہمارے بعض اکابر علماء نے بھی سنجیدگی
انت سے کام نہیں لیا۔ حتیٰ کہ ایک بار محض اس مسئلہ پر کہ کوا حلال ہے یا حرام، ایسے عملی احتجاج کی صورت اختیار کر لی کہ کو ون
بی جان کے لالے پڑ گئے۔
ان کی تعلیمات کا اصول یہ تھا کہ :-
تیسری صدی ہجری سے جو بدعات مسلمانوں میں پیدا ہو گئی تھیں ان کو مٹایا جائے۔
خدا کے سوا کسی اور کی پرستش کو شرک قرار دے کر ایسے مشرکین کو واجب القتل قرار دیا جائے۔
بزرگوں کے مزاروں کی زیارت، دعاؤں میں خدا کے سوا انبیاء و ملائکہ سے استمداد، قرآن کی تاویل اور مسئلہ قدر سے انکار
یہ تمام باتیں شرک سمجھی جائیں۔
اسی طرح حنبلی فقہ کے مطابق انھوں نے نماز باجماعت کو فرض قرار دیا اور تماکو کے استعمال اور داڑھی منڈانے کو جرم قرار
ے کر اس کی تعزیر مقرر کی۔
زکوٰۃ کے مسئلہ میں بھی انھوں نے حنبلی فقہ کو سامنے رکھ کر محفوظ سرمایہ کے علاوہ تجارتی نفع پر بھی زکوٰۃ واجب قرار دی۔
انھوں نے تسبیح کے استعمال کو بھی ناجائز قرار دیا اور اوراد و وظائف میں صرف انگلیوں پر شمار کرنے کا طریقہ درست
ھا۔ انھوں نے مسجدوں میں مناروں کی تعمیر یا کسی اور قسم کے نقش و نگار کی بھی مخالفت کی۔
وہابی اپنے آپ کو اہل حدیث کہتے ہیں، یعنی اپنے ہر طرز عمل کی سند احادیث سے پیش کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ قرآن
نے کے لئے بھی وہ احادیث کی وساطت ضروری سمجھتے ہیں۔ وہ حدیث و قرآن میں کسی معنوی یا عقلی تاویل کے قائل نہیں
اس لحاظ سے وہ بہت زیادہ قدامت پسند سمجھے جاتے ہیں اور اپنے مذہبی تقشف کی وجہ سے کافی بدنام ہیں۔ اس
عت کے مقابلہ میں ایک دوسری جماعت اہل قرآن کی ہے جو احادیث کو نظر انداز کر کے قرآن کو قرآن ہی سے سمجھنا چاہتے
ں۔ یہ جماعت بھی آزاد خیال نہیں۔ لیکن اتنی قدامت پسند بھی نہیں۔

اردو غزل، قدیم و جدید کے سنگم پر

(فرمان فتحپوری)

یوں تو اردو شاعری میں ابتدا ہی سے مختلف اصناف کا وجود ملتا ہے اور ان میں سے ہر صنف نے خاطر خواہ ترقی بھی کر لی ہے۔ لیکن فنی دلکشی و ہمہ گیری کے لحاظ سے جس نقطۂ عروج کو غزل پہنچ گئی اور جو قبول عام اسے نصیب ہوا وہ کسی دوسری صنف کو ابھی میسر نہیں آیا۔ حقیقت یہ ہے کہ غزل ہماری شاعری کا نہایت قیمتی سرمایہ ہے۔ اس کی بدولت اردو شاعری میں عظمت و وقعت کے آثار پیدا ہوئے ہیں۔ اور اسی کی بدولت وہ اس اہل ہوئی کہ دوسری زبانوں کے شعری ادب سے آنکھ ملا سکے شاید اسی لئے رشید احمد صدیقی نے غزل کو اردو شاعری کی آبرو۔ نیاز فتحپوری نے اردو شاعری کی روح ڈاکٹر یوسف حسین نے موسیقی کا رس اور فراق نے شاعری کا عطر کہا ہے۔ مجنوں گورکھپوری کا خیال ہے کہ شاعری کی سب سے زیادہ بے ساختہ۔ سب سے زیادہ لطیف و سب سے زیادہ دلکش سب سے زیادہ فطری اور پاکیزہ صنف وہ ہے جسے اردو فارسی میں غزل کا نام دیا جاتا ہے۔

غزل میں فنی دلکشی اور ہمہ گیری کے یہ آثار کن خصوصیات نے پیدا کئے ہیں اس سلسلے میں قدیم تذکرہ نگاروں سے لے کر آجتک کے ناقدین نے بہت سی باتیں کہی ہیں لیکن جو چیز غزل میں اساسی حیثیت رکھتی ہے اور جس کے بغیر غزل۔ غزل نہیں رہ سکتی وہ اس کا ردمانی رکھ رکھاؤ اور اس کے لب و لہجے کی ایمائیت و رمزیت ہے۔ یوں تو رمزیت و ایمائیت کے بغیر اعلیٰ درجہ کی شاعری جنم ہی نہیں لے سکتی خواہ وہ کسی بھی صنف سے تعلق رکھتی ہو۔ لیکن غزل کی ادائیں، اس سلسلے میں سب سے نرالی ہیں اقبال کا یہ مصرعہ۔

حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست

غزل کے مزاجِ خاص کا ترجمان ہے۔ غزل ڈھکا چھپا کر بات کہنے کو کمال فن سمجھتی ہے وہ اپنے ماحول و عہد کی ترجمان ہوتے ہوئے بھی بے جا تاویل و توجیہ یا تشریح اور وضاحت سے کام نہیں لیتی۔ گویا دنیا شعر و سخن کی وہ ایک ایسی حسینہ ہے جس کے حسن کا راز بقول نیاز صاحب، سینہ تان کر سامنے آجانے میں نہیں بلکہ آنچل سنبھال کر آگے نکل جانے میں ہے۔ لیکن ڈھکائے چھپائے رکھنے کا یہ مفہوم ہرگز نہیں کہ غزل کی زبان مبہم یا بے معنی ہے۔ اس کی اپنی علامات ہیں، اشارات و کنایات ہیں، فنی روایات ہیں۔ اس کا اپنا لب و لہجہ ہے۔ وہ اس لب و لہجہ سے الگ رہ کر زندہ نہیں رہ سکتی، ہاں اسکے لب و لہجہ میں حیا کوشی اور شرمیلے پن کا عنصر نہایت قوی ہے۔ غالب کے لفظوں میں یوں کہہ لیجئے کہ غزل ایک ایسی محبوبہ ہے جس کے نظارۂ لب بام میں وہ لطف انگیزی نہیں جو در نیم باز یعنی کواڑوں کی اوٹ سے تاک جھانک کرنے میں ہے۔

بروں میا کہ ہم از منظر کنارۂ بام نظارۂ ز در نیم باز می خواہم غالب

غزل کی یہی وہ ادا یا طرحداری ہے جو اسے دوسرے اصناف سے الگ کرتی ہے لیکن اس مخصوص روش اور رکھ رکھاؤ

کے باوجود بہ اعتبار موضوعات یہ محض لکیر کی فقیر کبھی نہیں ہوئی۔ شاعر خود بے حس۔ اور لکیر کا فقیر ہو تو غزل بے چاری مجبور ہے ورنہ اس میں ہر قسم کے افکار و خیالات کو اپنانے کی پوری صلاحیت ہے۔ اس نے حسن و عشق۔ فلسفہ و حکمت۔ تصوف و سیاسیات۔ وطنیت و اشتراکیت آزادی و جنگ ہر قسم کے رجحانات و میلانات کا ساتھ دیا ہے۔ حالی۔ اکبر اور اقبال نے تو اس سے اصلاح اخلاق اور اصلاح مذہب کا بھی کام لیا ہے۔ اور ہمارے دور کے غزل گو شعرا تو اسے ہمہ گیر زندگی کا عکاس بنانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ آج کی بات نہیں اب سے دو سو سال پہلے بھی غزل کم و بیش اسی منصب پر فائز رہی ہے، سنہ ۱۷۵۷ کی جنگ پلاسی میں جب جنگ آزادی کا اولین مجاہد سراج الدولہ شہید ہوا اور مسلمانوں کا سیاسی شیرازہ ہمیشہ کے لئے منتشر ہو گیا تو سراج الدولہ کے دیوان راجہ رام نرائن موزوں نے کیا اچھا شعر کہا تھا ؎

غزالاں تم تو واقف ہو کہو مجنوں کے مرنے کی　　دوانہ مر گیا آخر کو ویرانے پہ کیا گزری

اس امر سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ زندگی کے ہر پہلو کو اپنے رنگ میں رنگ لینے کی غزل میں بڑی صلاحیت ہے۔ اسے ایک رنگی کہنا غلط ہے۔ اس کی فطرت چمکدار اور رنگا رنگ ہے۔ وہ یک رنگی پر نہ رضامند ہو سکتی ہے اور نہ زندہ رہ سکتی ہے۔ خواہ یہ اک رنگی متصوفانہ خیالات کی ہو یا حسن و عشق کے معاملات کی اور یا آج کے مخصوص ترقی پسندانہ رجحانات کی۔ اس نے گزشتہ چار سو سال میں بے شمار نشیب و فراز دیکھے اور ان سب سے کم و بیش متاثر ہوئی ہے لیکن زمانے کی کروٹوں اور ہچکولوں کا اس پر خاصہ اثر پڑا ہے یہ اثر ولی سے لے کر آتش اور ذوق و مومن کے عہد کی غزلوں میں برابر نظر آتا ہے یہ جو لکھنوی اور دہلوی طرز غزل گوئی کا ذکر تاریخوں میں ملتا ہے۔ بے سبب نہیں ہے۔ دلی شروع سے سیاسی ہنگاموں۔ بیرونی حملوں اور معاشی بدحالیوں کا شکار رہی، اسکے برعکس لکھنؤ، آسودگی اور رنگ رلیوں کا مرکز رہا۔ گویا دلی کا تمدن المیہ زندگی کا آئینہ اور لکھنؤ کا تمدن طربیہ زندگی کا نمائندہ تھا، چنانچہ جو فرق دلی اور لکھنؤ کی سیاسی و سماجی زندگی، علمی و ادبی مشاغل۔ اقتصادی و معاشی حالات اور روحانی و مذہبی طرز فکر میں ہے وہی فرق دہلوی اور لکھنؤ طرز غزل گوئی میں بھی صاف نمایاں ہے۔

لکھنؤ اور دلی کا یہ فرق بہادر شاہ ظفر اور واجد علی شاہ اختر کے دم تک برابر قائم رہا۔ لیکن سنہ ۱۸۵۷ء کے بھونچال نے وہ افراتفری برپا کر دی کہ لکھنؤ اور دلی دونوں کی ادبی مرکزیت ہمیشہ کے لئے ختم ہو گئی۔ حکومت و سلطنت کے ساتھ شعر و سخن کی مجلسیں بھی لٹ پٹ گئی ہیں۔

ہر چند کہ لکھنؤ اور دلی کی سلطنتیں بہت پہلے سے انگریزوں کے رحم و کرم پر چل رہی تھیں پھر بھی مسلمانوں کا بھرم اچھا یا برا قائم تھا، ۱۸۵۷ء کے ہنگامے نے یہ بھرم بھی باقی نہ رکھا مغلیہ سلطنت کا کھوکھلا ٹھاٹ باٹ عوام کے سامنے آ گیا۔ لکھنؤ کی تعیش پسند زندگی کا پول کھل گیا۔ بے اطمینانی اور بدنظمی نے پہلے ہی سے راجا پرجا دونوں کی کمر توڑ رکھی تھی ۱۸۵۷ء کے بعد اس زمین پر قدم رکھنے کا بھی سہارا نہ رہا جو گزشتہ دو سال سے ان کا مستقر بنی ہوئی تھی قتل و غارت نے نادر شاہی حملوں کی یاد تازہ کر دی۔

پھر چونکہ لکھنؤ اور دلی دونوں جنگ آزادی کے متوالوں کے خاص مرکز تھے۔ اس لئے بیرونی سامراج نے ظلم و ستم کا خاص ہدف بھی انھیں مقامات کو بنایا۔ خوف و ہراس۔ اور معاشی مشکلات نے شیرازہ ایسا منتشر کیا کہ نہ دلی والوں کو دلی کا ہوش رہا نہ اہل لکھنؤ کو لکھنؤ کا۔ گویا ان پر یگانہ کا یہ شعر صادق آیا ؎

امید دیم نے مارا مجھے دورا ہے پر کہاں کے دیر و حرم گھر کا راستہ نہ ملا

دلی کے نامور شعرا ذوق و مومن تو ۱۸۵۷ء کے ہنگامے سے پہلے ہی رخصت ہو چکے تھے۔ ایک بوڑھے غالب تھے وہ بغاوت کے جرم میں ماخوذ ہوئے اور بڑی مشکل سے ان کا قصور معاف ہوا اور انھوں نے اپنی باقی زندگی نواب یوسف علی خاں و کلب علیخاں والیان رامپور کے سہارے گزاری۔ مفتی صدر الدین آزردہ کی جاگیر ضبط ہوئی اور نظر بند ہوئے۔ مولانا فضل حق خیرآبادی کو جنھوں نے غالب کو طرز بیدل سے نجات دلائی تھی۔ کالے پانی کی سزا ہوئی۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ کو سات سال کی قید بامشقت سنائی گئی کم و بیش یہی حال دوسرے ادیبوں اور شاعروں کا ہوا۔ چار و ناچار انھوں نے چھوٹے موٹے دربار میں پناہ لی۔ کوئی ٹونک پہنچا کوئی بھوپال۔ کسی نے منگروں میں پناہ لی کسی نے الور اور کپورتھلہ میں۔ کچھ حیدرآباد پہنچے اور اکثر نے رام پور کو اپنا مستقر بنایا رامپور چونکہ دھلی اور لکھنؤ سے قریب اور مساوی فاصلے پر تھا۔ علاوہ ازیں جہاں نواب یوسف علی خاں ناظم اور ان کے بیٹے کلب علیخاں خود بھی خوش فکر شاعر اور شعر و ادب کے بڑے قدر دانوں میں تھے اس لئے ۱۸۵۷ کے ہنگامے کے بعد عام طور پر رامپور ہی لکھنؤ اور دلی کے شعرا کا ملجا و ماویٰ قرار پایا۔

یہی وہ زمانہ ہے جب مغربی و مشرقی تمدن کا تصادم ہوا۔ پرانی قدریں ایک ایک کر کے مٹنے لگیں۔ نئی قدریں جڑ پکڑنے لگیں۔ نئے علوم و فنون کی مانگ بڑھ گئی۔ پرانے علم و فن کی قدر و قیمت گھٹنے لگی۔ برصغیر کی سرزمین پر پہلی بار ریل۔ تار۔ ڈاک وغیرہ کا مغربی نظم و نسق قائم ہوا۔ مغربی تمدن و تہذیب کی چمک دمک سے مشرق کی آنکھیں خیرہ ہو گئیں اور بجلی کے قمقموں کے آگے مٹی کے دیئے ماند پڑ گئے۔ جیسا راجہ ویسی پرجا کے ماتحت تمدن و معاشرت۔ سیاست و حکمت اور علم و ادب حتیٰ کہ اخلاق مذہب تک پر مغربی اثرات رونما ہونے لگے۔ ہر چند کہ غالب اور سرسید جیسی بالغ نظر شخصیتوں نے بہت پہلے بھانپ لیا تھا کہ ہندوستان پر مغربی تمدن و تہذیب کا تسلط ہو کر رہے گا۔ سرسید نے مسلمانوں کی معاشرتی و تعلیمی اصلاح کا کام شروع کر دیا تھا۔ لیکن ابھی نئی تہذیب کے حسن و قبح پر جرح و بحث کرنے اس کے مفید اجزاء کو شعر و ادب میں ڈھالنے اور مشرق کی مٹتی ہوئی تہذیب کا مرثیہ کا وقت نہ آیا تھا۔ اس کیلئے زمانے کو غالب کے شاگرد اور سرسید کے رفیق کار مولانا حالی کا انتظار تھا۔ حالی نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ کی مصاحبت اور سرسید سے ملاقات سے قبل طرز قدیم ہی میں غزل کہتے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے ۱۸۵۷ء کے بعد ملکی و قومی بدحالی کا ان کے ذہن و دل پر غیر معمولی اثر پڑا اس لئے انھوں نے کچھ سرسید، غالب اور شیفتہ کی صحبتوں کے اثر سے اور زیادہ تر خود اپنے طبعی رجحانات کے زیر اثر اردو شاعری کو قومی و ملکی اصلاح کا ذریعہ بنانے کا بیڑہ اٹھایا۔ انھوں نے غزل سے وہ کام لینا چاہا جس سے غزل کیا پوری اردو شاعری بھی ناآشنا تھی۔

اس طرح ۱۸۵۷ء کے بعد اردو غزل ایک ایسے موڑ پر آ گئی تھی جسے صحیح معنوں میں انقلابی موڑ کہہ سکتے ہیں۔ اور جس سے اردو ادب تک روشناس نہ ہوئی تھی۔ چنانچہ ۱۸۵۷ء کے بعد اردو غزل گو شعرا دو خاص گروہ میں بٹے ہوئے نظر آتے ہیں ایک وہ جس میں حالی، آزاد، اکبر، شبلی، وحید الدین سلیم، اور سرور جہاں آبادی شامل ہیں جنہوں نے اردو شاعری کے دھرے کو بدلنے کی کوشش کی۔ دوسرا وہ گروہ جو قدیم لکھنوی اور دہلوی رنگ میں اب بھی غزل کہہ رہا تھا اور جس کے زیادہ افراد ریاست رامپور کو اپنا مستقر بنائے ہوئے تھے۔

ان شعرا میں خلیل۔ صبا۔ رند۔ وزیر۔ برق۔ رشک۔ ظہیر۔ انور۔ مجروح۔ سالک۔ نسیم۔ تسلیم۔ نظام شاہ امیر مینائی۔ داغ اور جلال وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان میں تقریباً سب کے سب صاحب دیوان شاعر ہیں۔ اور ان کے

شاعرانہ و تاریخی حیثیت مسلم ہے لیکن چند ایک کو چھوڑ کر انفرادیت کسی کے یہاں نہیں ہے۔ سب کے یہاں اپنے استادوں یا پیش رو شعرا کی تقلید کا اثر غالب ہے۔ داغ البتہ طرز قدیم کے ایک ایسے غزل گو شاعر ہیں جنھیں صاحب طرز غزل گو کہنا چاہیے متاخرین کا یہ دور حقیقتاً داغ کا دور ہے۔ اس لئے کہ اس زمانے کا کوئی شاعر ایسا نہیں ہے جس نے ان کے تتبع کی کوشش نہ کی ہو امیر مینائی جو آخر تک لکھنوی طرز کو نبھانے کی کوشش کرتے رہے وہ بھی داغ سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ خود مولانا حالی جو طرزِ نو کو اپنائے ہوئے تھے داغ کے مداحوں میں تھے۔ انھوں نے داغ کی غزلوں پر غزلیں کہی ہیں اور ایک شعر میں داغ کی تعریف بھی اس طور پر کی ہے۔

داغ و مجروح کو سن لو کہ پھر اس گلشن میں
نہ سنے گا کوئی بلبل کا ترانہ ہرگز

داغ کے مجموعی رنگ شعری کی تفصیل کا یہ موقع نہیں بطور نمونہ چند اشعار سن لیجئے ان سے ان کے طرز سخن کا اندازہ ہو سکے گا۔

رہروِ راہِ محبت کا خدا حافظ ہے
اس میں دو چار بڑے سخت مقام آتے ہیں

اک ادا مستانہ سر سے پاؤں تک چھائی ہوئی
اُف تری کافر جوانی جوش پر آئی ہوئی

ابرو سنوار کر دکٹ جائے گی انگلی
نادان ہو تلوار سے کھیلا نہیں کرتے

وعدہ پہ۔ مری انکی قیامت کی ہے تکرار
اور بات صرف اتنی ہے ادھر کل ہے ادھر آج

غنیمت ہے چشم تغافل بھی ان کی
بہت دیکھتے ہیں جو کم دیکھتے ہیں

ادھر شرم حائل ادھر خوف مانع
نہ وہ دیکھتے ہیں نہ ہم دیکھتے ہیں

کیا تھا نالہ تو دل جلا تھا، جلیں گے لب گر دعا کریں گے
جو وہ کیا تھا تو کیا کیا تھا جو یہ کریں گے تو کیا کریں گے

ہزار ہیں ڈھنگ عاشقی کے جو ان کو برتے وہ ان کو جانے
تمھیں کو ہم بے وفا کہیں گے تمھیں سے ہم التجا کریں گے

عجب اپنا حال ہوتا جو وصال یار ہوتا
کبھی جان صدقے ہوتی کبھی دل نثار ہوتا

امیر مینائی اپنے علم و فضل کے لحاظ سے بڑے مرتبے کے آدمی تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ زبان کی صحت۔ لغت کی تحقیق۔ محاورے کے استعمال۔ الفاظ کی تلاش اور مضمون آفرینی کے لحاظ سے وہ بڑے زبردست استاد تھے۔ لیکن جذبات نگاری کی وہ کیفیات ان کے یہاں نہیں ملتیں۔ جو داغ کے یہاں ہیں۔ امیر کی ابتدائی غزلوں میں لکھنؤ کا اثر بہت نمایاں ہے۔ خارجی مضامین اور متعلقات حسن کا تذکرہ ان کے یہاں جا بجا ملتا ہے۔ اخلاقی اور متصوفانہ اشعار بھی ان کے یہاں بے شمار مل جاتے ہیں لیکن بہ حیثیت مجموعی ان کی غزل گوئی میں وہ سحر طرازی اور وہ اثر نہیں ہے جو داغ کا طرۂ امتیاز ہے۔ پھر بھی ان کے یہاں بہت سے ایسے نشتر مل جاتے ہیں جو انھیں کبھی کبھی داغ کے مقابل لا کھڑا کر دیتے ہیں۔ چند اشعار دیکھئے ؎

کلیم شکر کرو حشر تک نہ ہوش آتا
ہوئی یہ خیر کہ وہ شوخ بے نقاب نہ تھا

قریب ہے یار روز محشر چھپے کا کشتوں کا خون کیونکر
جو چپ رہے گی زبان خنجر لہو پکاریگا آستیں کا

مسکرا کر وہ شوخ کہتا ہے
آج بجلی گری کہیں نہ کہیں

میرے بس میں یا تو یارب وہ ستم شعار ہوتا
یہ نہ تھا تو کاش دل پر مجھے اختیار ہوتا

غالباً امیر مینائی کے اس قسم کے اشعار ہیں جن کی وجہ سے انھیں داغ کا حریف خیال کیا جاتا ہے اور داغ کے نام کے ساتھ امیر کا نام فوراً ہمارے ذہن میں اُبھر آتا ہے۔

ناسخ کے سلسلے میں جلال لکھنوی سب سے بہتر کہنے والے تھے۔ ان کے بیشتر کلام سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک مدت تک قدیم لکھنوی طرز ہی کو سینے سے لگائے رہے۔ اور ناسخ کے رنگ میں کہنے کی کوشش کرتے رہے۔ جلال کو اس بات کا شدید غم تھا کہ انھیں ناسخ جیسے استاد سے فیض اُٹھانے کا موقع نہ ملا ایک شعر میں کہتے ہیں۔

کچھ مستفیض ان سے ہوئے ہم نہ اے جلال جی لوٹتا ہے ناسخ مغفور کے لئے

اس کے باوجود ان کے یہاں بھی دہلوی رنگ آخر آخر نکھر آیا ہے اور شاید اسی لئے نیاز فتحپوری نے انھیں طرز ناسخ کو منسوخ کرنے والا پہلا لکھنوی شاعر قرار دیا ہے۔ ان کے رنگ کا اندازہ کرنے کے لئے چند اشعار دیکھئے۔

ایک ہی شوخی خدا نے دی ہے حسن و عشق کو فرق بس اتنا ہے وہ آنکھوں میں ہے یہ دل میں ہے
مری داستانِ فراق نے شب وصل طرفہ مزہ دیا کہیں میں نے رو کے ہنسا دیا کہیں اس نے ہنس کے رُلا دیا
نہ خوف آہ۔ بتوں کو نہ ڈر ہے نالوں کا بڑا کلیجہ ہے ان دل دُکھانے والوں کا
حشر میں چھپ نہ سکا حسرت دیدار کا راز آنکھ کمبخت سے پہچان گئے تم مجھ کو

اس عہد کے دو اور غزل گو شاعر خاص طرز پر قابلِ ذکر ہیں۔ ایک شاد عظیم آبادی دوسرے نظم طباطبائی۔ نظم طباطبائی کی داغ کے رنگ میں کہنے کی وجہ سے بہ حیثیت غزل گو کے کوئی امتیازی حیثیت تاریخ غزل میں نہ بنا سکے۔ ان کی شہرت زیادہ تر ان کی نظم نگاری اور علم وفنی معلومات وودسری ادبی خدمات کی بناء پر ہے۔ شاد عظیم آبادی البتہ ایسے غزل گو شاعر ہیں جو اپنی انفرادیت رکھتے ہیں۔ چند اشعار دیکھئے۔

جب اہلِ شوق کہتے ہیں افسانہ آپ کا روتا ہے دیکھ دیکھ کے دیوانہ آپ کا
ہیں حیرت وحسرت کا ملا خاموش کھڑا ہوں ساحل پر
دریائے محبت کہتا ہے کہ آ کچھ بھی نہیں پایاب ہیں ہم
مرغانِ قفس کو پھولوں نے اے شاد یہ کہلا بھیجا ہے
آجاؤ جو تم کو آنا ہے ایسے میں ابھی شاداب ہیں ہم
تمناؤں میں اُلجھایا گیا ہوں کھلونے دے کے بھلایا گیا ہوں
نہ ابتدا کی خبر ہے نہ انتہا معلوم سُنی حکایتِ ہستی تو درمیان سے سُنی
دیکھا کئے وہ مست نگاہوں سے بار بار جب تک شراب آئی کئی دور ہو چکے
ایک ستم اور لاکھ ادائیں اف رے جوانی ہائے زمانے
ترچھی نگاہیں بند قبائیں اف رے جوانی ہائے زمانے

طرزِ قدیم کے دوسرے غزل گو شعرا مثلاً رند۔ صبا۔ وزیر۔ اور تسلیم وغیرہ کے یہاں ان کا اپنا کوئی رنگ نہیں ہے۔ عام طور پر اساتذہ کی تقلید کا اثر نمایاں ہے یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ امیر و داغ و جلال وشاد کے مقابلے میں شہرت نہ پا سکے۔ پھر بھی ان کے بعض اشعار ضرب المثل کی صورت اختیار کر گئے ہیں اور انھیں کی بدولت ان کی یاد ہر وقت ہمارے ذہنوں میں تازہ رہتی ہے۔ چند اشعار دیکھئے۔ یہ شاید

آپ میں سے اکثر کو یاد ہوں لیکن یہ نہ معلوم ہو کہ وہ کن کے اشعار ہیں۔

آ عندلیب مل کے کریں آہ و زاریاں تو ہائے گل پکار میں چلاؤں ہائے دل

یہ شعر رِند کا ہے۔

کوچہ عشق کی راہیں کوئی ہم سے پوچھے خضر کیا جانیں غریب اگلے زمانے والے

یہ شعر صبا کا ہے۔

ابھی اس راہ سے گزرا ہے کوئی کہے دیتی ہے شوخی نقشِ پا کی

یہ شعر تسکین کا ہے۔

صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے عمر یوں ہی تمام ہوتی ہے

یہ شعر تسلیم کا ہے۔

اذاں دی کعبہ میں ناقوس دیر میں پھونکا کہاں کہاں ترا عاشق تجھے پکار آیا

یہ شعر برق کا ہے۔

ترچھی نظروں سے نہ دیکھو عاشقِ دلگیر کو کیسے تیر انداز ہو سیدھا تو کر لو تیر کو

یہ شعر وزیر کا ہے۔

نہ ہم سمجھے نہ آپ آئے کہیں سے پسینہ پونچھئے اپنی جبیں سے

یہ شعر انور دہلوی کا ہے۔

غرض یہ سارے شعرا قدیم طرزِ غزل گوئی کے رسیا ہیں اور ان کے یہاں ۱۸۵۷ء اور اسکے بعد کی سیاسی و تہذیبی تبدیلیوں کا اثر نظر نہیں آتا۔ ان کا دائرہ بالعموم اپنے پیش رو شعرا کی طرح بلحاظ موضوعات حسن و عشق اور تصوف تک محدود ہے۔ طرزِ بیان کی جدت نے البتہ ان میں سے بعض کو حیات جاودانی بخشی، ورنہ بلحاظ فکر ان کے یہاں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جسے متقدمین یا متوسطین مثلاً درد۔ میر۔ مصحفی۔ آتش۔ ناسخ اور ذوق۔ مومن اور غالب کی غزل گوئی سے کوئی الگ چیز کہہ سکیں۔

جدت طرازیِ سخن یا تجدیدِ غزل کا کام دراصل وہ گروہ کر رہا تھا جس میں حالی۔ آزاد۔ اکبر اور اسمٰعیل میرٹھی کے نام لئے جا سکتے ہیں۔

اکبر مزاح و ظرافت کی طرف چلے گئے آزاد و اسمٰعیل میرٹھی نے اپنی ساری توجہ نظموں کی طرف لگا دی۔ صرف مولانا حالی ایک ایسے شخص بچتے ہیں جنھوں نے مسدس۔ مثنوی اور جدید نظمیں بھی لکھیں اور غزل کو بھی پوری طرح سینے سے لگائے رکھا۔ اور آخر آخر انھوں نے غزل کو ایک ایسے انقلابی اور اصلاحی رجحان سے روشناس کرایا جس سے غزل۔ اس سے پہلے ناآشنا تھی۔ اور اسی لئے اگر حالی کو جدید اردو شاعری کا بانی کہا جاتا ہے تو کچھ بے جا نہیں ہے۔ جیسا کہ مقدمہ شعر و شاعری سے ظاہر ہے۔ مولانا حالی شاعری کے تاریخی کارناموں سے خوب واقف تھے۔ شاعری نے دنیا کی سیاسی تحریکوں کے ساتھ مل کر قوموں کا مزاج اور ملکوں کی روش بدلنے میں کیا کیا کار ہائے نمایاں انجام دئے ہیں حالی نے مقدمے میں اس موضوع پر مفصل بحث کی ہے۔ انھوں نے کئی تاریخی مثالوں کے ذریعہ اس بات کی وضاحت کی ہے کہ عرب۔ یونان۔ یمن اور انگلستان میں شاعری کو آلہ کار بنا کر ایسے ایسے مقامات پر کامیابی حاصل کی گئی جہاں دوسری قوتیں جواب دے چکی تھیں۔ اس قسم کا کام وہ اردو شاعری اور اردو غزل سے لینا چاہتے تھے۔ اس کے لئے

انھیں روشِ عام اور مروجہ غزل گوئی سے بہرحال انحراف کرنا تھا۔ وہ خوب جانتے تھے کہ ؎

سخن میں پیروی گر کی سلف کی   انھیں باتوں کو دہرانا پڑے گا۔

اسی لئے انھوں نے زمانے کے تقاضوں اور قومی و ملکی ضرورتوں کے ماتحت سب سے الگ شاعری کا ایک نیا ڈول ڈالا خود کہتے ہیں ؎

مال ہے نایاب پر گاہک ہیں اکثر بے خبر   شہر میں کھولی ہے حالی نے دوکان سب سے الگ

یعنی مولانا حالی نے غزل میں جس حسن و عشق کے ساتھ ساتھ سیاسی اخلاقی۔ اصلاحی معاشی اور تعلیمی و مذہبی ہر قسم کے مضامین کو شامل کر دیا اور اردو غزل کو قومی و ملکی فلاح کا ذریعہ بنایا۔ چنانچہ ان کی نئی غزلوں میں دوسرے غزل گو شعرا کی طرح غم کا ذکر ہے۔ لیکن یہ غم اوروں کی طرح محض ذاتی نہیں بلکہ اجتماعی ہے۔

حالی پہلے شخص ہیں جنھوں نے غزل کے لب و لہجہ کو وسعت بخشی اور اسے غم جاناں کے ساتھ غم روزگار کا بھی متحمل بنایا۔ ان کے خیال میں "صرف عشق و عاشقی کی ترنگیں اقبال مندی کے زمانے میں زیبا تھیں۔ اب وہ وقت آگیا ہے کہ عیش و عشرت کی رات گزر گئی اور صبح نمودار ہوئی۔ اب کانگڑے اور پہاگ کا وقت نہیں رہا۔ اب جوگئے الاپ کا وقت ہے۔" ایک غزل میں بھی اس قسم کا اظہار خیال کیا ہے۔

ہو چکے حالی غزل خوانی کا دن   راگنی بے وقت کی اب گائیں کیا

ان کی غزل گوئی کا مقصد خود ان کے الفاظ میں یہ تھا کہ ایشیائی شاعری جو کہ عشق و عاشق کی جاگیر ہو گئی ہے اس کو جہاں تک ہو سکے وسعت دی جائے اور اس کی بنیاد حقایق و واقعات پر رکھی جائے۔

حالی جب تک قدیم طرز میں کہتے تھے اسوقت بھی ان کے کلام میں لفظی صنعت گری اور مبالغے کو زیادہ دخل نہ تھا۔ انکی زندگی کی طرح ان کی غزل بھی شروع ہی سے سیدھی سادی تھی۔ غالب کی شاگردی۔ سر سید کی رہنمائی اور شیفتہ کی مصاحبت نے پہلے ہی ان کے ذہن کو تکلف اور بناوٹ سے نجات دلا دی تھی۔ اور وہ نئے طرز کو اپنانے سے پہلے ہی سیدھے سادے اسلوب میں اس قسم کے اثر انگیز عشقیہ اشعار کہتے تھے۔

ملتے ہی ان سے بھول گئیں کلفتیں تمام   گویا ہمارے سر پر کبھی آسماں نہ تھا

تم کو ہزار شرم سہی مجھکو لاکھ ضبط   الفت وہ راز ہے کہ چھپایا نہ جائیگا

سخت مشکل ہے شیوہ تسلیم   ہم بھی آخر کو جی چرانے لگے

ہے جستجو کہ خوب سے ہے خوب تر کہاں   اب دیکھئے ٹھہرتی ہے جاکر نظر کہاں

جدید غزل میں ان کے اسلوب میں سادگی تو وہی رہی لیکن موضوعات کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ قومی و ملکی زندگی کا شاید ہی کوئی ایسا مسئلہ ہو جسے حالی نے غزل کا موضوع نہ بنایا ہو۔ مثلاً ایک غزل تیس اشعار کی ہے اس میں چھ عشقیہ اشعار کے بعد دلی کی تباہی کا ذکر اس طور پر کیا ہے ؎

تذکرہ دہلی مرحوم کا اے دوست نہ چھیڑ   نہ سنا جائے گا ہم سے یہ فسانہ ہرگز

داستان گل کی قفس میں نہ سنا اے بلبل   ہنستے ہنستے ہمیں ظالم نہ رلانا ہرگز

چپے چپے پہ ہیں یاں گوہر یکتا تہِ خاک   دفن ہوگا نہ کہیں اتنا خزانہ ہرگز

ایک غزل سے انھوں نے قومی ترانے کا کام لیا ہے اور قومی جذبے کو اس طور پر ابھارنے کی کوشش کی ہے۔

خاور سے باختر تک جن کے نشاں تھے برپا　　کچھ مقبروں میں باقی ان کی نشانیاں ہیں

کھیتوں کو دے لو پانی اب بہہ رہی ہے گنگا　　کچھ کر لو نوجوانو اٹھتی جوانیاں ہیں

بعض غزلیں عام اصلاحی انداز کی ہیں اور ان میں قوم کو کامیاب زندگی گزارنے کے گر بتائے گئے ہیں۔ ایک غزل کے چند شعر دیکھئے

جہاں میں حالی کسی پہ اپنے سوا بھروسہ نہ کیجے گا

یہ راز ہے اپنی زندگی کا بس اس کا چرچا نہ کیجے گا

ہو لاکھ غیروں کا غیر کوئی نہ جاننا اس کو غیر ہرگز

جو اپنا سایہ بھی ہو تو اس کو تصور اپنا نہ کیجے گا

بعض غزلوں سے قومی مرثیے کا کام لیا ہے اور قوم کا دکھڑا یوں رویا ہے ؎

وہ قوم جو جہاں میں کل صدر انجمن تھی　　تم نے سنا بھی اس پر کیا گزری انجمن میں

گو رو چکے ہیں دکھڑا سو بار قوم کا ہم　　پر تازگی وہی ہے اس قصۂ کہن میں

پھر زخم پھوٹ نکلا خالی نہ چھیڑ نا تھا　　فصل خزاں کا قصہ ذکر گل و سمن میں

ایک طویل غزل میں بڑے سیدھے سادے انداز میں مختلف قسم کی اصلاحی باتیں یوں سنائی گئیں۔

بڑھاؤ نہ آپس میں ملت زیادہ　　مبادا کہ ہو جائے نفرت زیادہ

ان مثالوں سے حالی کی غزل کی وسعت و موضوعات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس وسعت و ہمہ گیری کے باوجود ان کا رنگ سخن کچھ ایسا پھیکا نہیں ہے۔ ان کی باتوں میں چونکہ سچائی کا پہلو غالب رہتا ہے۔ اس لئے ان کے اشعار ہمارے دلوں پر اثر کئے بغیر نہیں رہتے۔ سچ یہ ہے کہ انھوں نے غزل کو حقیقت نگاری کا محمل بھی بنایا اور اس میں حسن کاری و اثر انگیزی کے آثار بھی پیدا کئے۔

ہندوستانی جمہوریت اور ہندو

(جناب گوپی ناتھ امن)

ہندوستان میں ۱۹۳۵ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے مطابق ۱۹۳۷ء میں انتخاب کے ذریعہ صوبائی حکومتیں قائم ہوئیں، ۱۹۴۶ء میں عارضی قومی حکومت اور ۱۹۴۷ء میں منقسم ہندوستان اور آزاد ہندوستان کی قومی حکومت قائم ہوئی جس کا پہلا وزیر اعظم سترہ سال برسر اقتدار رہنے کے بعد ۲۷ مئی ۱۹۶۴ء کو دنیائے فانی سے چل بسا اور ہمیں روتا چھوڑ گیا۔ اس کی رحلت کے بعد ملکی مسائل پر سنجیدگی سے غور کرنا اور بھی ضروری ہو گیا ہے۔ یہ مسائل ہیں جمہوریت، سیکولرازم اور سوشلزم۔ دراصل یہ تینوں معاملے باہم گہرا تعلق رکھتے ہیں، میں نے جب ڈاکٹر عابد حسین صاحب کا مضمون "ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں" پڑھا تو خیال ہوا کہ ملک کے اس مایۂ ناز مفکر نے فرقہ وارانہ اعتبار سے سب سے بڑی اقلیت کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کی روشنی میں اکثریتی فرقے کے متعلق میں اپنے منتشر خیالات ٹوٹے پھوٹے الفاظ میں پیش کر دوں۔

ہندوستان کی موجودہ آبادی پینتالیس کروڑ ہے جن میں سے تقریباً پنتیس کروڑ ہندو ہیں۔ صدر جمہوریہ ہندو ہے۔ وزیر اعظم ہندو ہے۔ وزیروں کی اکثریت ہندو ہے۔ پارلیمنٹ کے ممبروں کی اکثریت ہندو ہے۔ افسر بیشتر ہندو ہیں۔ وکیل، ڈاکٹر، ٹھیکیدار، تاجر، صناع، سائنس داں سب میں اکثریت ہندوؤں کی ہے۔ لیکن دنیا میں ہندوؤں کی تعداد بہ حیثیت مجموعی عیسائیوں بودھوں اور مسلمانوں کے بعد ہے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ ان تینوں فرقوں سے پہلے ہندو موجود تھے اور روایات اور کسی قدر تاریخ سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ ایک زمانہ میں جانی پہچانی دنیا پر چھائے ہوئے تھے۔ بات اور ہے کہ اس وقت وہ ہندو کہلاتے تھے یا آریہ۔ اس مختصر سے مضمون میں ہندو اور آریہ لفظوں پر بحث کی گنجائش نہیں۔ صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ پچھلی صدی کے آخر اور موجودہ صدی کے شروع میں ہندو اور آریہ کی بحث اس قدر زوروں سے چھڑی ہوئی تھی کہ ہنگاموں تک نوبت آجاتی تھی ایک طبقہ کہتا تھا کہ ہندو لفظ پرانا ہے دوسرا کہتا تھا کہ نہیں، چونکہ مسلمان پہلے پہل سندھ میں آئے اس لئے انھوں نے سندھو کہنا شروع کیا چونکہ عربی میں دھ (ٹھ) حرف نہیں ہے۔ اس لئے وہ سندو کہتے تھے یہی ہندو بن گیا اور بعد میں فارسی لغات میں یہ لفظ برے معنی میں استعمال ہوا۔ اس لئے اصل لفظ آریہ ہے۔ قرین قیاس یہ ہے اور روایات سے قطع نظر تاریخ سے بھی یہی پتہ چلتا ہے کہ آریہ جب اپنے عقائد کے ساتھ اس ملک میں آئے تو یہاں کے مقامی لوگوں سے ملنے جلنے کے بعد ان کے مشترکہ تمدن سے جو مذہب بنا وہ ہندو مذہب کہلایا۔ یہ عمل جاری رہا چنانچہ بعد میں شکا، سیتھیں، گرجر وغیرہ جو قومیں آئیں اسی میں جذب ہوتی گئیں لیکن مسلمان چونکہ فاتح کی حیثیت سے آئے اس لئے وہ جذب نہیں ہوئے۔ یوں تو عیسائی مسلمانوں سے پہلے آچکے تھے مگر وہ آمد تھی ہندوستان میں تاجرانہ حیثیت سے تھی۔ کچھ مسلمان یہاں بس گئے کچھ ہندو مسلمان ہو گئے اس طرح مسلمانوں کی تعداد بڑھتی رہی۔ ہزاروں سے لاکھوں ہوئی اور لاکھوں سے کروڑوں۔ تقسیم وطن کے وقت مسلمانوں کی تعداد نو کروڑ تھی اور ہندوؤں کی پچیس کروڑ۔ اب ہندوستان اور پاکستان ملا کر مسلمانوں کی

تعداد تیرہ کروڑ ہے۔ ہندوؤں کی تعداد کوئی چھتیس کروڑ۔ ہندوستان میں ہندوؤں کی تعداد پینتیس کروڑ اور مسلمانوں کی تعداد تقریباً پانچ کروڑ ہے۔ یعنی فرقہ وارانہ اعتبار سے مسلمان اس ملک میں سب سے بڑی اقلیت ہیں اور دنیا کے ملکوں میں پاکستان اور انڈونیشیا کے بعد مسلمانوں کی سب سے بڑی تعداد ہندوستان میں ہے۔ اتنے مسلمان ترکی - ایران - مصر، سوڈان - عراق، عرب، افغانستان، چین کسی بھی ملک میں نہیں۔

یہ کہنا تو غلط ہوگا کہ ہندو مسلم مسئلہ تمام تر انگریزوں کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن انگریز حکومت نے اس مسئلہ کو بہت ہوا دی، اورنگ زیب اور شیواجی کی لڑائیاں، اکبر اور رانا پرتاپ کے معرکے، بابر اور رانا سانگا کے مقابلے دونوں فرقوں کے لوگ اپنے اپنے رنگ میں پیش کرتے ہیں، وہ لڑائیاں کہاں تک مذہبی تھیں اور کہاں تک جاگیردارانہ - یہ بات غور طلب ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان لڑائیوں میں مذہبی نعرے لگائے گئے اور دھرم یا مذہب کا سہارا لیا گیا - انگریزوں کی لکھی ہوئی تاریخ کی کتابوں نے انھیں بالکل مذہبی لڑائیوں کا رنگ دے دیا، ۱۸۵۷ء میں عارضی طور پر جو باہمی اتحاد کی صورت انگریزوں کو نکالنے کے لئے پیدا ہوئی تھی وہ کامیاب نہیں ہوئی اور اس کے بعد انگریز نوّے سال اور حکومت کرتا رہا اور فرقہ واریت کو ہوا دیتا رہا۔ فرقہ پرستوں کو انعام ملے۔ خطاب ملے۔ شاہی منصب ملے اور ہر طرح کی ان کی حوصلہ افزائی کی گئی یہ فرقہ پرست لیڈر بھی اس کھیل کو سمجھ رہے تھے۔ لیکن وہ جان بوجھ کر اپنے مفاد کے لئے اس شطرنج کے مہرے بنے، چھترپتی شیواجی کی جے کے نعرے لگانے والے جو اسے ہندو راشٹر کا علم بردار قرار دے رہے تھے یہ بھول جانا پسند کرتے تھے کہ شیواجی کے ساتھ دکن کی مسلمان حکومتیں شریک تھیں۔ اورنگ زیب کو ولی سمجھنے والے یہ کیوں جانیں کہ کتنے راجپوت دکن کے حملہ میں اورنگ زیب کی مدد کر رہے تھے، جے چند پرتھی راج کے خلاف محمد غوری کا معاون تھا. راجپوتوں کا ایک طبقہ مہارانا پرتاپ کے خلاف اکبر کا ساتھ دے رہا تھا، بہرحال انگریز یہ جانتا تھا کہ ہندوستان میں تقسیم کرو اور حکومت کرو کی پالیسی بہترین ہے۔ ۱۸۵۷ء کی تحریک آزادی کے سرد ہو جانے پر مسلمانوں کو زیادہ نقصان پہنچا، اِدھر مولویوں نے مسلمانوں کو انگریزی زبان سیکھنے سے منع کر دیا، اُدھر ہندو اچھے اچھے عہدوں اور منصبوں پر فائز ہو گئے۔ سر سیّد احمد خاں نے جو یہ حال دیکھا تو ان کی سمجھ میں آیا کہ مسلمانوں کو انگریزوں کا وفادار بنایا جائے اور انگریزی تعلیم کی طرف راغب کیا جائے۔ اِدھر ہندوؤں میں انگریزی تعلیم کے اثر سے شوق آزادی بڑھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف تو انڈین نیشنل کانگریس قائم ہوئی اور دوسری طرف سر سیّد نے اس کی مخالفت شروع کی، انیسویں صدی کے آخر تک یہ کھیل زوروں پر پہنچ چکا تھا۔

بیسویں صدی کے شروع میں بنگال میں تقسیم بنگال کے نتیجہ کے طور پر اور مہاراشٹر میں گنپتی پوجا سے جو قومی تحریکیں چلیں وہ انگریزوں کے خلاف ضرور تھیں۔ لیکن تھیں ہندوؤں کی تحریکیں ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ وجود میں آگئی کیونکہ مسلمانوں کو یہ احساس ہوا کہ انگریز ہماری اکثریت کا جو ایک صوبہ بنا رہا تھا ہندوؤں نے اس کی مخالفت کی۔ ہندوستان کی آزادی کی تحریکوں کی تاریخ لکھنے والوں کو یہ پہلو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے، ۱۹۱۶ء میں کانگریس۔ لیگ معاہدہ محض عارضی ثابت ہوا۔ گاندھی جی نے مسئلہ خلافت کو لیکر جو سیاسی تحریک چلائی اس نے کچھ دنوں کے لئے تو انگریزوں کے چھکے چھڑا دئے مگر خود گاندھی جی کو یہ کہنا پڑا کہ :-

"ہمیں یہ بھولنا نہ چاہیئے کہ مسلمان سوراج کے مقابلہ میں خلافت کی اصطلاح میں زیادہ سوچتا ہے۔"

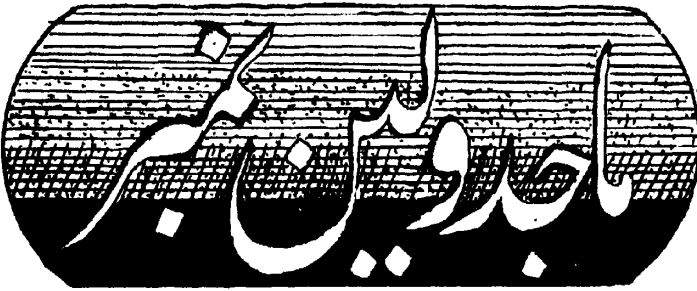
ادھر گاندھی جی کا گرفتار ہونا تھا اِدھر شدھی سنگھٹن کی تحریکیں چل گئیں، ایک کا مقصد مجموعی طور پر مسلمانوں کو ہندو بنانا اور دوسرے کا مقصد ہندوؤں کی تنظیم کرنا اور شدھی کے ذریعہ اس کا بدلہ لینا تھا کہ ہندو صدیوں پہلے مسلمان بنے تھے اور

سنگھٹن کے ذریعہ مسلمانوں سے مقابلہ کرنا تھا۔ ان تحریکوں کی بدولت فرقہ پرستی اور زور پکڑ گئی۔ انگریزوں نے بھی اس سے فائدہ اٹھایا۔ اور مسلمانوں کو جو بکایا آخر ۱۹۴۷ء میں جب ہندوستان آزاد ہوا تو تقسیم بھی ہوگیا اور محض تقسیم ہی نہیں ہوا بلکہ مار کاٹ میں لاکھوں انسان کام آئے اور ایک کروڑ آدمیوں کو گھر بار چھوڑ کر ادھر سے اُدھر جانا پڑا، ان حالات میں آزاد ہندوستان کا آئین بنا جو اصولی اعتبار سے اعلیٰ پایہ کا آئین ہے لیکن کاغذوں سے دل نہیں ملتے۔ ہندو اور مسلمان اپنے زخموں کو نہیں بھولے لہٰذا آزاد ہندوستان میں ہندو کے دل میں یہ بات بیٹھی ہے کہ مسلمان نے انگریز سے مل کر پاکستان بنوا لیا اور مسلمان کا اندازِ فکر وہ ہے جو ڈاکٹر عابد حسین نے بیان کیا ہے، انھوں نے مسلمانوں کو کچھ مشورہ بھی دیا ہے میرا روئے سخن ہندوؤں کی طرف ہے میں اس عالمانہ انداز میں بات نہیں کر سکتا، میں تو ہندوؤں سے سیدھا سوال کرنا چاہتا ہوں کہ آپ ہندوازم کا کونسا روپ مانتے ہیں وہ جو گاندھی جی نے پیش کیا یا وہ جو گوڈسے نے کیا۔ گاندھی جی کے ہندو دھرم کا روپ یہ تھا:

"میں ہندو ہوں اسی لئے مسلمان ہوں، اسی لئے سکھ ہوں اور اسی لئے عیسائی ہوں۔"

گوڈسے کا ہندو دھرم یہ تھا کہ چونکہ مسلمانوں نے پاکستان بنوا لیا ہے اور اب بھی گاندھی مسلمانوں کا ساتھ دے رہا ہے لہٰذا اسے ختم کر دیا جائے۔ پنڈت نہرو پر بھی بار بار حملے کئے گئے، یہ اتفاق کی بات ہے کہ وہ اپنی قدرتی موت مرے۔ سیدھی سی بات ہے کہ کیا اس ملک میں پانچ کروڑ باشندوں کو دوسرے درجہ کا شہری بنا کر رکھا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اس ذہنیت کا بھرپور مقابلہ کرنا ہوگا جو انھیں ثانوی حیثیت دینا چاہتی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ مسلمانوں کی ذہنیت بھی درست نہیں ہے تو اس کا سیدھا سا جواب یہ ہے کہ اقلیت میں خوف اور اندیشہ ہونا تو قدرتی ہے۔ اس بارے میں زیادہ ذمہ داری اکثریت کی ہے۔ گاندھی جی نے جیل سے نکلنے کے بعد شدھی اور سنگھٹن کی تحریکوں کے خلاف جو مضمون لکھا اس میں یہی کہا تھا کہ اقلیت کو اکثریت سے خوف ہو یہ بات تو سمجھ میں آسکتی ہے۔ لیکن اکثریت کو اقلیت سے خوف ناقابلِ فہم ہے۔ اگر ایسا ہے تو یہ انتہائی بزدلی ہے۔

اپنے ملک کے مسلمانوں کا تو ذکر کیا وہ تو اپنے ہی دیش کے انگ ہیں، حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ پاکستان سے اس لئے چھیڑ چھاڑ چاہتے ہیں کہ وہ انگریزوں کی مدد سے بنا ہے وہ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ گزرا ہوا زمانہ واپس نہیں آیا کرتا، اب جو کچھ کرنا ہے پاکستان کو ایک حقیقت مان کر ہی کرنا ہے اور اسے تسلیم کر ہی لینا چاہئے کہ نہ صرف ملکی مفاد کا یہ تقاضا ہے کہ ہمسایوں سے بھائی چارہ رکھا جائے بلکہ ہندوازم کے اعلیٰ اصولوں کا بھی تقاضا یہی ہے۔ گاندھی جی نے پچپن کروڑ روپیہ پاکستان کو اس لئے دلوایا کہ ہندوستان اس کا وعدہ کر چکا تھا۔ بعض لیڈر یہ کہتے تھے کہ پاکستان کے رویہ کے پیش نظر یہ روپیہ نہیں دینا چاہئے، مگر گاندھی جی نے کہا کہ یہ دونوں باتیں الگ ہیں وعدہ تو پورا کرنا ہی ہے ورنہ نئی جمہوریت کی ساکھ بگڑ جائے گی۔ یہ بات گوڈسے کی سمجھ میں نہیں آئی اور اس نے گاندھی جی کو مار ڈالا۔ گاندھی جی نے ملک کی آزادی کے بعد بار بار یہ بات کہی کہ میرے نزدیک ہندو دھرم کے اجزائے اعلیٰ سچائی اور رواداری ہیں۔ حقیقت بھی یہ ہے کہ بغیر اس اسپرٹ کے ہندوستان کے آئین پر عمل درآمد کیا ہی نہیں جا سکتا۔ عہدِ وسطیٰ کے ہندو سنتوں نے جن قدروں پر زور دیا ہے انھیں بھلایا نہیں جا سکتا انھیں بھلا دینا نہ صرف ہندو دھرم کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہوگا بلکہ ہندوستانی جمہوریت کو بھی ناقابلِ تلافی نقصان پہنچے گا۔ میں اس سلسلے میں زبان کے مسئلہ کا بھی ذکر کرنا چاہتا ہوں میرے علم میں ایسے متعدد ہندو ہیں جو ہندی بالکل نہیں جانتے اور جو اردو لکھتے پڑھتے ہیں۔ لیکن انھوں نے اس نئے مردم شماری میں اپنی زبان ہندی لکھا دی کہ پاکستان کی سرکاری زبان اردو ہوگئی ہے۔ مجھے اس میں ذرا بھی شبہ نہیں کہ یہ طریق کار ہندو دھرم کے بنیادی اصول کے خلاف ہے۔ جھوٹ کہنا یا جھوٹ

لکھا کبھی ہندو دھرم کے مطابق نہیں ہو سکتا۔ مجھے یہ ماننے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ ایک ہندو کے لئے ہندی جاننے سے کہیں زیادہ ضروری سچا ہونا ہے، ایک جھوٹ سے دوسرے جھوٹ کا سلسلہ بندھ جاتا ہے۔ اور اس طرح اگر جھوٹ قومی سرشت میں داخل ہو جائے تو یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ قوم کی جڑ میں گھن لگ گیا ہے۔ جب میں اس روشنی میں دیکھتا ہوں تو مجھے ایسا لگتا ہے کہ جواہر لال نہرو ان پوجا پاٹھ کرنے والوں، بھجن کیرتن میں راتیں گزار دینے والوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہندو تھے، کیونکہ وہ چند مستقل قدروں کو مانتا تھا، ہر کسی کی ایمانداری، رواداری اور انصاف کا قائل تھا، اب اگر یہ قدریں اور مذہبوں میں بھی پائی جاتی ہیں تو اس سے میرے دعوے میں کوئی فرق نہیں آتا۔ مجھے یقین ہے کہ مختلف سیاسی تجربوں کے بعد پاکستان بھی اسی نتیجہ پہ پہنچے گا کہ سچائی اور ایمانداری ہی بہترین پالیسی ہے لیکن میرا روئے سخن تو ہندوستان کے ہندوؤں کی طرف ہے۔ بھارت ماتا صرف پتھروں اور دریاؤں کا نام نہیں ہے۔ بلکہ اس کی جان یہاں کے رہنے والے ہیں۔ بھارت ماتا کا سپوت وہی ہے جو تمام اہل ملک سے محبت کرتا ہو۔ یہی ہمارے آئین کی روح ہے، یہی گاندھی کا فرمان ہے، یہی ہندو دھرم کا بنیادی اصول، یہی جواہر لال کا عمل تھا اسی میں ملک کا بھلا ہے جتنی جلد یہ بات اہلِ ملک کی سمجھ میں آجائے اتنا ہی اچھا ہے۔

شعری تنقید میں اضافیات

پروفیسر کرامت علی کرامت

"شاعری کیا ہے؟" یہ مسئلہ ہر زمانے کے ناقدوں میں زیر بحث رہا ہے اور اس سلسلے میں مختلف قسم کی قیاس آرائیوں کو ہمیشہ ادب میں جگہ دی گئی ہے۔ ان مختلف قسم کی آرار کا مطالعہ کرنے سے کبھی کبھی احساس ہوتا ہے کہ یہ رائیں ایک ہی شے کے مختلف اوصاف کا اظہار کرتی ہیں۔ بعض اوقات یہ قیاس آرائیاں ایک دوسرے کی تردید کرتی نظر آتی ہیں۔ اور بعض اوقات اختلافات کے باوجود ان میں ایک طرح کی مشابہت و مناسبت پائی جاتی ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ تنقید بذات خود ایک اضافی شے ہے۔ اگر یہ مطلق شے ہوتی تو اس میں اس طرح کے اختلافات ہرگز نظر نہ آتے۔

زمانے کے ساتھ ساتھ انسان کے علوم میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے اور ان علوم کا اثر ناقد کے تنقیدی شعور پر بھی پڑتا ہے۔ جس وقت شاعری اپنے فن کی قبا میں زندگی کے نئے مسائل کو جذب کر لینے کی کوشش کرتی ہے۔ اس وقت فن تنقید کو بھی اپنا پیمانہ بدلنا ضروری ہو جاتا ہے۔ ایک ناقد کا فرض نہ صرف یہ ہے کہ تجدید کو روکنا یا انکار کرنا ہے، بلکہ پرانی قدروں کی جگہ نئی قدروں کو پیش کرنا ہے۔ چونکہ انسان کا ذہن و شعور ارتقاء پسند ہے، اس لئے کسی بھی تنقیدی اصول کو حرفِ آخر تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ ان اصول کو ہمیشہ اضافی اہمیت حاصل ہے۔ آرنلڈ کے نزدیک شاعری "تنقیدِ حیات" ہے۔ لیکن مائیکل رابرٹس نفسیاتی تحقیقات کے پیشِ نظر شاعری کو ایک ایسی شکل میں دیکھنا چاہتا ہے۔ جو براہِ راست تحت الشعور کو متاثر کرتی ہے اور جو کم شعوری تنقیدِ حیات ہو۔ اس لئے جدید ٹکنک میں بعض ایسی نظمیں لکھی گئی ہیں جو مائیکل رابرٹس کے نقطۂ نظر سے تو شاعری ہو سکتی ہے لیکن آرنلڈ کے نقطۂ نظر سے شاعری کے لقب کے اہل نہیں ہیں۔ اگر شاعری کو بقولِ ہوپ کنس "ایک ایسا کلام تصور کیا جائے جو اپنی معنویت کے علاوہ بذاتِ خود دلچسپی کا سامان رکھتا ہے" یا اگر بقول آڈن "شاعری کو مخلوط احساسات کا صاف و شفاف اظہار" تصور کیا جائے تو "شاعری برائے شاعری" یا "شاعری برائے حیات" کے مسئلے پر بحث سے خارج ہو جاتے ہیں۔ اگر ورڈز ورتھ کے مطابق شاعری کو "عالم تنہائی میں شاعر کے چھلکتے ہوئے جذبات کے نام سے موسوم کیا جائے تو ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کا یہ قول کہ "شاعری جذبات سے فرار کا نام ہے" اس کی ضد میں آ جائے گا۔ اگر شاعری کو بقولِ میکولے "ایک ایسا آرٹ تصور کیا جائے جس میں الفاظ کے استعمال سے تخیل میں وہی کیفیت پیدا کی جاتی ہے جو ایک مصور رنگ کے استعمال پیدا کرتا ہے" تو امپرشنزم، ایکسپرشنزم، کیوبزم، سراپازم وغیرہ سے متعلق بہت سے مسائل حل ہو جاتے ہیں لیکن شاعری کا موسیقی کے ساتھ کیا تعلق ہونا چاہیئے۔ اس امر پر روشنی نہیں پڑتی حالانکہ کارلائل نے شاعری کو "موسیقانہ خیالات" کے نام سے اور لیڈ گرا ہیلن لوئے موزوں جمالیاتی تخلیق" کے نام سے موسوم کیا ہے۔ بہر کیف عملی تنقید کے لئے ایک ایسے نظریۂ شعری کو فروغ حاصل ہونا چاہیئے۔ جس کے

ذریعہ شاعری سے متعلق مختلف مسائل اور ان کے امکانات پر بحث کرنے میں مدد مل سکے ۔

چند بنیادی اصول کی بنا پر (جو بذاتِ خود اضافی حیثیت رکھتے ہیں) کسی ادبی کاوش کا اضافی مقام متعین کرنا ہی فنِ تنقید کا اہم مقصد ہے ۔ یہ بنیادی اصول INTUITIVE (ذکاوتی) ہوتے ہیں جن کو ہمیشہ اضافی حیثیت حاصل ہے ۔ یہی حال سائنسی علوم کا بھی ہے ۔ علم ریاضی میں اقلیدس PLAYFAIR'S AXIOM پر قائم ہے لیکن اس AXIOM کو غلط تصور کرنے پر اقلیدس کے تمام اصول بدل جاتے ہیں اور ان کی جگہ ایک نئی NON-EUCLIDEAN GEOMETRY وجود میں آتی ہے ۔ نیوٹن کے نظریے کا تعلق خطِ مستقیم ہے ۔ لیکن آئنسٹائن جس وقت کائنات کے خم سے متعلق تحقیق کرتے ہیں تو اس وقت خطِ مستقیم کا تصور بالکل غائب ہو جاتا ہے اور علم درتفیل میں نظریۂ "اضافیات کی بنا پڑتی ہے جو نیوٹن کے نظریے سے وسیع تر ہے ۔ آئنسٹائن کے "نظریۂ اضافیات" کو بھی منزل آخر تصور نہیں کیا جا سکتا ۔ زیادہ سے زیادہ اتنا کہا جا سکتا ہے کہ اب تک جتنے نظریے پیش کئے گئے ہیں ۔ ان میں سے یہ سب سے بہتر ہے کیونکہ یہی نظریہ اب تک سب سے زیادہ سائنسی تجربات کی تشریح کر سکا ہے ۔ ممکن ہے اس کی اور بھی ترقی یافتہ شکل "یونائیٹڈ فلڈ تھیوری" کے ایجاد ہونے پر خود نظریۂ اضافیات کے اصول ہی نامکمل و ناقص ثابت ہوں (جس کا خود آئنسٹائن کو بھی احساس تھا) کہنے کا مقصد یہ ہے کہ سائنسی نظریات کی طرح تنقیدی نظریات بھی اپنے دامن میں ہمیشہ وسعت کی گنجائش رکھتے ہیں ۔ اس لئے کسی تنقیدی نظریئے کو حرفِ آخر تصور نہیں کیا جا سکتا ۔

یہاں اپنا نظریہ شعری پیش کرنے سے پہلے "تنقیدی اضافیات" (CRITICAL RELATIVISM) سے متعلق کچھ عرض کر دینا چاہتا ہوں جسے FEDERICK A. POTTLE نے اپنی تصنیف (۱۹۴۶ء) THE IDIOM OF POETRY میں پیش کیا گیا ہے ۔ POTTLE نے کہا ہے کہ :-

(۱) شاعری ہمیشہ اپنے وقت کے حس کو ظاہر کرتی آئی ہے ۔

(۲) زمانۂ قدیم کے ناقدین شاعری سے متعلق ذاتی معیار اتنی ہی کامیابی کے ساتھ پیش کر سکتے تھے جتنی کہ آج ہم لوگ پیش کر سکتے ہیں ۔

(۳) شاعری وہی ہے جو کسی زمانے میں اور کسی جگہ پر باشعور ناقدوں کے ذریعے شاعری کہلاتی ہوئی آئی ہے ۔

(۴) کسی بھی عہد میں کچھ غلط ہو سکتا ہے ، تہذیب غلط ہو سکتی ہے ، تنقید غلط ہو سکتی ہے ۔ لیکن شاعری مجموعی طور پر غلط نہیں ہو سکتی ۔

ی ۔ ولیس نے پوٹل کے اس نظریے کی تردید کی ہے ۔ بات دراصل یہ ہے کہ مذکورۂ بالا نظریے میں شاعری کو مطلق اور تنقید کو اضافی شے قرار دیا گیا ہے ۔ لیکن دراصل شاعری اور تنقید دونوں کو اضافی ہونا چاہئے ۔ اس لئے کہ انسانی احساسات بذاتِ خود اضافی حیثیت رکھتے ہیں ۔

اب اگر ہم شاعری اور تنقید دونوں کی قدروں کو اضافی قرار دیں ۔ تو سوال اُٹھے گا کہ "شاعری کی انفرادی خصوصیت" پر روشنی ڈالنے کے لئے کون سے ذکاوتی اصول کو بنیادی اصول کے طور پر تسلیم کیا جائے گا ؟ ۔ میرے خیال میں تنقیدی اصول اس طرح ہونا چاہئے جو ایسی شاعری کو اچھی شاعری کے طور پر پیش کرے جسے مختلف جگہوں کے اور مختلف زمانوں کے ناقدوں نے مختلف تنقیدی شعور کے پیش نظر اچھی شاعری تسلیم کیا ہے ۔ بلکہ ارتقا پسند تنقیدی شعور نے ایسی شاعری میں ہمیشہ نئی نئی خوبیوں کا انکشاف کیا ہے (یہ اور بات کہ ان آراء میں معمولی اختلافات کی گنجائش ہمیشہ باقی رہتی ہے) ۔ میرا مقصد یہ ہے کہ کالی داس ، فردوسی ، عمر خیام ، دانتے

اور شیکسپیر جیسے شعراء کی تخلیقات کو ہی سب سے پہلے شاعری کی مثال کے طور پر لیا جاسکتا ہے۔ ان شعراء کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ ان لوگوں نے اپنے جذبات کے سمندر میں ڈوب کر جو کچھ محسوس کیا ہے اسے شاعرانہ ذمہ داری کے ساتھ قلم بند کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعری کے لئے جذبات کا پرخلوص اظہار بہت اہم ہے۔ شاعری جس طرح شاعر کے جذبات کی پیداوار ہے۔ اسی طرح قارئین کے ذہن کو متاثر کرتے وقت سب سے پہلے قاری کے جذبات کو ہی متحرک کرتی ہے۔

اب سوال اٹھتا ہے کہ شاعری میں جذبات کی شدت کیا ہونی چاہئے؟ اور ان جذبات کے اظہار کے لئے کس شکل میں یا کس طرح کے الفاظ کا انتخاب ضروری ہے؟ ان مسائل پر روشنی ڈالنے سے پہلے میں شاعری میں ابلاغ (COMMUNI CATION) سے متعلق کچھ عرض کر دینا چاہتا ہوں۔ بقولِ ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ " شعر کا وجود شاعر اور قاری کے درمیان میں ہے۔ اسکی اصلیت صرف ایسی نہیں جسے شاعر ظاہر کرنا چاہتا ہے۔ نہ یہ اس کے لکھنے کا تجربہ ہے، نہ قاری کا تجربہ ہے اور نہ ہی شاعر بحیثیت قاری کا" دراصل یہ اصلیت بھی اضافی شے ہے جو شاعر کے ماحول اور قاری کے ماحول دونوں کے پیچیدہ اثرات پر منحصر ہے۔ الغرض شاعری کا ابلاغ شاعر کے اظہارِ خیال اور قاری کے قبولِ تاثر دونوں طرح کے مجموعی تجربات کا نام ہے۔

یہ سوچنا غلط ہے کہ شاعری کو قاری کے ذہن میں ہو بہو وہی کیفیت پیدا کرنا چاہئے جو شعر کی تخلیق کے دوران شاعر کے ذہن پر گزری تھی۔ کیونکہ بعض دفعہ شعر کی تخلیق کے وقت شاعر خود بھی نہیں جانتا تھا کہ وہ کیا کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے۔ قاری کے ذہن میں شعر کا تاثر بھی اضافی حیثیت کا حامل ہے اور اس سے مختلف قارئین کے ذہن پر مختلف قسم کے اثرات گزر سکتے ہیں یہ اثرات اس شخص کے ذاتی میلان طبع، اس کی شخصی زندگی کے گذشتہ تجربات نیز اس کے ماحول کے موثرات پر منحصر ہیں۔ بقولِ علامہ نیاز فتحپوری " انسان کی قوت شعور ایک فطری قوت ہونے کے سبب سب میں مشترک ہے، لیکن بہ لحاظ کیفیاتِ احساس و نقوشِ تاثر وہ ایک دوسرے سے مختلف ہو سکتی ہے۔ انسان کا دماغ اپنی ساخت کے لحاظ سے مختلف زوایا رکھتا ہے اور انھیں زوایا کے لحاظ سے خطوطِ نظر میں انحراف پیدا ہوتا ہے" الغرض شاعری کا ابلاغ عمومی نہیں بلکہ ذاتی مسئلہ ہے جس کا تعلق شاعر اور قاری دونوں کے باہمی رشتہ کے ساتھ بہت گہرا ہے۔

میں نے شعر کی تخلیق کے وقت شاعر کی ذہنی کیفیتوں اور شعر کے مطالعہ کے دوران قاری کی ذہنی کیفیتوں کا مجموعی نام " ابلاغ " رکھا ہے۔ اس ابلاغ میں جذبات کی اضافی فراوانی کی اہمیت پر روشنی ڈالنا زیر نظر مضمون کا مقصد ہے۔ اب آیئے ابلاغ کی مختلف کیفیتوں پر غور و خوض کریں۔ آئی۔ اے رچارڈس نے قاری کے ذہن میں شعر کی کیفیتوں کو ذیل کے مختلف مدارج میں بیان کیا ہے۔

(۱) تحریر شدہ الفاظ کا باصرہ حس۔

(۲) TIED IMAGES (وابستہ ذہنی پیکر)۔ ایسے انعکاس جو مذکورہٗ بالا احساسات کے بہت قریب ہوں۔ مثلاً خاموشی سے پڑھتے وقت ایسا معلوم ہو جیسے زبان و لب کام کر رہے ہیں اور جیسے کان سننے میں مصروف ہے۔

(۳) اشارات و ہیجانات (IMPULSES & REFERENCES) یہ قاری کی افتاد طبع اور اس کے پہلے کے ہیجانات پر منحصر ہیں۔ یہ ہیجانات وابستہ ذہنی پیکر کے تازہ ہیجان سے وسعت پاتے ہیں جس سے اکثر جذباتی تاثرات پیدا ہوتے ہیں۔ اشارات دراصل VISUAL WORDS اور TIED IMAGES سے وابستہ ایسا دماغی ردعمل ہیں جنھیں بہ لفظ دیگر " تخیل " کہا جاسکتا ہے۔

(۴) جذبات اور مجموعی تاثر (ATTITUDE)۔ اشارات اور علامتیں دونوں کے ذریعہ گذشتہ تجربات حال کے ردعمل کو

مدد کرتے ہیں جس سے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ جذبات دراصل مجموعی تاثر (ATTITUDE) کی ابتدائی شکل ہیں اور یہی مجموعی تاثر ہی کسی تجربے کا سب سے اہم حصہ ہوتا ہے۔ مجموعی تاثر کی شکل اور نوعیت پر شاعری کی قدریں منحصر ہیں۔ بقول رچارڈس "شاعری کی قدریں شعوری تجربے کی شدت، اس کی لرزش، اس کی نرمی یا تیزی پر منحصر نہیں بلکہ زندگی کی آزادی اور تکمیل کے لئے اس کے ہیجانات کی تنظیم پر منحصر ہیں۔"

آئی۔ اے۔ رچارڈس نے علم نفسیات پر مبنی ایک ایسے تنقیدی اصول کا مدرسہ قائم کیا ہے جو شخصی جذبات سے منزہ ہے۔ لیکن اس اصول میں "اقدار مطلق" پر ہی زور دیا گیا ہے۔ حالانکہ ہم جانتے ہیں اقدار مطلق تک پہنچنا بالکل ناممکن ہے۔ CONRAD AIKAN نے بھی رچارڈس کے اس تنقیدی اصول پر اعتراض کیا ہے۔ رچارڈس نے جواز پیش کیا ہے کہ مختلف تجربات کو ان کی قدروں کی مقدار کے مطابق مقابلہ کرنا اس تنقیدی اصول کا مقصد ہے۔ اضافیات نے ہمیں جس نئی (ABSOLUTISM) تک پہنچایا ہے۔ اس کی مشابہت ایک حد تک اس مقدار کو متعین کرنے کے طریقہ کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ لیکن ایک ماہر علم جر ثقیل کے پاس ماپ تول کے طریقے موجود ہیں۔ جب کہ ایک ماہر نفسیات کو اب تک کوئی ایسا طریقہ معلوم نہیں ہوا ہے۔ رچارڈس نے یہ بھی کہا ہے کہ "ممکن ہے یہ بات ابھی ناممکن نظر آتی ہو لیکن بعد میں سماجی شکل اور مادی حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ ممکن اور آسان ہو جائے۔" دراصل، رچارڈس کا قول کہ اضافیات نے ہمیں کسی ABSOLUTISM تک پہنچایا ہے، درست نہیں ہے۔ اس لئے علم نفسیات سے اس کی مشابہت ڈھونڈنا بے سود و بے کار ہے۔ رچارڈس اپنی تحقیقات کو جس منزل پر لاکر چھوڑ دیتے ہیں وہیں سے خالص اضافیات کا آغاز ہوتا ہے مثلاً ان کا یہ کہنا کہ "شاعری کی قدریں محض شعوری تجربے کی شدت، اس کی لرزش، اس کی نرمی یا تیزی پر منحصر نہیں" بالکل صحیح ہے اس نقطۂ نظر کے مطابق محض پھڑکا دینے والی یا یک نظر متاثر کر جانے والی شاعری کو اعلیٰ پیمانے کی شاعری کا لقب عطا نہیں کیا جا سکتا بلکہ اس سے پرے بھی کوئی اور چیز ہے جسے مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت رچارڈس یہ کہتے ہیں کہ "شاعری کی قدریں زندگی کی تکمیل اور آزادی کے لئے اس کے ہیجانات کی تنظیم پر منحصر ہے" تو اس وقت یاد رکھنا چاہئے کہ اس تنظیم کی کامیابی کا انداز بھی شخصی امر ہے اور قاری کے ذاتی ذہن و شعور سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے یہاں کسی طرح کے مطلق مقداری تجزیہ کی تلاش بے کار ہے بلکہ یہیں سے خالص اضافیاتی اصول کا پہلو شروع ہوتا ہے۔

الغرض یہ کہنا کہ رچارڈس کا نفسیاتی تجزیہ ہمارے نظریۂ اضافیات کو سمجھنے میں بڑی حد تک مدد کرتا ہے۔ لیکن اس کے "قدر مطلق" کے اصول کو قابل قبول نہیں سمجھا جا سکتا۔

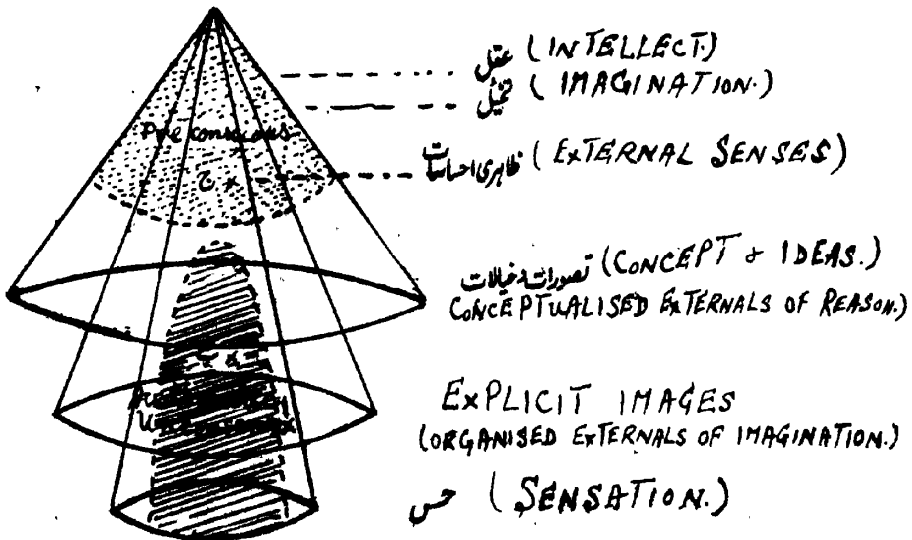
اب آیئے فرانس کے مشہور فلسفی JACQUES MARITAIN نے اپنی کتاب Creative Intuition in Art & Poetry میں شاعر اور قاری دونوں کا جو نفسیاتی تجزیہ پیش کیا ہے۔ اس پر غور و خوض کریں جے۔ مارٹین نے کہا ہے کہ شاعری عقل کے ماقبل تصور عمل (Preconceptual activity) کی پیداوار ہے۔ شاعری کی جڑیں عقل اور تخیل دونوں میں پیوستہ ہیں۔ عقل محض منطقی اصول نہیں ہے، بلکہ اس کی اور بھی گہری اور شاید مبہم زندگی ہوتی ہے جو ہمارے سامنے اس وقت واضح طور پر آتی ہے۔ جب ہم شاعرانہ کارفرمائی کا غور سے مطالعہ کرتے ہیں۔

عالم موجودات سے انسان کی تعمیری خودی (CREATIVE SELF) ہمیشہ متاثر ہوتی ہے۔ لیکن ایک ایسا وقت آتا ہے، جب انسان کا شعور خودی اور احساس داخلیت (SUBJECTIVITY) باطنیت کے آداب بجا لاتا ہے اور "موضوع سخن" سے "انداز بیان" پر اتر آتا ہے۔ ارسطو نے عقل کے عمل کے مطابق اسے خیالی عقل Speculative Intellect اور عملی عقل

ان دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ خیالی عقل صرف معلومات میں اضافہ کرنے کے لئے علم حاصل PRACTICAL INTELLECT.
کرتی ہے جبکہ عملی عقل عمل کے لئے علم حاصل کرتی ہے۔ چنانچہ آرٹ اور شاعری اسی عملی عقل کی پیداوار ہے۔ جے۔ مارٹین نے
لاشعور سے مراد بالکل لاشعور نہیں لی ہے بلکہ اسے ایسی چیز قرار دی ہے جس کا ایک حصہ شعور کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ شاعری ایسے
ہی ایک لاشعور میں پیدا ہو کر غیر محسوس طور پر شاعر کے شعور میں ظاہر ہوتی ہے۔ نفسیاتی ردِ عمل کے مطابق انھوں نے دو طرح
کے لاشعور کا ذکر کیا ہے:۔

(۱) MUSICAL UNCONSCIOUS یا PRECONSCIOUS

(۲) DEAF UNCONSCIOUS یا AUTOMATIC UNCONSCIOUS

DEAF unconscious لاشعور کے تمام تعمیری کاموں کے لئے ذمہ دار ہے لیکن Pre-conscious
میں خون، گوشت، پوست جبلتیں، رجحانات، دبی ہوئی خواہشات وغیرہ کارفرما ہوتی ہیں۔ فرائڈین لاشعور اسی
Deaf unconscious کا ایک حصہ ہے۔ الغرض دونوں طرح کی لاشعوری زندگی ایک ساتھ کام کرتی ہے اور ایک دوسرے
سے ٹکراتی ہوئی انسان کے شعوری کاموں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ جے۔ مارٹین نے SPIRITUAL اور AUTOMATIC
لاشعور میں جو فرق پیش کیا ہے، وہ ینگ کے "شخصی" اور "مجموعی" لاشعور کے امتیاز سے مختلف ہے۔ انسان کے دماغ میں عقلی علم
بہت ہی پیچیدہ طریقے سے حاصل ہوتا ہے۔ عقل کا وہ حصہ جو اس امر کے لئے ذمہ دار ہے۔ اسے جے مارٹین نے
ILLUMINATING INTELLECT کے نام سے موسوم کیا ہے، جس کے ذریعہ ذہن میں ایسے ذہنی پیکر (IMAGES.)
روشن ہوتے ہیں جن سے انسان کا تصور CONCEPT پیدا ہوتا ہے۔ الغرض تصور کی پیدائش سے قبل ہی عقل کو جو ماقبل تصور
کارفرمائی جاری رہتی ہے، وہی شے PRECONSCIOUS کے غیر استدلالی ادراک (NONRATIONAL ACTIVITY OF REASON)
میں شاعری کا موجب ہوتی ہے۔ مارٹین نے انسانی شعور کی جڑ کو "روح" کے نام سے موسوم کیا ہے۔ ان کے خیال میں تخیل اسی "روح"
سے نکل کر عقل کے درمیان ہوتے ہوئے آگے بڑھتا ہے۔ اسی طرح ظاہری احساسات (External senses) بھی اسی "روح" سے
نکل کر تخیل کے درمیان ہوتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں۔ اپنے اس نظریے کو مارٹین نے ذیل کے نقشے کے ذریعہ واضح کیا ہے:۔

اس نقشے میں سب سے اوپر کا نقطہ "روح" ہے۔ پہلا مخروط عقل کا ہے جو اسی "روح" سے نکلتا ہے۔ دوسرا مخروط تخیل کا ہے جو روح سے نکلتے ہوئے اور عقل کے مخروط کے درمیان ہوتے ہوئے آگے بڑھتا ہے۔ اسی طرح ظاہری احساسات کا مخروط "روح" سے نکل کر تخیل کے مخروط کے درمیان ہوتے ہوئے آگے بڑھتا ہے۔ پہلا دائرہ تصورات وخیالات کی دنیا ہے جہاں انسان منطقی اور غیر بدیہی ادراک کام کرتا ہے۔ دوسرا دائرہ EXPLICIT IMAGES کا ہے۔ دراصل انسان کے جاگتے وقت یہی چیز عمل میں آتی ہے۔ تیسرا دائرہ ظاہری حس کا ہے جو دماغ کے INTUITIVE DATA کی شکل میں خارجی ماحول سے اثر قبول کرنے کا نتیجہ ہے۔ تخیل کی دنیا ہمیشہ "روح" سے نکل کر تخیل کے مخروط کے اندر EXPLICIT IMAGES کے دائرہ تک ذہنی ابھرتی رہتی ہے۔ لیکن ظاہری احساسات کی دنیا حس کے دائرے سے ابھر کر اپنے تجربات کا خزینہ ساتھ لئے ہوئے اوپر کی طرف "روح" تک جا پہنچتی ہے۔

گویا شاعری زندگی کی جڑ میں پیدا ہوتی ہے۔ جہاں محض "روح" کی قوت کارفرما ہے۔ اس لئے شاعری کے لئے زندگی کی کلیت بہت اہم ہے۔ شاعری نہ تو محض عقل کی پیداوار ہے نہ محض تخیل کی۔ بلکہ یہ انسان کی تمام کلیت یعنی احساسات، تخیل، عقل، محبت خواہش، جبلت، خون، گوشت پوست ان سب کے اجتماع سے شروع ہوتی ہے۔ اس لئے شاعر کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ وہ خود کو مرکز روح کے اندرونی حجلہ تک پہنچا دے جہاں کہ یہ کلیت تخلیقی منبع کی حیثیت رکھتی ہو۔ عقل کی ماقبل تصور زندگی کی داخلی کارفرمائی کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کا تخلیقی پہلو تخیل اور جذبات کی راہ اختیار کرتے ہی شاعرانہ ذکاوت معرض وجود میں آتی ہے۔ شاعرانہ ذکاوت کے لئے سب سے پہلے جس چیز کی ضرورت ہے، وہ ہے خارجی ماحول کا تجربہ۔ کیونکہ "روح" کے لئے خود کو جاننے سے پہلے عالم موجودات کو جاننا بہت فطری ہے۔ لیکن اس سلسلے میں سب سے اہم جو چیز ہے وہ ہے خودی کا تجربہ۔ کیونکہ عقل کی آزادانہ زندگی سے جو جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ انھیں ذاتیت کی اپنے متعلق بیداری ہی ذکاوتی شکل عطا کرتی ہے۔ شاعرانہ عمل پر غور کرنے سے شاعر کی تعمیری خودی (Creative Self) اور ذاتیت پہ مرکوز خودی (Self centred ego) کے درمیان فرق واضح طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ تعمیری خودی خود کو ظاہر بھی کرتی ہے اور خود کو قربان بھی کرتی ہے۔ یہ عالم انبساط میں خود سے باہر کو آتی ہے۔ (جسے تخلیقی عمل کہہ سکتے ہیں) اور خود بخود مٹ بھی جاتی ہے تاکہ تخلیق کے درمیان زندہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ عمل ذاتیت پہ مرکوز خودی کے مزاج کے منافی ہے۔ بقول ادیثین، ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ نے بھی تعمیری خودی اور ذاتیت پہ مرکوز خودی کے فرق کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اسی طرح ایک دوسری جگہ ایلیٹ کی نظر تعمیری جذبات اور ذاتی جذبات کے فرق تک نہیں پہنچی ہے۔ ورنہ وہ یہ نہ کہتے کہ "شاعری جذبات سے فرار کا نام ہے" شاعر کے ذاتی جذبات سے فرار ممکن ہے، لیکن اس کے تعمیری جذبات سے فرار ناممکن ہے۔ . . . . کیونکہ اس کے بغیر شاعری شاعری ہو کے نہیں رہ سکتی۔

شاعر کی "روح" میں سب سے پہلے ذہنی پیکر ایک طرح کے موسیقانہ اہتزاز (Musical Stir) کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ موسیقانہ اہتزاز کانوں کو سنائی نہیں دیتا بلکہ اسکی خاموش آواز دل ہی سن سکتا ہے۔ یہی وہ پہلا درجہ ہے جہاں "روح" کے اندر شاعرانہ تجربات کا احساس ہوتا ہے۔ Illuminating Intellect اور Preconscious دونوں طرح کے موثرات سے کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں جو ہر طرح کے "واقعی" "تصور" یا "خیال" سے خالی رہتی ہیں، بلکہ ذہنی پیکر اور جذباتی رفتار (Emotional movement) سے معمور ہوتی ہیں۔ اس طرح کے Virtual Images اور متحرک جذباتی

Complex pulsions کو مارٹین نے Intuitive pulsions کے نام سے موسوم کیا ہے۔ یہ pulsions منفرد طور پر شاعر کی شاعرانہ ذکاوت کو ظاہر نہیں کرتے۔ بلکہ یہ سب مل کے ناقابلِ تقسیم کلیت کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ ان میں ہمیشہ رفتار اور تسلسل قائم رہتا ہے۔ یہ روانی دراصل "معنویت" کی آزادانہ روش ہے جس سے ایک طرح کی غنائیت معرضِ وجود میں آتی ہے جس کا آواز کے ساتھ کوئی تعلق نہیں، بلکہ جو ذہنی پیکر اور جذبات کی شکل میں موجود ہوتی ہے۔ ان pulsions میں جو جذبات ہوتے ہیں وہی شاعرانہ ذکاوت کے باعث ہوتے ہیں Intuitive pulsions آہستہ آہستہ وسیع ہوتے جاتے ہیں جس کے نتیجہ پر صاف ذہنی پیکر پیدا ہوتے ہیں اور ابتدائی جذبات میں سے واضح جذبات کی بازگشت صاف سنائی دیتی ہے۔ درنتیجہ، شاعر کی "روح" میں ایک اور بھی وسیع موسیقانہ اہتزاز پیدا ہوتا ہے جو غنائیت کے ساتھ شعور تک پہنچتا ہے اسے Music of Imaginal کہا جاتا ہے جو بذات خود خاموشی کی آواز ہے۔ اس کے بعد یہ چیز فطری شکل (مثلاً Intuitive pulsions اور سماجی شکل (مثلاً زبان و بیان کے اداب) and emotional pulsions کے مدارج طے کرتے ہوئے شاعری کی صورت اختیار کرتی ہے۔ غرض کہ مندرجہ بالا تمام مدارج طے کرتے ہوئے شاعری کی تخلیق ہوتی ہے۔

اب آیئے، کلاسیکل شاعری اور جدید شاعری۔ ان دونوں کے تخلیقی مدارج میں جو فرق ہے اس پر غور کریں۔ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا ہے۔ شعری تخلیق میں ذہن کے تین حصے درجہ بدرجہ کام کرتے ہیں۔

(۱) عقل کی ماقبلِ شعور (Preconscious) زندگی جہاں شاعرانہ ذکاوت پیدا ہوتی ہے۔

(۲) تخیل۔

(۳) تصورانہ اور منطقی استدلال۔

Preconscious میں شاعرانہ تجربہ بیدار رہتا ہے اور یہیں سے شاعرانہ ذکاوت اصلیت کی طرف مائل ہونے لگتی ہے۔ اس کے بعد تخیل میں جذباتی (emotional) اور خیالی (imiginal) دونوں طرح کے Intuitive pulsions کے ذریعہ کسی لفظ یا تصور کی شکل اختیار کئے بغیر شاعری کا ابتدائی اظہار رہے۔ یہاں تک تو کلاسیکل اور جدید شاعری کے مدارج مشترک ہیں۔ لیکن جس وقت الفاظ کے لباس میں اظہار کا سوال آتا ہے تو اس وقت کلاسیکل اور جدید شاعری میں فرق محسوس ہوتا ہے۔ کلاسیکل شاعری میں شاعر کی تخلیقی ذکاوت ایسے تصورات میں تبدیل ہوتی ہے جن کا آپس میں استدلالی تعلق ہوتا ہے۔ لیکن دشواری یہ ہے کہ کبھی کبھی اس طریقے میں Intuitive pulsions کی موسیقی منطقی اظہار اور تصورانہ انکشافات میں گم ہو کے رہ جاتی ہے۔ کلاسیکل شاعری میں شاعرانہ ذکاوت اور اصلیت کے درمیان "زبان" کا منطقی رشتہ ایک دیوار کی حیثیت رکھتا ہے۔ لیکن جدید شاعری میں اس فرق کو مٹا دیا جاتا ہے اور صرف واحد ماورائی اصلیت تک پہنچنا پڑتا ہے۔ کلاسیکل شاعری کی طرح جدید شاعری میں ذہنی پیکر Preconscious میں تجرید کے طریقے پر خیالات پیدا نہیں کرتے بلکہ Illuminating intellect کے زیر اثر Intelligibility Unconceptualizable بعض اوقات عقل کے لئے ابہام کی حیثیت اختیار کرتی ہے۔ خیالات و جذبات کے مشترکہ pulsions نیز ذہنی پیکروں کے ذریعہ ظاہر شدہ Intelligibility جدید شاعری کی اہم خصوصیت ہے۔ یہ سوچنا غلط ہے کہ جدید شاعری ہمیشہ پیکری شاعری ہے ــــ۔ دراصل اس میں طرزِ اظہار منطقی تنظیم کی پابند نہیں ہوتی بلکہ اس کا مطالعہ کرتے وقت غیر منطقی تنظیم کے ذریعہ واحد علتِ غائی تک پہنچنا پڑتا ہے۔

جدید شاعری میں الفاظ تصورات کے مظہر ہوتے ہیں اور ذہنی پیکر Intuitive Impulsions کے مظہر۔ بقول مارٹین الفاظ فوراً قاری کو ذہنِ شاعر کے Intuitive Impulsions کی داخلی موسیقی تک پہنچا دیتے ہیں اور اسی موسیقی کے ذریعہ شاعر کی شاعرانہ ذکاوت تک پہنچنے میں مدد ملتی ہے۔ دراصل یہ داخلی موسیقی کلاسیکل اور جدید دونوں طرح کی شاعری کے لئے اہم ہے۔ مارٹین کا خیال ہے کہ کلاسیکل شاعری میں داخلی موسیقی اکثر ظاہر نہیں ہو سکتی بلکہ استدلال اظہار کے درمیان دب کے رہ جاتی ہے اور اسکی جگہ الفاظ کی موسیقی لے لیتی ہے۔ لیکن جدید شاعری میں شاعر کے Intuitive Impulsions کی موسیقی اپنے کمال کو پہنچتی ہے۔ مارٹین کے خیال میں شاعری چاہے کلاسیکل ہو یا جدید، اس کے لئے موسیقی کی بڑی اہمیت ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ کلاسیکل شاعری کے لئے الفاظ کی موسیقی کو اور جدید شاعری کے لئے Intuitive Impulsions کی داخلی موسیقی کو اہم سمجھا جاتا ہے۔

یہ سوچنا غلط ہے کہ جدید شاعری جذبات کے Intuitive Impulsions کے ساتھ وابستہ ہونے کی وجہ سے یہ خالص جذباتی شاعری ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جدید شاعری میں بھی خیالات و معنویت کی گہرائی و گیرائی اسی حد تک موجود ہو سکتی ہے جتنی کہ کلاسیکل شاعری میں فرق صرف اتنا ہے کہ جدید شاعری میں یہ اشیاء زیادہ آزادانہ اور زیادہ ذکاوتی طریقے پر ظاہر ہو سکتی ہے۔

مارٹین نے شعر کے ابلاغ میں " جذبات کی اہمیت کو اچھی طرح اجاگر نہیں کیا حالانکہ یہی وہ شے ہے جو شعر کو دیگر ادبی تحقیقات کے مقابلہ میں امتیازی حیثیت عطا کر سکتی ہے[1] شاعری کی تعمیری ذکاوت کی جڑ میں شاعر کے تخلیقی جذبات کارفرما ہوتے ہیں اسی طرح شعر کے مطالعہ کے دوران قاری کے ذہن میں جو مجموعی تاثر پیدا ہوتا ہے، اس میں جذبات کی اہمیت مسلم ہے، رچارڈس نے بھی اس سلسلے میں جذبات کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے۔ یہ تسلیم شدہ امر ہے کہ شعری تخلیق میں عقل کو کم اور جذبات کو زیادہ دخل ہے۔ یوں تو ہر طرح کی کلا کے لئے خالص تخلیقی جذبات کی ضرورت ہے، لیکن شاعر کے خالص تخلیقی جذبات کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ذہن میں محفوظ شدہ تجربات (جو شعور، لاشعور یا تحت الشعور کہیں بھی ہو سکتے ہیں) کی وساطت سے دیگر پیچیدہ قسم کے جذبات کو ابھارنے کی اہلیت رکھتے ہیں جو خود ان پر اثر انداز ہونے لگتے ہیں اور جو بعد میں تھوڑی سی عقل کے امتزاج سے الفاظ کے خوبصورت انتخاب کے ذریعے خود ذہن شاعر میں خط و وجدان پیدا کرنے میں بہت کام آتے ہیں۔

الغرض شعری تخلیق کے تمام مدارج پر شاعر کے ذاتی جذبات اثر انداز ہوتے رہے ہیں اور ہمیشہ عقلی عناصر پر بھاری رہتے ہیں۔ شاعر اپنی زندگی کے گوناگوں واقعات سے جو تجربات فراہم کرتا ہے وہ اس کے ذہن کی مختلف سطحوں میں نقوش کی شکل میں محفوظ رہتے ہیں۔ شاعر اپنے ذہن کی مختلف سطحوں میں نئے تجربات کو پرانے نقوش کے ساتھ ہمیشہ وابستہ (Correlate) کرتا رہتا ہے۔ اس ذہنی ردعمل کی داخلی شکل ہی وہ شے ہے جو تخلیقی جذبات کے روپ میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہیں سے تخلیقی ذکاوت کا آغاز ہوتا ہے اور ذہنِ شاعر میں وہ تمام کیفیتیں گزرتی ہیں جن کا ذکر مارٹین نے کیا ہے۔ لیکن ان تمام مدارج میں بھی شاعر کا جذبہ عقلی عناصر سے زیادہ نمایاں رہتا ہے۔ یہی شعری تخلیق کی اہم خصوصیت ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ شاعر زندگی کے مختلف

---

[1] A poet has a more than usual state of emotion with more than usual order; Judgment ever awake and steady self possession with enthusiasm and feeling profound or vehement." - Biographia Literaria (Vol II Ch. XIV, P-12)

قسم کے تجربات سے متاثر ہوتا ہے۔ لیکن ہر موضوع پر شاعری نہیں کرتا۔ صرف جس وقت وہ اپنے تخلیقی جذبات سے مغلوب ہو جاتا ہے تو اس وقت اس کی تخلیقی ذکاوت متحرک ہوتی ہے اور الفاظ کو ٹٹولنے لگتی ہے اور اس طرح ایک مبہم اصلیت کو حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ جس نے اب تک شاید اس کے ذہن میں متعین شکل اختیار نہیں کی ہے۔ اس عمل میں کبھی خیالات سے وابستہ جذبات الفاظ کو ڈھونڈ نکالتے ہیں اور کبھی الفاظ سے وابستہ جذبات خیالات کو راہ دکھاتے ہیں۔ اس لئے کبھی تو شاعر الفاظ کے آئینہ میں اس اصلیت کا عکس دیکھنے لگتا ہے جو اس کے تحت الشعور یا لاشعور میں تخلیقی جذبات کی محرک تھی اور کبھی ایک ایسی ہی اصلیت پہ پہنچتا ہے جو اس کے گمان میں بھی نہیں تھی۔

میں نے پہلے عرض کیا ہے کہ Intuitive Impulses جذباتی رفتار سے معمور ہوتے ہیں۔ ان Impulses کی موسیقی دراصل جذبات کی متناسب اور ہم آہنگ رفتار کا نام ہے اور موزوں الفاظ کا جامہ پہن کر شاعری کی شکل اختیار کرتی ہے۔ شاعر آخر میں جس ماورائی اصلیت کا عکس الفاظ کے آئینے میں دیکھتا ہے، وہ چاہے کلاسیکل شاعری کی طرح دو علتِ غائی میں منقسم ہو یا جدید شاعری کی طرح واحد علتِ غائی پر مشتمل ہو، بہر حال جذبات کی اضافی فراوانی کا پایا جانا فطری اور لازمی ہے۔ کیونکہ یہ تو شاعر کے جذبات ہی ہیں جو نظم کو ایک درجے سے دوسرے درجے تک بڑھاتے ہوئے لے جاتے ہیں۔ اس لئے اگر ماورائی اصلیت تک پہنچنے میں جذبات ہی مددگار ہیں اور اس اصلیت میں بھی جذبات کی اضافی فراوانی ہو، تو اس تخلیق کی اہمیت کو محض منطقی تسلسل کی کمی کی وجہ سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس میں جذبات کا تسلسل موجود رہتا ہے جو نظم میں داخلی تسلسل پیدا کرتا ہے۔ بعض ناقدین شعر کو صرف عقلی تسلسل کے ذریعے ناپنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے کبھی کبھی ان کو بڑی مایوسی کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور وہ شعر کو مہمل قرار دیتے ہیں، لیکن ایسے موقع پر انھیں چاہئے کہ "جذباتی تسلسل" کی مدد سے شعری کیفیتوں سے حظ اٹھائیں۔ غالب کے اشعار کی نہ جانے کتنی طرح سے شرحیں ہوئی ہیں لیکن اکثر جگہ شارحین کا رویہ صرف منطقی رشتوں کے ذریعہ ان میں عقلی تسلسل قائم کرنا رہا ہے جس سے غالب کے کلام کے ساتھ پورے طور پر انصاف نہیں کیا گیا ہے۔ ان کے بعض اشعار ایسے ہیں جو براہ راست تحت الشعور کو متاثر کرتے ہیں اور جو عقلی تسلسل کے مرہونِ منت نہیں ہیں۔ اس لئے ان میں اگر عقلی تسلسل ڈھونڈ نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے تو اس کے ذریعہ شاعری بہت ہی خشک اور مصنوعی چیز بن کے رہ جاتی ہے۔ الغرض شعر کے مطالعے کے وقت قاری کے ذہن میں جو کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ان میں جذبات کی اضافی فراوانی کی بڑی اہمیت ہے اور اس لئے شعر کی علتِ غائی کو سمجھنے میں ہمیشہ جذبات کے تسلسل کو ہی مدِ نظر رکھنا ضروری ہے۔

مندرجۂ بالا ... میں شاعر اور قاری دونوں کے تجربات کا ذکر کرتے ہوئے دونوں کے ذہن میں جذبات کی اضافی فراوانی پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان دونوں تجربات کے علاوہ ایک اور تجربہ ہے جس کا مقام ان دونوں کے درمیان میں ہے۔ وہ ہے شاعر بحیثیت قاری کا تجربہ۔ شاعر اپنی تخلیق کو دوسروں کے ہاتھ سپرد کرنے سے پہلے اسے ایک ناقد کی نظر سے دیکھتا ہے اور اس پر نظر ثانی کرکے اسے خوب سے خوب تر بنانے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ شاعر کے لئے بڑا نازک مقام ہے۔ کیونکہ یہی وہ درجہ ہے جہاں شاعر کو قاری کے جذبات کا احترام لازمی ہو جاتا ہے۔ اور جہاں قاری اور شاعر (یعنی دو اجنبی طبیعتوں) کے درمیان کی رکاوٹوں کو دور کرکے ابلاغ میں تسلسل پیدا کیا جاتا ہے۔ یہاں شاعر اپنی تخلیق کو دو زاویوں سے دیکھتا ہے پہلا زاویہ یہ کہ قاری اس کے کلام سے کیا اثر لے گا۔ دوسرا زاویہ یہ کہ شاعر خود قاری کی حیثیت سے دوسروں کی شاعری میں کن خوبیوں کو دیکھنا چاہتا ہے۔ پہلے زاویہ میں شاعر اپنی شخصیت کو قاری کی شخصیت کے ساتھ ملا دینے کی کوشش کرتا ہے۔ الغرض اس درجے میں شاعر کے ذہن میں وہ تمام

کیفیتیں گزرتی ہیں جنھیں آئی۔ اے۔ رچارڈس نے ایک قاری کے تجربات کے روپ میں پیش کیا ہے اور جن کا اختتام جذبات سے وابستہ مجموعی تاثر (attitude) ہے۔ فرق اتنا ہے کہ ان تجربات کے ساتھ شاعر کے شخصی جذبات بھی شامل ہوتے ہیں جنھیں شاعر کے ذہن و شعور نے ماضی کے واقعات سے فراہم کیا ہے۔ الغرض یہاں بھی شاعر کے مجموعی جذبات تمام کیفیتوں میں سب سے زیادہ اہم ہیں۔ اسی طرح دوسرے زاویہ پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں شاعر کے داخلی Subjective عناصر زیادہ ہیں۔ اس لئے یہاں بھی اس کے داخلی جذبات کی اضافی اہمیت پائی جاتی ہے، الغرض مندرجۂ بالا سطور میں جو کچھ بحث کی گئی ہے۔ اس کا لب لباب یہ ہے کہ چاہے کامیاب کلاسیکل شاعری ہو یا جدید شاعری۔ شاعر کے ذہن کے مختلف مدارج، شاعر بحیثیت قاری کے تجربات نیز باشعور قاری کے تجربات میں ہر جگہ جذبات کی اضافی فراوانی رہتی ہے۔ کیونکہ ان جذبات کی اضافی فراوانی کی وسعت میں ہی، "زندگی کی آزادی اور تکمیل کے لئے انسان کے ہیجانات کی تنظیم" معرضِ وجود میں آتی ہے۔ یہاں لفظ ابلاغ بہت معنوی وسعت رکھتا ہے اور ذہن شاعر کی "روح" یا تعمیری خودی سے لے کر ذہن قاری کی گہرائیوں تک کے تمام مدارج کا مجموعی نام ہے۔

مذکورہ بالا مباحث کی روشنی میں "شعری تنقید میں اضافیات" کی واضح شکل یہ بنتی ہے۔

(۱) انسان کا احساس بذاتِ خود اضافی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے نہ تو کسی تنقیدی اصول کو مطلق شے قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ شاعری کی قدروں کو۔

(۲) ایسی شاعری کو اچھی شاعری قرار دیا جائے گا جو مختلف زمانوں اور مختلف جگہوں میں مختلف تنقیدی اصول کی بنا پر (معمولی اختلاف رائے کے باوجود) اچھی شاعری قرار پائی ہے۔ بدلتے ہوئے تنقیدی اصول نے ہمیشہ ایسی شاعری میں نئی نئی خوبیوں کا سراغ پایا ہے۔

(۳) شاعر کے لئے ابلاغ میں جذبات کی اضافی فراوانی کا ہونا ضروری ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شاعر کے ماقبل شعور سے لے کر قاری کے مجموعی تاثر تک ابلاغ کے تمام مدارج میں دیگر کیفیتوں کے بالمقابلہ جذبات کی فراوانی ہوگی۔ یہ چیز داخلی اور خارجی دونوں حیثیت رکھتی ہے۔ داخلی اس لئے کہ یہ چیز شاعر کے ساتھ کسی ایک قاری کے رشتہ پر منحصر ہے جس کا تعلق اس خاص قاری کی ذہنی ساخت سے ہے۔ خارجی اس لئے کہ مختلف قارئین کی مختلف ذہنی ساخت کے باوجود تقریباً ہر جگہ یہ اصول مستعمل ہو سکتا ہے۔ یہاں معمولی اختلاف کو اس لئے جائز قرار دیا گیا ہے کہ انسان کے احساس کو بذاتِ خود اضافی شے تصور کیا گیا ہے۔ شعر کے مطالعہ سے مختلف لوگوں کے ذہن میں مختلف کیفیتوں کا پیدا ہونا فطری امر ہے۔ لیکن اکثریت کے ذہن میں شعر کے ابلاغ کے دوران جذبات کی اضافی فراوانی کا پایا جانا ضروری ہے۔

(۴) اعلیٰ پیمانے کی شاعری کی قدریں زندگی کی اضافی کلیت کے اظہار پر منحصر ہے۔ زندگی کی یہ اضافی کلیت احساسات، تخیل، عقل، محبت، خواہش، جبلت، گوشت پوست ان سب کی اضافی تنظیم سے معرض وجود میں آتی ہے۔ چونکہ کلیت کا احساس شاعر کے لئے اضافی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے اس احساس کو اضافی کلیت کہا گیا ہے۔ اضافی تنظیم سے مراد ایک ایسی تنظیم ہے جس کے پس پردہ ماضی و حال کے داخلی و خارجی نامعلوم احساسات غیر شعوری طور پر کام کر رہے ہیں۔

"شعری تنقید میں اضافیات" کا یہ اصول ایک حد تک "ٹالسٹائے" کی Infection Theory سے مشابہت رکھتا ہے جسے انھوں نے ہر طرح کے آرٹ کے لئے پیش کیا ہے۔ ٹالسٹائی نے کہا ہے کہ آرٹ ذیل کے تین اسباب کی بنا پر زیادہ یا کم

Infections ہوتا ہے۔

۱۔ حسن کا انوکھا پن کی زیادتی یا کمی کی وجہ سے۔

۲۔ اس حسن کے ابلاغ کی صفائی کی زیادتی یا کمی کی وجہ سے۔

۳۔ فنکار کی صداقت و خلوص کی وجہ سے یعنی اس قوت کی زیادتی یا کمی کی وجہ سے جس سے فنکار خود اس حسن کا تجربہ کرتا ہے

ٹالسٹائے نے کہا ہے کہ "Infectionness محض آرٹ کی ایک پہچان نہیں، بلکہ اس Infection کی مقدار کے ذریعہ ہی کر آرٹ کی قدروں کو متعین کیا جا سکتا ہے۔" یہاں Infection کی مقدار ...... دو عناصر پر منحصر ہے۔ (۱) ان لوگوں کی تعد جو متاثر (Infected) ہوتے ہیں اور (۲) ان لوگوں میں کس تکمیل کے ساتھ فنکار کے تجربے کی تخلیق ثانی ہوتی ہے۔ الغرض ٹالسٹائے نے آرٹ کے لئے Infection کی اضافی فراوانی کو ضروری سمجھا۔ لیکن انھوں نے Infection کا جو تصور پیش کیا ہے۔ وہ غیر واضح ہے۔ حسن کا انوکھا پن ہمیشہ Infection میں مدد نہیں کرتا بلکہ کبھی کبھی ابلاغ کے لئے رکاوٹ بن جاتا ہے اس لئے "انوکھا پن" کے ساتھ ساتھ "ابلاغ" کی پابندی لگانا ضروری ہے۔

گلزارِ ابراہیم و گلشنِ ہند

(حنیف نقوی)

اُردو ادب اور بالخصوص اردو نثر کے ارتقا میں فورٹ ولیم کالج نے جو خدمات انجام دی ہیں وہ ناقابلِ فراموش ہیں ۔ اس کالج کے زیرِ اہتمام فارسی، عربی اور سنسکرت کی بیشمار کتابیں اُردو میں ترجمہ ہوئیں جن سے ایک طرف تو اس زبان کے سرمایۂ ادب میں مفید اور قابلِ قدر اضافے ہوئے اور دوسری طرف سلیس و سادہ اسالیب نثر کی بنیاد پڑی ۔ "گلشنِ ہند" بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے ۔ اس کے مصنف مرزا علی لطف ہیں ۔ لطف باقاعدہ طور پر کالج سے منسلک تو نہ تھے لیکن گلکرائسٹ کی نگاہِ مردم شناس نے اس کارِ خاص کے لئے ان کا انتخاب کر کے علی ابراہیم خاں خلیل کے تذکرے "گلزارِ ابراہیم" کو اردو زبان میں منتقل کرنے کی خدمت ان کے سپرد کی ۔ اور انھوں نے اسے نہایت حسن و خوبی کے ساتھ انجام دیا ۔ شعرائے اردو کا یہ پہلا تذکرہ ہے جس میں اظہارِ مطالب کے لئے اردو زبان کو اپنایا گیا ہے ۔

گلشنِ ہند مصنف کی صراحت کے مطابق ۱۲۱۵ھ ہجری مطابق ۱۸۰۱ء عیسوی میں پایۂ تکمیل کو پہنچا ۔ فورٹ ولیم کالج کا قیام ۱۰ جولائی ۱۸۰۰ء عیسوی مطابق ۱۷ صفر ۱۲۱۵ھ ہجری کو عمل میں آیا تھا[1] ۔ تصنیف و ترجمہ کا سلسلہ اس کے بعد شروع ہوا اس لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس تذکرے کی تشکیل جدید صرف چند ماہ کی سعیٔ مسلسل کا نتیجہ ہے ۔

"گلشنِ ہند" کا جو نسخہ حیدرآباد میں ایک سیلاب کے دوران اتفاقیہ طور پر دستیاب ہوا تھا اور ۱۹۰۶ء میں رفاہِ عام اسٹیم پریس لاہور سے مولانا شبلی کی تصحیح اور مولوی عبدالحق کے مقدمے کے ساتھ شائع ہو چکا ہے ۔ اڑسٹھ (۶۸) شاعروں کے حالات پر مشتمل ہے لطف کے بیان کے مطابق یہ اصل تذکرے کی پہلی جلد یا مجوزہ کام کا ایک حصہ ہے ۔ دیباچے کے اختتام پر رقمطراز ہیں کہ ۔

"حسب ارشاد صاحب عالی شان مرقوم الصدر کے ۔ گلشنِ ہند" کی دو جلدیں کی ہیں ۔ جلد اول جو تحریر کی جاتی ہے اس میں عرش پروازیاں سلاطین نامدار کی اور گوہر باریاں امرائے عالی مقدار کی اور سخن تراشیاں شعرائے صاحب وقار کی جو کہ نام آور صاحب دیوان تھے ، بیان کی گئی ہیں ۔ اور جلد دوم میں مذکور کئے گئے ہیں ، شعرائے گمنام و غیر مشہور ، یا وہ نو مشق کہ ہنوز نہیں تمام کر چکے ہیں ۔ کہانی شمع و پروانہ اور بلبل و گل کی" (صفحہ ۲)

لطف دوسری جلد کی تکمیل میں کامیاب ہوئے یا نہیں ۔ اس سلسلے میں کوئی سراغ نہیں ملتا ۔ بصورت تکمیل اس کی ضخامت جلد اوّل کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی رہی ہوگی کیونکہ گلزارِ ابراہیم میں مذکور تین سو شعراء میں سے پہلی جلد میں صرف ۶۸ ممتاز ارباب کمال اور قدردان شعر و سخن ہی شامل کئے جا سکے ہیں ۔ باقی شعراء کو یقیناً جلد دوم میں شریک کیا گیا ہوگا ۔

---

[1] گلکرسٹ اور اس کا عہد از عتیق صدیقی صفحہ ۱۳۷

یہ تذکرہ چونکہ فورٹ ولیم کالج تحریک کے سلسلہ کی ایک تصنیف ہے اس لئے اس میں زیادہ تر توجہ زبان و بیان پر صرف کی گئی ہے۔ چنانچہ لطف نے اپنے دوسرے شرکائے کار کی طرح دقیق الفاظ اور مشکل تراکیب کے استعمال سے احتراز کرتے ہوئے سلاست و سادگی کو مدنظر رکھا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ :-

" مدعائے دلی اس صاحب عالی تدبیر کا یہ معلوم ہوا کہ ان فارسی کتابوں کے ہندی نثر کرنے سے مراد یہ ہے کہ صاحبانِ انگریز تازہ ولایت سے جو آتے ہیں ہم ان کی تربیت کے لئے سارا یہ خونِ جگر کھاتے ہیں، تاکہ ان کے ذہن میں آسانی سے یہ عبارت آوے اور ان کی طبیعت اس سے بخوبی مزا اٹھا دے تو بس لازم ہے کہ اس عبارت میں لفظ عربی اگر آوے تو ایسا جس کو مبتدی دیکھ کر کہیں سبحان اللہ اور لفظ فارسی جگہ پاوے تو ویسا جس کو نوشتہ پڑھ کر کہیں واہ واہ" (صفحہ ۳)

گویا کہ فارسی و عربی الفاظ سے بالارادہ دامن بچایا گیا ہے۔ اور اگر اتفاقیہ طور پر کہیں کہیں ایسے الفاظ آبھی گئے ہیں تو وہ اس قدر آسان و عام فہم ہیں کہ ہر شخص بآسانی سمجھ سکتا ہے۔ البتہ قافیہ بندی ان کی تحریر میں ایک عنصرِ غالب کی حیثیت رکھتی ہے۔ ذیل میں تذکرے کے مختلف اوراق سے کچھ عبارات نقل کی جاتی ہیں جن سے ان کے عمومی طرزِ نگارش کا اندازہ ہوگا۔

نواب آصف الدولہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ :-

"اس آب و رنگ گلشنِ وزارت نے بنگلے سے کوچ کر کے خارستان لکھنؤ کو بہارِ قدوم سے اپنے رشک شگوفہ زار کشمیر کا کیا۔ لکھنؤ کے تن بیجان میں گویا جان آئی اور چشمِ بے نور نے بصارت پائی۔ پھر تو آبادی پر شہر کی عرصہ زمین کا تنگ تھا اور معمور کو اس خراب آباد کی تشبیہ سے ہفت اقلیم کی ننگ تھا۔ بسکہ اس بلند نظر کا اہل کمال کی طرف میلانِ خاطر تھا، ایک ایک کمال کا ہزار ہا آدمی وہاں حاضر تھا۔ عمارت کی تعمیر پر طبیعت نہایت مصروف تھی اور خواہش شکار کی مزاج سے بشدت مألوف تھی۔ ہر روز لازم تھا ایک عمارت تازہ کی بنیاد دھرنا اور ہر سال میں واجب تھا واسطے شکار کے دو مرتبے سفر کرنا" (صفحہ ۱۳)

حکیم رضا قلی خاں آشفتہ کے حال میں رقمطراز ہیں کہ

"پرورش انھوں نے لکھنؤ میں پائی ہے اور کیفیت زندگی کی وہیں اٹھائی ہے۔ ۱۲۱۳ھ میں لکھنؤ سے مرشدآباد آئے۔ نواب مبارک الدولہ ناظم صوبۂ بنگالہ مرض الموت میں گرفتار تھے، اگرچہ معالجے میں انھوں نے رنگِ مسیحائی دکھائے لیکن قضا و قدر سے لاچار تھے۔ بعد نواب مبارک الدولہ کی وفات کے خلف الصدق سے ان کے یعنی نواب عضد الدولہ ناصر الملک سید بابر علی خان بہادر دلیر جنگ سے نہایت موافقت آئی اور صحبت نے بہ شدت یکرنگی پائی۔ چنانچہ سات برس کامل انکی خدمت میں رہے اور قریب لاکھ روپے کے بنگالہ میں پیدا کئے لیکن خرچ کرنے والے بھی ایسے ہی بلائے روزگار تھے کہ جس دن مرشدآباد سے نکلے تو قرضدار تھے" (صفحات ۵۱ و ۵۲)

نواب محبت خاں محبت کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ

"خلف ارشد نواب حافظ الملک حافظ رحمت خاں کے ہیں۔ حسب و نسب کی طرف سے کثرت شہرت

کے باعث محتاج بیان کے نہیں۔ جوانِ خوش ظاہر خوش رو ہیں اور خوش اختلاط و خوش خو۔ حسنِ خلق سے معمور اور مروت و جوانمردی کے ساتھ مشہور۔ فقط خوش مزاجیِ خلقی کے باعث انھوں نے شیوہ سخنوری کا اختیار کیا اور خوش استعدادیِ طبع کے سبب طبع بیگانہ خو کے تئیں لطافتِ معنی سے یار کیا۔ جمیع اقسام نظم میں انھوں نے طبع آزمائی کی ہے اور اصلاح سخن کی مرزا جعفر علی حسرت سے لی ہے معاصرین اپنے میں مشہور ہیں۔ ساتھ خوش بیانی کے اور روشن طبیعتوں میں شہرت رکھتے ہیں ساتھ روشن زبانی کے ۔ (صفحات ۱۶۶ و ۱۶۷)

یہ طرز تحریر قافیوں کی پابندی کے باوجود اس زمانے کے ابھرتے ہوئے تقاضوں اور بدلتی ہوئی قدروں کے عین مطابق ہے اور اسالیب بیان کی ارتقائی تاریخ میں اپنا ایک مقام رکھتا ہے جس کی اہمیت کا اعتراف ناگزیر ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ گلشن ہند میں بعض ایسے مقامات بھی آئے ہیں جہاں لطف اس روش کو برقرار نہیں رکھ سکے ہیں۔ اور التزام قوافی کی ہوس انھیں سیدھے راستے سے ہٹا کر کبھی اغلاق و تعقید کے خارزار میں گھسیٹ لے گئی ہے اور فصاحت و بلاغت کے منصب بلند سے اتار لائی ہے سطور ذیل میں اس قسم کی کچھ مثالیں پیش کی جاتی ہیں ۔

(۱) قلندر بخش جرأت :- "گو کہ آنکھوں سے کچھ نہیں سوجھتا ہے لیکن مضمون رنگین سوجھتا ہے" (صفحہ ۴۷)

(۲) جعفر علی حسرت :- "اکثر نو مشق لکھنؤ کے مع جرأت دم شاگردی کا مارتے ہیں اور یا استاد کہہ کر پکارتے ہیں" (صفحہ ۸۴)

(۳) میر حیدر علی حیراں :- "ساکن شاہجہان آباد کے، شاگرد رائے سرب سنگھ دیوانہ تخلص استاد کے" (صفحہ ۸۵)

(۴) شاہ گھسیٹا عشق :- "جہاں بیان ہوتی شاہ فرہاد کی حالت سکردستی ہے تو کہتے ہیں کہ اس عالم میں تعظیم بادشاہ کی زمین کی ہے" (صفحہ ...)

(۵) شیخ شرف الدین مضمون :- "شیخ مذکور علت سے نزلے کی منہ میں ایک دانت نہیں دھرتے تھے تو خان آرزو انھیں شاعر بیدانہ کہا کرتے تھے۔ دلی میں نظم وجود کو انھوں نے ناموزوں بوجھا ہے۔ اور مضمون عالی انھیں بسر عدم کا دھیں سوجھا ہے" (صفحہ ۱۶۱)

بعض اوقات محض عبارت آرائی اور قافیہ پیمائی کی خاطر لطف نے "گلزار ابراہیم" کی صاف و سادہ عبارتوں کو توڑ مروڑ کر خواہ مخواہ پیچیدگی پیدا کر دی ہے۔ اسی طرح کئی جگہ غور و فکر کے فقدان کی بنا پر ان کے ترجمے اصل سے بہت دور جا پڑے ہیں۔ سطور ذیل میں دونوں تذکروں کے کچھ اقتباسات نقل کئے جاتے ہیں جن کے تقابلی مطالعے سے یہ فرق بخوبی سامنے آ سکتا ہے ۔

گلزار ابراہیم

(۱) میر غلام حسین شورش :- میر غلام حسین مشہور بہ میر پہنا ۔ خواہر زادۂ ملا میر وحید و شاگرد میر باقر حزیں است۔ با ایں خاکسار آشنا بود بہ محض پندار التفات تباہیٔ افکار خود نمی نمود۔ تذکرہ در ریختہ تالیف نمودہ۔ خالی از دسے و حالتے نبود۔ در سنہ یکہزار و یکصد و نود و پنج ہجری رحلت کردہ "

گلشن ہند

"غلام حسین نام، متوطن عظیم آباد کے، مشہور میر پہنا کر کے تھے بھانجے تھے ملا میر وحید کے اور مشورہ سخن کا کیا تھا میر باقر حزیں تخلص سے۔ علی ابراہیم خاں مرحوم نے گلزار ابراہیم میں لکھا ہے کہ میرے آشنا تھے اور بیماری میں غرور کی مبتلا تھے فقط اپنے خیال فاسد سے انھوں نے اپنے کلام کی قباحتوں پر التفات نہیں کیا ہے اس سبب سے سخن ان کا ہمیشہ مورد اعتراض سخن گیروں کا رہا ہے۔ ایک تذکرہ شعرائے ہند کا زبان ریختہ میں انھوں نے لکھا ہے لیکن وہ بھی بسبب ان کی خود پسندی کے خالی خلل اور زلل سے نہ تھا۔ ۱۱۹۵ھ میں اس سرائے فنا سے جادہ نورد منزل بقا کے ہوئے۔ (صفحہ ۱۲...)

(۲) سید عبدالولی عزلت ،، باوصف فضیلت اطوار و اقوالش خالی از سبکی و ہرزالی نبود۔ در زمانِ دولت نواب محمد علی وردی خاں مہابت جنگ مغفور وارد مرشد آباد و مورد مہربانی نواب مذکور گردید بعد انتقال نواب بدکھن رفت، اشعارش مدون بنظر این خاکسار درآمد ؟؟

،، باوصف تمکنت و فضیلت کے اوضاع و اطوار اس عزیز کے خالی سبکی اور بے مغزی سے نہ تھے۔ نواب علی وردی خاں مہابت جنگ مغفور کے عہد دولت میں وارد مرشد آباد کے ہوئے اور مورد عنایات و امداد کے ہوئے۔ حرکات ان سے خلاف ان کے منصب کے عمل میں آتے تھے اور آنکھوں میں ارباب تمیز کی کیفیت کو انتشار کی گھٹاتے تھے۔ نواب مرقوم الصدر کی وفات کے بعد سرزمین دکن نور جمال سے اپنے منور کی اور بقایائے عمر اسی مملکت میں بسر کی۔ دیوان ان کا مدت سے پاچکا انتظام ہے۔ یہ ان کا منتخب کلام ہے (صفحہ ۱۲۴)

(۳) ولی دکنی ،، اصلش گجرات، در شعرائے دکن مشہور و ممتاز است گویند در زمانِ عالم گیر بادشاہ بہ ہندوستان آمدہ مستفید از شاہ گلشن گردید۔ از مشاہیر ریختہ گویاں و اول کسے ست کہ دیوانش در دکھن مشتہر و مدون گشتہ ؟؟

،، وطن بزرگوں کا اس کے گجرات ہے۔ شاعر بلند مقام تھا اول زبان ہندی میں دیوان اس عزیز نے جمع کیا ہے اور نظم ریختہ کو سرزمین دکن میں رواج اس نے دیا۔ شعرائے دکن میں مشہور و ممتاز ہے اور اپنے معاصرون میں سرخیل اور سرافراز۔ عالم گیر بادشاہ کی سلطنت میں ہندوستان کی طرف آیا اور یہاں گلشن کے فیض خدمت سے فائدہ انواع و اقسام کا اُٹھایا۔ خوب خوب داد تلاش معنی کی دی۔ آخر اس بیت بے معنی وجود سے راہ کاشانۂ عدم کی لی" (صفحہ ۱۷۵)

(۴) صانع بلگرامی ،، از دوستانِ این خاکسار و محبان مرزا محمد رفیع سودا است اشعار فارسی مدون دارد و در ریختہ کمتر می گوید۔ از خواندن اشعار خوب بسیار متاثر می شود۔ بعالم اخلاص مستثنیٰ او دانش بفہم اشعار رسا است۔ الحال بسال بیست و دوم شاہ عالم بادشاہ در مرشد آباد و کلکتہ بسر می برد ؟؟

،، علی ابراہیم خاں مرحوم نے لکھا ہے کہ محبانِ قدیم سے مرزا محمد رفیع سودا کے اور دوستان صمیم سے اس خاکسار کے تھے۔ بڑے صاحب درد و تاثیر اور طبیعت کی گدازی میں بے نظیر۔ اچھا شعر جب کسی سے سنتے تو گھڑیوں روتے اور بےچین رہتے۔ عالم اخلاص اور دوستی میں زمانے کے افتخار، استقامت طبع اور رسائی ذہن میں مستغنیٔ روزگار تھے۔ سن بائیسویں تک جلوس شاہ عالم بادشاہِ غازی کے ہمیشہ مرشد آباد اور کلکتہ میں ایام زندگی کے بسر کرتے تھے ،، (صفحہ ۱۲۲)

اس قسم کے بعید از کار اور الجھا دینے والے اضافوں سے قطع نظر بعض جگہ لطف اپنی طرف سے بڑی اہم اور کار آمد باتیں لکھ گئے ہیں۔ خصوصاً جن لوگوں کا تعلق حکومت وقت سے تھا۔ ان کے حالات میں انھوں نے ذاتی معلومات کی بنیاد پر جس قدر اضافے کئے ہیں ان کی وجہ سے گلشن ہند کی وقعت و اہمیت کافی بڑھ گئی ہے۔ مثلاً علی ابراہیم کے یہاں شاہ عالم بادشاہ کے بارے میں صرف پانچ سطریں اور نمونۂ کلام میں دو شعر ملتے ہیں۔ لیکن لطف نے ان کے سوانح حیات کے لئے اپنے تذکرے کے تقریباً چار

وقف کر کے تمام اہم حالات اور تاریخی واقعات قلمبند کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اور آخر میں انتخاب کلام کے ذیل میں نو اشعار کی ایک غزل اور ایک دو شعری قطعے کے علاوہ وہ فارسی نظم بھی منظوم اردو ترجمے کی صورت میں شامل کردی ہے جس میں شاہ عالم نے اپنی برگشتہ طالعی اور زوال سلطنت کی روداد بیان کی ہے ۔ نواب آصف الدولہ عمدۃ الملک امیر خاں انجام ، قزلباش خاں امید ، ابوالحسن تانا شاہ اور شاہزادہ جہاندار شاہ جواں بخت کے حالات میں بھی یہی کیفیت نظر آتی ہے ۔ سراج الدین علی خاں آرزو کے ذکر میں صاحب گلزار ابراہیم نے صرف ڈھائی سطر پر اکتفا کیا ہے ۔ اس کے برخلاف لطف نے ان کی زندگی کے اہم پہلوؤں اور علمی و ادبی مشاغل پر نہایت تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور ان کی سیرت و شخصیت کے متعلق ان الفاظ میں اپنے تاثرات کا اظہار کیا ہے ۔

"شاعر زبردست و صاحب استعداد تھا ۔ اکثر مضمون میں سے مضمون کرتا ایجاد تھا ۔ لطیفہ گوئی اور ظرافت میں بشدت مشاق ، خوش طبعی اور رنگین مزاجی میں شہرۂ آفاق تھا ۔" (صفحہ ۴۴)

میر شیر علی افسوس مرزا علی لطف کے خاص احباب میں سے تھے ۔ اس لئے ان کے خاندانی و ذاتی حالات کے بیان میں بھی لطف تمام اہم پہلوؤں کا احاطہ کرنے میں کامیاب رہے ہیں دوران ذکر میں علی ابراہیم کی ایک غلط فہمی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ انھوں نے شاگرد ان کو میر حسن حسن تخلص کا لکھا ہے ، اس کی سند اپنے تئیں نہیں پہنچی اور یہ خبر اپنے گوش زد نہیں ہوئی ۔" (صفحہ ۴۸) آخر میں ان کی نسبت یہ رائے پیش کرتے ہیں کہ ۔

" ذات ان کی زمانے کے انتخاب سے ہے ۔ عجب جوان خلیق اور اہل دل ہیں ۔ فروتنی اور انکساری میں فرد کامل ہیں ۔ منطق و معانی کے بیان میں صاحب استعداد ہیں ۔ کلیات اور معالجات فن طبابت کے بھی بخوبی یاد ہیں ۔ شعر عاشقانہ بہت مزے سے کہتے ہیں ۔" (صفحہ ۴۹)

مرزا رضا قلی آشفتہ کے ذکر میں علی ابراہیم خاں لکھتے ہیں کہ " تاحین تحریر ایں اوراق احوالش معلوم نشد ۔ ظاہراً در لکھنؤ می گذراند" لطف کے یہاں ان کے حالات مطبوعہ نسخے کے ڈیڑھ صفحے کو محیط ہیں ۔ جن میں سوانح حیات کے پہلو بہ پہلو مختصر مگر جامع الفاظ میں شاعر مذکور کی افتاد طبع ، اخلاق و عادات اور طرز شاعری پر بھی تبصرہ کر دیا گیا ہے ۔ ملاحظہ ہو ۔

"جوان آزاد وضع اور خوش اختلاط ، وارستہ مزاج اور مایۂ ارتباط ہیں ، محبت اور یکرنگی میں فلاطون اور آشنائیوں کے بہت خاصے ۔ حسن پرستی میں خود لیلیٰ و شیریں کی تصویر اور عشقبازی میں قیس و فرہاد کے پیر ہیں ۔ مشورہ سخن کا انھوں نے میر سوز صاحب سے کیا ہے لیکن شاگردوں میں ان کے اتنا کوئی نہیں ہوا ہے ۔ میر صاحب مذکور کے طرز ادائیہ میں انھوں نے رنگینی کچھ اور بھی زیادہ کی ہے ۔ سچ تو یہ ہے کہ رنگیں ادائی کی داد دی ہے " (صفحہ ۵۱)

محمد شاہی عہد کے مشہور جمال پرست اور صاحب جمال شاعر عبدالحیٔ تاباں کے متعلق اپنے تاثرات ان الفاظ میں قلمبند کرتے ہیں :

" نہایت عزیز خوبصورت اور صاحب جمال تھا ، ایسا کہ دلی سے شہر میں بے مثال تھا ۔ ہندو مسلمان ہر گلی کوچہ میں ایک نگاہ پر اس کی لاکھ جان سے دین و دل نظر کرتے تھے اور پرے کے پرے عاشقان جانباز کے یاد میں اس لب جاں بخش مسیحا دم کی مرتے تھے ۔ تکلف یہ ہے کہ اس رعنائی اور دلربائی پر خود بدولت بھی دل کو کھو بیٹھے تھے اور ہنستے ہنستے بے اختیار صبر اور اختیار کو رو بیٹھے تھے ۔ اس بیدردی اور شیریں ادائی پر مانند فرہاد کے جانکاہ درد سے آگاہ ۔ اس سرد مہری اور لیلیٰ صفتی پر مثل مجنوں

کے ہمیشہ سرگرم نالہ و آہ تھے۔ یعنی ایک سلیمان نام لڑکے کو چاہتے تھے اور اس کے درد محبت سے باوجود وصل آٹھ پہر کراہتے تھے۔" (صفحہ ۶۷ و ۶۸)

سوداؔ کے حالات میں لطفؔ نے اگرچہ کچھ زیادہ اضافے نہیں کئے ہیں تاہم ان کے بڑھائے ہوئے یہ چند جملے کافی اہم اور وقیع ہیں، لکھنؤ میں ورود کے بعد کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ۔

"نواب آصف الدولہ مرحوم نے بہت قدر و منزلت کی اور چھ ہزار روپیہ سالانہ کی جاگیر مقرر کردی چنانچہ بیشتر قصیدے نواب آصف الدولہ مرحوم کی تعریف میں کہے ہیں اور کیا کیا تر و تازگی کے ساتھ مضامین عالی باندھے ہیں۔......... آغا باقر کا امام باڑہ اس محبِ امام علیہ السلام کا مدفن ہے۔" (صفحہ ۱۰۴)

قائمؔ چاندپوری کے کلام کی نسبت علی ابراہیم کے خیالات کی ترجمانی کے ساتھ ساتھ اپنی طرف سے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ

"اگرچہ اقسام نظم میں کوئی قسم اس شیریں کلام سے نہیں رہی ہے لیکن رغبت طبیعت کے ساتھ غزل اور مثنوی بیشتر کی ہے۔ دیوان ان کا بھرا ہوا اشعار آبدار سے ہے" (صفحہ ۱۲۴)

علی ابراہیم نے جس زمانے میں میر صاحب کا حال گلزار ابراہیم میں شامل کیا ہے وہ دہلی میں مقیم تھے۔ لیکن گلشن ہند کی تالیف کے وقت ان کے ترکِ وطن اور لکھنؤ میں سکونت کو تقریباً بیس سال کا عرصہ گزر چکا تھا۔ اس درمیانی مدت میں حالات نے جو رُخ بدلے، لطفؔ کے بیانات سے بڑی حد تک ان کی کیفیت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً نواب آصف الدولہ کی خدمت میں باریابی اور ان کی قدر شناسی کے سلسلے میں رقمطراز ہیں کہ

"سنہ گیارہ سو ستانوے ہجری میں رایاتِ عزم اس صاحبِ لشکرِ مضامین تازہ کے حرکت میں آئے اور خود بدولت لکھنؤ میں تشریف لائے۔ نواب آصف الدولہ مرحوم نے روز ملازمت خلوت فاخرہ دیا اور تین سو روپے مشاہرہ مقرر کر کے تحسین علی خاں ناظر کے سپرد کیا۔ اگرچہ گرفتہ مزاجی سے انکی روز بروز صحبت نواب مرحوم سے بگڑتی گئی لیکن تنخواہ میں کبھی نہ قصور ہوا۔" (صفحہ ۱۵۳)

میرؔ کے کلام کے بارے میں بھی بڑی جامع و مانع قسم کی رائے دی ہے جو ایک طرف مصنف کے ادبی شعور اور ناقدانہ بصیرت کی آئینہ دار ہے اور دوسری طرف میرؔ و مرزاؔ کے فرقِ مراتب کی وضاحت کرتی ہے۔ لکھتے ہیں:۔

"اقسام نظم میں یہ صدر نشین بارگاہ سخندانی ہر قسم چکیدۂ خامۂ معجز نما رکھتا ہے۔ لیکن سچ تو یہ ہے کہ نظم غزل میں ید بیضا رکھتا ہے۔ قصیدہ تو ختم مرزا محمد رفیع سوداؔ پہ ہوا۔ ہاں طرز مثنوی کی بھی ان کی بہت خوب ہے خصوصاً دریائے عشق جوان کی مثنوی ہے اک جہان کے مرغوب ہے۔" (صفحہ ۱۵۳)

مرزا علی لطفؔ کا یہ وصف بھی قابل ذکر ہے کہ انھوں نے اپنے تجربات و مشاہدات اور ذاتی رایوں کے اظہار میں بڑی جرأت اور صاف گوئی کا ثبوت دیا ہے۔ وہ بعذرِ مصلحت حقائق کے بیان سے احتراز کے قائل نہیں۔ جو خیال بھی ان کے فکر و شعور کی گہرائیوں سے ابھرتا ہے۔ بیساختہ نوک قلم سے صفحۂ قرطاس پر ٹپک پڑتا ہے۔ چنانچہ نواب آصف الدولہ کے ذکر میں ان کی سخاوت و شجاعت کی تعریف و توصیف کرتے ہوئے اس تلخ حقیقت کے اعتراف تک پہنچے ہیں کہ۔

"افسوس یہ ہے کہ فوج اور ملک کی طرف سے غفلت تھی۔ نائبوں کے ہاتھ میں اصالتاً ملک کا سرانجام رکھا، آپ فقط سیر اور شکار سے کام رکھا۔ مشیر کوئی لائق اور کام کا نہ پایا۔ اس واسطے ساتھ عزم کے رتبہ نام کا

نہ پایا" (صفحہ ۱۴)

سراج الدین علی خاں آرزو کے فضل و کمال، ذوقِ شعر و ادب اور حسنِ فکر و نظر کی دل کھول کر داد دی ہے۔ لیکن جہاں شیخ علی حزیں سے معرکہ آرائی اور اس کے نتیجے میں "تنبیہ الغافلین" کی تصنیف کا ذکر آیا ہے وہاں صاف طور پر یہ لکھ دیا ہے کہ

"عوام کی طبیعت تو ان اعتراضوں سے البتہ تشویش میں پڑتی ہے نہیں تو صاف نزاع معلوم ہوتی ہے جب باریک بینوں کی نگاہ اس سے جا لڑتی ہے" (صفحہ ۲۳)

مرزا عبدالقادر بیدل کی نسبت لکھتے ہیں کہ

"بیشتر اختراعات انھوں نے زبانِ فارسی میں کئے ہیں لیکن اہل محاورہ کے مقبول نہیں ہوئے ہیں" (صفحہ ۵۳)

محمد حسین کلیم کے حالات بعینہٖ گلزار ابراہیم کا ترجمہ ہیں۔ لطف نے اپنی طرف سے صرف ایک جملے کا اضافہ کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ

"باوصف اس خوش گوئی کے کلامِ مشہور کم رکھتا ہے" (صفحہ ۱۴۵)

گلشن ہند کے مطالعے سے اس دور کے کچھ خاص حالات بھی ہمارے علم میں آتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ دلی اور لکھنؤ شعر و ادب کے مرکز ضرور تھے۔ لیکن وہاں بھی متاعِ ہنر کی کساد بازاری کا دور دورہ تھا۔ اقتصادی مصائب اور معاشی ابتری نے فکر و خیال کی گزرگاہوں کو تنگ تاریک کر رکھا تھا۔ یہاں تک کہ اکابر شعرا گردشِ روزگار کے ہاتھوں ناقدری و ناآسودگی کے حریف نبرد تھے۔ لطف اپنے زمانے کے بدلتے ہوئے ماحول کی اس کیفیت سے حد درجہ متاثر ہیں چنانچہ خدائے سخن میر تقی میر کے ذکر میں تجربات کی یہ تلخی اس طرح نوکِ قلم تک آگئی ہے۔

"ناقدردانی سے اغنیا کی اور ناسمجھی سے اہل دنیا کی اب بازار سخن سازی اس درجہ ہے کاسد ہے اور سوائے شہرستانِ معنی طرازی اس مرتبہ فاسد کہ میر سا شاعر جو کہ سحر کاری سخن میں طلسم ساز ہے خیال کا اور جادو طرازی بیان میں معانی پرداز ہے قعال کا، وہ نان شبینہ کا محتاج ہے اور کوئی نہیں پوچھتا جو حالت اس کی آج ہے۔ جس ایام میں کہ درخواست صاحبانِ عالی شان کی زبان دانانِ ریختہ کے مقدمے میں کلکتہ سے لکھنؤ کو گئی تو پہلے کرنیل اسکاٹ صاحب کے روبرو تقریب میر کی ہوئی لیکن علتِ پیری سے بیچارے مجبول کے محمول ہوئے اور جوانانِ نومشق مرلی گری سے قوتِ بدنی کے مقبول ہوئے" (صفحہ ۱۵۲)

مصحفی کے حال میں لکھتے ہیں کہ

"بالفعل کہ ۱۲۱۵ھ بارہ سو پندرہ ہجری ہیں۔ ایک چودہ برس[1] سے اوقات لکھنؤ میں بسر کرتا ہے ضیقِ معاش تو وہاں ایک مدت سے نصیبِ اہل کمال ہے۔ اسی طور پر درہم و برہم اس غریب کا بھی احوال ہے" (صفحہ ۱۶۶)

جیسا کہ ابتدا میں عرض کیا جا چکا ہے۔ گلشن ہند کی تالیف فورٹ ولیم کالج کی تحریک تراجم کے تحت عمل میں آئی تھی۔ یہ تحریک انگریز فاتحین کی اُردو سے دلچسپی اور اس کے جمہوری کردار کی قدر شناسی کا ثبوت پیش کرتی ہے۔ ہمارے ادبی مذاق کی تہذیب و تعمیر اور زبان و ادب کی ترویج و اشاعت میں ان بدیسی آقاؤں کا جو حصہ رہا ہے، اس کی اہمیت سے انکار کی جرأت ناممکنات سے ہے اس سلسلے میں لطف کے بعض ایسے بیانات کا یہاں نقل کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جن سے ایک طرف اس حوصلہ افزا صورتِ حال کا پتہ چلتا ہے

[1] لطف کا یہ اندازہ صحیح نہیں، مصحفی ۱۱۹۸ھ میں لکھنؤ پہنچے ہیں (عقد ثریا صفحہ ۱۳ و ۱۴) اس لحاظ سے لکھنؤ میں قیام کی مدت (۱۲۱۵ھ میں) سترہ سال ہو

اور دوسری جانب گلشن ہند کی قدر و قیمت کے تعین میں مدد ملتی ہے۔ میر شیر علی افسوس کے متعلق رقمطراز ہیں کہ

"ایک مدت سے بہ توکل و قناعت ہمراہی میں نواب سرفراز الدولہ بہادر کی دن زندگی کے بسر کرتے تھے کہ صاحب والا مناقب عالی شان بارلو صاحب نے مشورہ سے عالی سخن آفریں مسٹر گلکرسٹ صاحب کے زباندانِ ریختہ لکھنؤ سے طلب کئے۔ بڑے صاحب نے لکھنؤ کے نام نامی اس معدنِ رافت کا ہر صاحب (کذا) ہے بہ عزت تمام ان کو بلوا کے اور مشاہرہ دو سو روپیہ کا ٹھیرا کے پانچ سو روپیہ خرچ راہ دیا اور کلکتے کی طرف روانہ کیا..... بالفعل کہ ۱۲۱۵ھ بارہ سو پندرہ ہجری میں بلدۂ کلکتہ میں صاحبانِ عالی شان کے ساتھ میر مذکور ملاقاتیں بہ عزت تمام رکھتے ہیں اور گلستاں کے ترجمے کا کمپنی کی طرف سے کام رکھتے ہیں" (صفحہ ۹۴)

حافظ الملک حافظ رحمت خاں کے صاحبزادے نواب محبت خاں محبّت کے بارے میں لکھتے ہیں :-

"قصہ سسّی پنّو کا فرمانے سے ممتاز الدولہ مسٹر جان سین بہادر کے انھوں نے نظم کیا ہے اور نام اس کا مثنوی "اسرار محبت" رکھا ہے" (صفحہ ۱۶۷)

میر قمر الدین منت کے نسبت ارشاد ہوتا ہے کہ

"مربی گری سے میر مذکور (میر محمد حسین لکھنوی) کے ممتاز الدولہ مسٹر جانسین بہادر کی سرکار میں توسل انھوں نے حاصل کیا اور رفاقت میں صاحبِ مذکور کی کلکتہ آ کر عماد الدولہ گورنر مسٹر ہسٹین (وارن ہیسٹنگز) جلادت جنگ بہادر کی اعانت کے باعث پیشگاہ نظامت سے صوبۂ بنگ کی خطاب "ملک الشعراءٔ" کا لیا" (صفحہ ۱۷۱)

لطف نے علی ابراہیم خاں کی تقلید میں اکثر شعراء کے حالات میں اہم سنوں کے حوالے بھی دئے ہیں خصوصاً جو لوگ گلزار ابراہیم کی تصنیف کے بعد وفات پا چکے تھے ان کے زمانۂ رحلت کی صراحت کر دی گئی ہے لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس سلسلے میں ان کے زیادہ تر بیانات غیر مستند اور ناقابل اعتبار ہیں۔ سطور ذیل میں ان تسامحات کی نشاندہی کی جاتی ہے۔

(۱) "گلزار ابراہیم" میں نواب عمدۃ الملک امیر خاں انجام کا سنہ شہادت ۱۱۵۹ ہجری درج ہے[۵۱] لطف نے لکھا ہے کہ سنہ ۱۱۶۹ گیارہ سو انہتر ہجری میں ایک نمک حرام نے........ اس روشن زبان کی زندگی کے چراغ کو ایک ہی جھوکے میں کٹاری کے بجھا دیا (صفحہ ۱۶) تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا یہ بیان غلط اور علی ابراہیم خاں کی روایت صحیح ہے۔ ابوالحسن امیر الدین احمد امر اللہ الہ آبادی تذکرۂ مسرت افزا میں لکھتے ہیں کہ:-

"در سال ہزار و صد و پنجاہ و نہ ملعونے از ملازمانش غافل نمودہ در صحن دولت خانۂ بادشاہ بزخم کٹار شربت شہادت بچشانید وانجامش بخیر گردید"[۵۲]

دوسرے تذکرہ نگاروں کے بیانات بھی اس اطلاع کی تائید کرتے ہیں۔

(۲) میر حسن کے متعلق لکھتے ہیں کہ انھوں نے سنہ ۱۲۰۳ ہجری میں سیر روضۂ رضواں کی کی ہے" (صفحہ ۹۲) حالانکہ انکا انتقال سنہ ۱۲۰۱ ہجری میں ہوا ہے جیسا کہ مصحفی کے درج ذیل قطعۂ تاریخ سے پتہ چلتا ہے :-

---

۵۱ مخطوطہ رضا لائبریری رام پور ورق ۳ الف ۵۲ بحوالہ سہ ماہی معاصر پٹنہ شمارہ جنوری ۱۹۵۸ء

"چون حسن آں بلبلِ خوش داستاں　　　رو ازیں گلزار رنگ و بو بتافت
بسکہ شیریں بود نطقش، مصحفی　　　شاعرِ شیریں زباں تاریخ یافت"[1]
۱۲۰۱ ہجری

(۳) خواجہ میر درد کی نسبت ارشاد ہوتا ہے کہ "۱۲۰۲ھ بارہ سو دو ہجری میں اس بلبلِ گلشنِ آزادی نے دامِ ہستی سے نکل کر شاخسار کو چمن عدم کے آباد کیا" (صفحہ ۹۹) سابق الذکر بیانات کی طرح یہ بیان بھی صحیح نہیں۔ حسین قلی خاں عاشقی لکھتے ہیں کہ "بتاریخ بست و چہارم صفر روز جمعہ سنہ یکہزار و یکصد و نود و نہ بروضۂ رضوان خرامید چنانچہ میر محمد مرحوم متخلص بہ اثر برادر ایشان می فرماید ؎

وصل باشد چوں وصالِ اولیا　　　"وصل خواجہ میر درد" آمد ندا"[2]

اس معتبر ترین شہادت کے علاوہ مصحفی اور نواب صدیق حسن خاں وغیرہ کے تذکرے بھی ۱۱۹۹ھ ہجری ہی کی تائید میں ثبوت فراہم کرتے ہیں

(۴) میر شمس الدین فقیر کے ذکر میں رقمطراز ہیں کہ "۱۱۷۱ھ گیارہ سو سترہ ہجری میں واسطے حج و زیارت کے تشریف لے گئے بعد حصول سعادت کے جب کہ پھرے تو کشتیِ حیات اس آشنائے بحر معنی کی گرداب ممات میں تباہی ہو کر ڈوبی" (صفحہ ۱۲۹)

میر حسن کا بیان ہے کہ "درینولا بطرف کربلائے معلی تشریف بردہ بود ہمانجا بجوار رحمتِ ایزدی پیوست"[3] اس جملے میں "درینولا" کا استعمال ترتیب تذکرہ کے قریبی زمانے کی طرف اشارہ کرتا ہے اور مولانا عرشی رامپوری کی یہ تحقیق کہ "فقیر کا انتقال اس سفر سے واپسی پر ۱۱۸۳ھ (۷۰-۱۷۶۹ء) میں ہوا ہے"[4] اس زمانے کا تعین کر دیتی ہے، جس کے بعد لطف کے بیان پر اعتبار کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ مزید برآں اعمر اللہ الہ آبادی کی تحریر کے بموجب شاعر موصوف کا سالِ ولادت ۱۱۱۵ھ ہجری ہے[5] اس لحاظ سے بھی ۱۱۱۷ھ کو سالِ وفات مان لینا درست نہ ہوگا۔

(۵) مرزا مظہر جانجاں کی شہادت کا سنہ صاحب گلزار ابراہیم[6] اور مرزا علی لطف دونوں ہی نے گیارہ سو چورانوے ہجری قرار دیا ہے (صفحہ ۱۶۰) لیکن یہ روایت بھی خلاف حقیقت ہے کیونکہ مستند روایات کے مطابق مرزا صاحب نے محرم ۱۱۹۵ھ ہجری کے عشرۂ اول میں وفات پائی ہے۔ مصحفی کا بیان ہے کہ ۔

"شخصے .... شب ہفتم محرم الحرام یک ہزار و یکصد و نود و پنج ادرا بگولۂ طپانچہ مجروح ساخت...
چوں زخم بہ پہلوئے دل رسیدہ بود بروزِ عاشورہ طائرِ روحش از قفس عنصری پرواز کرد"[7]

میر قمر الدین منت کی مستخرجہ تاریخ "عاش حمیداً مات شہیداً" اور مرزا سودا کے درج ذیل قطعۂ تاریخ سے بھی اس سنہ کی تائید ہوتی ہے[8]

مرزا کا ہوا جو قاتل اک مرتدِ شوم　　　اور ان کی خبر ہوئی شہادت کی عموم
تاریخ از روئے درد یہ سن کے کہی　　　سودا نے کہ "ہائے جانِ جاناں مظلوم"
۱۱۹۱ + ۴ = ۱۱۹۵ ہجری

(۶) میر قمر الدین منت کے حال میں لکھتے ہیں کہ ۔

"۱۲۰۶ھ بارہ سو چھ ہجری میں نواب سرفراز الدولہ میرزا حسن رضا خاں بہادر اور مہاراجہ ٹکیٹ رائے واسطے کچھ سوال و جواب معاملات کے لکھنؤ سے کلکتے جو تشریف لائے میر قمر الدین منت بھی ساتھ آئے، ایک تین چار روز تپ محرق ان کو عارض ہوئی اور بغیر جان کے لئے وہ تپ نہ گئی۔ چنانچہ کلکتہ اس سید غریب الدیار کا مدفن ہوا اور تا رستخیز قیامت وہی مسکن ہوا" (صفحہ ۱۷۱)

---

[1] تذکرہ ہندی صفحہ ۶۹　[2] نشتر عشق مخطوطہ رضا لائبریری رامپور ورق ۵۴۲ ب　[3] تذکرہ شعرائے اردو طبع اول صفحہ ۱۲۲　[4] دیباچہ دستور الفصاحت صفحہ ۴۸　[5] مسرت افزا بحوالہ سہ ماہی معاصر پٹنہ شمارہ جولائی ۱۹۵۲ء　[6] مخطوطہ رضا لائبریری رام پور ورق ۲۰ ب　[7] عقد ثریا صفحہ ۱۵ و ۱۶

اس صراحت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ منت کا انتقال ۱۲۰۸ ہجری میں ہوا ہے لیکن دوسری شہادتیں اس کے برخلاف ۱۲۰۳ ہجری میں اس حادثے کے وقوع کا پتہ دیتی ہیں۔ مثلاً عاشقی عظیم آبادی کا بیان ہے کہ:۔

"در عہد جلیل دہ سالگی بتقریبات بعضے امور دار دکلکتہ بود کہ در سنہ یکہزار و دو صد و ہشت یک اجل در رسید و در کربلائے آں جا مدفون گشت"[۵۱]

منت کے شاگرد منشی منولال ناری کے مصرع تاریخ "مرد شمع بزم عرفاں آہ حیف"[۵۲] اور مولوی احسان اللہ ممتاز کے مندرجہ ذیل قطعے کی رو سے بھی یہی روایت صحیح قرار پاتی ہے ۔

منت آں بادشاہ ملک سخن	کہ شدش منتظم بخوب اسلوب
قمرالدین بنام بود ازآں	بودش سال انتقال "غروب"

۱۲۰۸ ہجری

اگرچہ یہ اور اسی قسم کی کچھ اور غلطیاں "گلشن ہند" کے مطالعے کے وقت حقیقت آشنا نگاہوں میں کانٹوں کی طرح کھٹکتی ہیں پھر بھی یہ ایک ایسا قابل قدر ادبی کارنامہ ہے جس کی تاریخی ولسانی حیثیت اسے اپنی نوع کی دوسری تصانیف سے ممتاز کرتی ہے، ان خصوصیات سے قطع نظر اس کے لئے یہ شرف اولیت ہی کچھ کم نہیں کہ یہ شعرائے اردو کا پہلا تذکرہ ہے۔ جس میں اظہار مطالب کے لئے فارسی کے بجائے اردو اردو زبان کو اپنایا گیا ہے۔

۵۱؎ نشتر عشق مخطوطہ رضا لائبریری رام پور ورق ۶۵۹ الف ۵۲؎ کلیات ناری مخطوطہ رضا لائبریری رام پور ورق ۲۲۳

شطرنج کی ایجاد اور اسکے موجد کا انعام

نیاز فتحپوری

پچھلی رات مسئلہ ربوا پر سورۂ آل عمران کی آیت،

"لا تاکلوا الربوا۔ اضعافا مضاعفا"

میرے زیرِ غور تھی اور سوچ رہا تھا کہ اس آیت میں تو صرف، اضعافاً مضاعفاً، یعنی سود کے دو چند لینے کی ممانعت کی گئی ہے نہ کہ مطلق سود کی، اس لئے اگر سود کی مقدار کم ہو تو کیا اسے جائز قرار دیا جائے گا۔ لیکن اس کے بعد ہی خیال مذہب کی طرف سے ہٹ کر ریاضی کی طرف چلا گیا اور اس دو چند اور چہار چند اضافہ کے سلسلہ میں ایجاد شطرنج کی وہ مشہور روایت یاد آگئی کہ اسکے موجد نے صرف یہ انعام طلب کیا تھا کہ بساط شطرنج کے پہلے خانہ پر صرف ایک چاول رکھ دیا جائے۔ دوسرے خانہ پر دو تیسرے پر چار، چوتھے پر آٹھ یہاں تک کہ اسی طرح دو چند کرتے ہوئے ۶۴ خانے پورے کردئے جائیں۔ لیکن بادشاہ جس نے اول اول اس انعام کو بہت حقیر سمجھا تھا۔ حیران رہ گیا جب اسے معلوم ہوا کہ وہ اپنی ساری سلطنت بیچ کر بھی یہ مطالبہ پورا نہ کر سکتا تھا۔

آپ اس وقت بھی اگر کسی کے سامنے یہ سوال پیش کریں تو وہ قطعاً نہ سمجھ سکے گا کہ چاول ایسی حقیر چیز کی قیمت صرف ۶۴ ویں خانہ پر پہنچکر کیوں کر اتنی زیادہ ہو سکتی ہے کہ ایک بادشاہ بھی اس کی ادائی سے عاجز رہے۔ لیکن اگر آپ حساب لگائیں گے تو معلوم ہوگا کہ (پرانے زمانے کو چھوڑئے جب دولت اتنی وافر نہ تھی) اگر اس وقت امریکہ، برطانیہ، روس سب مل کر بھی موجد شطرنج کے اس مطالبہ کو پورا کرنا چاہیں تو اس میں کامیاب نہیں ہو سکتے۔

ایجاد شطرنج کی تاریخی حیثیت بڑی مبہم ہے اور یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ اسے کس نے، کب اور کہاں ایجاد کیا۔ دنیا کا کوئی ملک ایسا نہیں ہے جس نے شطرنج کی ایجاد کو اپنے سے منسوب نہ کیا ہو۔ یونان۔ رومہ، بابل۔ مصر۔ ایران، چین۔ ہند و عرب سبھی اس کی ایجاد کے مدعی ہیں۔ بعض نے اس کے موجد کا نام حکیم مجلاج ظاہر کیا ہے بعض نے صعصعہ بن داہر فیلسوف اور بعض نے ارسطو لیکن زیادہ رجحان یہی ہے کہ یہ ایجاد ہندوستان کی ہے اور اصل میں اس کا نام سترنگ تھا (جو کسی لغت کی جڑ ہے ہمشکل الانسان) یا یہ کہ وہ ہندی میں چترانگ (مرکب چتر و انگ) تھا جو عربی میں شطرنج ہو گیا۔

بہرحال گمان غالب یہی ہے کہ یہ کھیل پہلے ہندوستان سے ایران پہنچا پھر ایران سے عرب گیا اور اس کے بعد عربوں کی ہسپانوی حکومت کے دوران میں یورپ پہنچا۔

فردوسی نے بھی عہد خسرو نوشیرواں میں اس کا ذکر کیا ہے اور ہارون الرشید کا شارلمین کو شطرنج کا تحفہ دینا بھی تاریخ میں مذکور ہے۔ عربوں کا اثر اس کھیل پر اتنا پڑا کہ فارسی کی بعض اصطلاحیں بھی عربوں ہی سے لی گئیں۔ چنانچہ "شاہ مات" میں لفظ مات عربی ہے

جس کے معنی ہیں مرگیا اور یہی لفظ انگریزی میں Mate ہوگیا۔

مسعودی کا بیان ہے کہ ہندوستان کے راجاؤں میں علوم و فنون کا بڑا چرچا تھا اور ان کے عہد میں بہت سی باتیں ایجاد ہوئیں چنانچہ راجہ باہبود کے عہد میں نرد کا کھیل ایجاد ہوا اور بلہیت کے زمانے میں شطرنج جس کا نام ترک جنگ تھا۔

شطرنج کھیلنے کے طریقے البتہ مختلف زمانوں میں مختلف رہے ہیں اور مہروں میں بھی کمی و بیشی ہوئی ہے۔ چنانچہ مسعودی کے زمانے میں یہ کھیل بارہ مہروں سے ہوتا تھا جو آدمی اور جانوروں کی شکل کے ہوتے تھے۔

البیرونی نے لکھا ہے کہ یہ کھیل ہندوستان میں مختلف طریقوں سے کھیلا جاتا تھا لیکن زیادہ عام طریقہ پانسہ کے ذریعہ کھیلنے کا تھا بعد میں یہ کھیل مشرق و مغرب ہر جگہ رائج ہوگیا۔ حتیٰ کہ صلیبی جنگوں کے زمانہ میں خیموں کے اندر دونوں فریق شطرنج کھیلا کرتے تھے۔

سلسلہ سخن میں بات کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔ اصل موضوع یہ تھا کہ۔ اضعافاً مضاعفاً" از روئے ریاضی ایسی بلائے بد ہے کہ موجد شطرنج بھی انعام حاصل نہ کرسکا حالانکہ اس کا تعلق صرف ۶۴ خانوں کے" اضعافاً مضاعفاً" چاولوں سے تھا۔

ہمارے متقدمین میں سے بیرونی اور صفدی نے جو حساب پیش کیا ہے۔ اس سے آپ کو اندازہ ہوسکتا ہے کہ موجد شطرنج کا مطالبہ انعام جو بظاہر بہت حقیر نظر آتا ہے کتنی بڑی دولت کا مطالبہ تھا۔

ہمارے یہاں حساب میں گنتی کا شمار یہ ہے:-

اکائی۔ دہائی۔ سیکڑہ۔ ہزار۔ دس ہزار۔ لاکھ۔ دس لاکھ۔ کروڑ۔ دس کروڑ۔ ارب۔ دس ارب، کھرب۔ دس کھرب۔ نیل۔ دس نیل۔ پدم۔ دس پدم۔ سنکھ۔ دس سنکھ، مہا سنکھ۔

یعنی اگر آپ کو ایک مہا سنکھ ظاہر کرنا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہندسہ (۱) کے داہنی طرف آپ کو ۹ اصفر رکھنا پڑیں گے اسی حساب کے پیش نظر جو تحقیق کی گئی ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ ۶۴ ویں خانہ پر چاولوں کی تعداد :-

(۱۸۴۴۶۷۴۴۰۷۳۷۰۹۵۵۱۶۱۵) ہوجائے گی اور ان کا وزن " ۱۰۴۴۰۹۰۷۸۳۷۸ من ۹ سیر، ۳ ماشہ، ۷ رتی، ۷ چاول ہوگا۔

یعنی اگر ان کو ایک کروڑ من پختہ روزانہ کے حساب سے تولا جائے تو پورے ۲۷ ۲۳ سال، پانچ ماہ اور نو دن صرف ہوں گے اور پھر بھی ۱۰۴۴ من نو سیر تین ماشہ، سات رتی سات چاول رہ جائیں گے۔

آپ نے دیکھی اس اضعافاً مضاعفاً کی برکت کہ صرف ایک چاول ۶۴ ویں خانہ میں پہنچکر تقریباً ۸۴ ارب من ہو جاتا ہے اور اگر اس کی قیمت صرف کم سے کم دس روپے فی من قرار دی جائے تو یہ رقم ۸۴۰ ارب روپیہ ہو جاتی ہے جو ۲۱۰ ارب ڈالر کے برابر ہے۔ ہوسکتا ہے کہ امریکہ کے تمام صنعتی نظام کی لاگت اس سے زیادہ ہو لیکن نقد کی صورت میں اتنی بڑی رقم بیک وقت فراہم کردینا بالکل ناممکن ہے اور امریکہ، روس، فرانس اور انگلستان سب مل کر بھی اس کی کوشش کریں تو کامیاب نہیں ہوسکتے۔

ایک غلطی کا ازالہ

اگست کے "نگار" میں صفحہ ۲۴ پر یہ عبارت درج ہے۔ " قتیل نے برہان قاطع میں غالب کی جن لغوی و لسانی خامیوں کا ذکر کیا ہے .... کاتب نے اصل عبارت کو مسخ کردیا

اصل عبارت یوں تھی۔ " بہ سلسلہ قتیل صاحب برہان قاطع نے ....

یہ غزل ہے؟

(غنی ہمیر پوری)

کبھی ریڈیا ئی مشاعرہ کی کوئی غزل کانوں میں پڑجاتی ہے تو یہ جی چاہتا ہے کہ ریڈیو کو بند کر دوں یا اُردو کے کسی ماہنامہ میں کوئی غزل سامنے آجاتی ہے تو جی چاہتا ہے کہ اس ماہنامہ کو پھینک دوں۔ میں غزل سے بیزار نہیں۔ مجھے غزل سے عشق ہے۔ اُردو نظم میں غزل ایک لاجواب چیز ہے فارسی کے سوا دنیا کی کسی دوسری زبان میں نظم کی کوئی ایسی قسم نہیں جسے غزل کا درجہ دیا جا سکے۔ جو خیال غزل کے دو مصرعوں میں ادا کیا جاتا ہے وہ سانیٹ کے چودہ مصرعوں میں پورا ہوتا ہے۔ مگر یہ ایک افسوسناک حقیقت ہے کہ غزل کا معیار دن بدن پست ہوتا جارہا ہے اور کیوں نہ ہو ؎

ہر بوالہوس نے حسن پرستی شعار کی
اب آبروئے شیوۂ اہل نظر گئی

ہماری جدید غزل کچھ اس قسم کی ہے جس کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے۔ "کچھ نہ سمجھے خدا کرے کوئی" اس میں زبان، اسلوب، تخیل کسی چیز کا بھی مزہ نہیں ملتا۔ یہ معنوی کیف سے خالی اور تغزل سے عاری ہے۔ بعض غزلوں میں تو ایک شعر بھی ایسا نہیں ملتا جسے شعر کہا جا سکے۔ یہ کیسی شاعری ہے؟ یہ ادب کی تعمیر ہے یا تخریب؟

اس میں شک نہیں کہ اساتذہ کے کلام کا بھی بہت سا حصہ شعریت سے عاری ہے لیکن غزل کو آگے بڑھانے کے لئے اور اس کی محبوبیت کو برقرار رکھنے کے لئے ہمیں وہ رنگ اختیار کرنا پڑے گا جو غزل کو دلکشی اور جاذبیت بخشتا ہے اور جس کی وجہ سے غزل کے اشعار زبان زد ہو کر ضرب المثل بن جاتے ہیں۔ زندگی اور کائنات کا ہر مسئلہ غزل کا موضوع بن سکتا ہے۔ لیکن غزل کا مزاج نہیں بدل سکتا جب کوئی بات اس کے مزاج کے خلاف کہی جاتی ہے تو وہ بے کیف ہوتی ہے۔

غزل نظم کی سب سے زیادہ پسندیدہ ومقبول اور نہایت لطیف ونازک صورت ہے، اس کا کہنا بہت مشکل ہے۔ جس طرح ہر آدمی شاعر نہیں بن سکتا اسی طرح ہر شاعر غزل نہیں کہہ سکتا۔ خدائے سخن میر کے کل بہتر نشتر مشہور ہیں اور غالب کے وہ اشعار جنھوں نے اسے مقبولیت اور شہرت بخشی سو سوا سو سے زاید نہیں۔ انشار کی شہرت صرف اس ایک شعر سے ہے۔

نہ چھیڑ اے نکہتِ بادِ بہاری راہ لگ اپنی
تجھے اٹکھیلیاں سوجھی ہیں ہم بیزار بیٹھے ہیں

خلاصہ یہ کہ غزل گوئی بہت مشکل ہے اسی لئے اردو میں اچھی غزلوں کی تعداد محدود ہے اور یہ وہ غزلیں ہیں جو مطلع سے مقطع تک مرصع ہیں۔ غزل میں صرف وہی شاعر کامیاب ہوسکتا ہے۔ جس کے پہلو میں ایک حساس دل ہو اور جس نے کچھ جمالیاتی

تجربے کئے ہوں یا جس پر کچھ واردات گزر چکی ہوں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کو زبان پر اتنا عبور ہو کہ وہ اپنے وارداتِ قلبی کی آئینہ داری شگفتہ اور موثر پیرایہ میں کر سکے ورنہ "کل جہاں شاعر بود چوں دیگراں" وہ شعراء جن میں یہ اوصاف نہیں ہیں غزل نہیں کہہ سکتے۔ وہ اس مشغلہ میں اپنا وقت ضایع نہ کریں اگر انھیں کچھ کہنا ہی ہے تو غزل نہ کہیں بلکہ نظم کی کسی دوسری صنف پر طبع آزمائی کریں۔ ہماری ذہنی کاوشوں سے ادب میں کچھ اضافہ ہونا چاہیئے ورنہ ہرزہ سرائی سے کیا فائدہ۔ نظیری کہتا ہے۔

از سوزِ محبت چہ خبر اہلِ ہوس را
ایں شربتِ درد است نہ سازد ہمہ کس را

غزل کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ حسن وعشق، تصوف، فلسفہ، سیاست، حکمت سبھی کو اس نے اپنے دامن میں سمیٹ لیا ہے اور قلب انسانی کا ہر جذبہ یا کیفیت اس کا موضوع بن سکتی ہے لیکن شعر گوئی کے لئے سب سے اہم چیز اندازِ بیان ہے۔ کوئی خیال کیسا ہی بلند اور کتنا ہی نادر کیوں نہ ہو اگر شاعر اسے سلیقہ سے ادا نہیں کرتا تو شعر میں تاثیر نہیں پیدا ہوتی۔ تاثیر شعر کی جان ہے اور یہ اس وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب کوئی لطیف تاثر ایسی زبان میں ادا کیا جائے جس میں شیرینی، سلاست اور روانی ہو۔ غزل کے بہترین شعروں میں ہم کو یہی تینوں چیزیں ملتی ہیں۔ ثبوت میں چند اشعار پیش کئے جاتے ہیں ملاحظہ ہوں

جس روز کسی اور پہ بیداد کرو گے — یہ یاد رہے ہم کو بہت یاد کرو گے (سودا)
سینہ و دل حسرتوں سے چھا گیا — بس ہجوم یاس جی گھبرا گیا (درد)
تم ہمارے کسی طرح نہ ہوئے — ورنہ دنیا میں کیا نہیں ہوتا (مومن)
ہم کو ان سے وفا کی ہے امید — جو نہیں جانتے وفا کیا ہے (غالب)
جب ان سے ادب نے نہ کچھ منہ سے مانگا — تو اک پیکر التجا ہو گئے ہم (حسرت)
عرض احوال کو گلہ سمجھے — کیا کہا ہم نے آپ کیا سمجھے (داغ)
قلق اور دل میں سوا ہو گیا — دلاسا تمھارا بلا ہو گیا (حالی)
اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے — مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے (ذوق)
مُڑ ہیں شیشے تو جام خالی ہے — گردشِ آسماں نرالی ہے (ناسخ)
یوں پھر رہے ہیں جیسے کوئی بات ہی نہیں — آلودہ میرے خون سے داماں کئے ہوئے (خواجہ)
آشفتہ طبیعت کے آثار نہیں چھپتے — آزارِ محبت کے بیمار نہیں چھپتے (بحر)
آرام سے ہے کون جہانِ خراب میں — گل سینہ چاک اور صبا اضطراب میں (شیفتہ)
پیام اُن کا جو آیا کہ ہم نہیں آتے — تو اٹھ کے دردِ جگر نے مجھے سلام کیا (جلیل)
مرنے بھی نہیں دیتے جینے بھی نہیں دیتے — تم نے بھی محبت کی ہر رسم اٹھا ڈالی (فانی)
روداد چمن سنتا ہوں اس طرح قفس میں — جیسے کبھی آنکھوں سے گلستاں نہیں دیکھا (اصغر)
جفا کرتے ہیں کب تک با وفاؤں پر وہ دیکھیں تو — ہمیں جو آزماتے تھے اب اُن کا امتحاں ہوگا (جلال)
یوں ہی بیٹھے رہو بس درد دل سے بے خبر ہو کر — بنو کیوں چارہ گر تم کیا کرو گے چارہ گر ہو کر (مجاز)
اب بھی اک عمر پہ جینے کا نہ انداز آیا — زندگی چھوڑ دے پیچھا مرا میں باز آیا (شاد عظیم آبادی)

غیروں سے کہا تم نے غیروں سے سُنا تم نے — کچھ ہم سے کہا ہوتا کچھ ہم سے سنا ہوتا (چراغ حسن حسرت)
ارض و سما کو ساغر و پیمانہ کر دیا — رندوں نے کائنات کو میخانہ کر دیا (جوش)
دونوں جہان تیری محبت میں ہار کے — وہ جا رہا ہے کوئی شبِ غم گزار کے (فیض)
میری ہنسی ہنسی نہیں میری خوشی خوشی نہیں — تیرے بغیر زندگی جبر ہے زندگی نہیں (عندلیب شادانی)
تھی صبح اور ستارے کچھ جھلملا رہے تھے — بیمارِ شام فرقت دنیا سے جا رہے تھے (عزیز لکھنوی)
اب وہ بھی کہہ رہے ہیں کہ یہ بے قصور تھا — مظلومیِ شہید وفا کچھ نہ پوچھئے (جوش ملسیانی)
اک ذرا سی بات کا افسانہ گھر گھر ہو گیا — چار حرف آرزو تھے جن کا دفتر ہو گیا (بیدم وارثی)
وحشت ہم اپنی بعد فنا چھوڑ جائیں گے — اب تم بھی دوگے چاک گریباں کئے ہوئے (آرزو)
بہاریں ہم کو بھولیں یاد ہے اتنا کہ گلشن میں — گریباں چاک کرنے کا بھی اک ہنگام آیا تھا (مرزا جعفر علی حسرت)
ہنستے ہیں گل بھی دیکھ کے اپنی خبر نہیں — گویا چمن میں چاک گریباں ہمیں تو ہیں (تسلیم)
اک زمانہ ہو گیا ترکِ محبت کو مگر — اب بھی جب وہ یاد آتے ہیں تو بھر آتا ہے دل (ضیاء فتح آبادی)
ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جاتے ہیں بدنام — وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا (اکبر الہ آبادی)
مری آسائشوں کا پاس ہے صیاد کو لیکن — قفس پھر بھی قفس ہے آشیانہ آشیانہ ہے (شفیق جونپوری)
کرم کی یہ مجبوریاں توبہ! توبہ!! — نظر سے دلاسے دئے جا رہے ہیں (ساغر نظامی)
پیامبر نہ میسر ہوا تو خوب ہوا — زبانِ غیر سے کیا شرحِ آرزو کرتے (آتش)
مٹائیں وہ لیکن مٹائیں گے کیوں کر — یہ نقشِ وفا نقشِ فانی نہیں ہے (غنی ہمیرپوری)

مندرجہ بالا امثال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ایک اچھے شعر کے لازمی اجزا تین ہیں یعنی خیال کی ندرت یا لطافت، زبان کی شیرینی اور بندش کی چستی مگر ان کے علاوہ تشبیہیں، تلمیحیں، استعارے اور کنائے بھی جو شعر کی تاثیر یا تغزل میں اضافہ کر دیتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ غزل گو کسی تفصیل میں نہیں جاتا وہ تو جزئیات سے کام لے کر اپنے دل کی بات اشاروں میں بیان کرتا ہے اور یہ چیزیں، اشاریت، کو آسان اور موثر بنا دیتی ہیں۔ ان کے پردے میں شاعر وہ سب کچھ کہہ سکتا ہے۔ جس کا صاف صاف بیان کرنا خلافِ مصلحت ہوتا ہے۔ گل، بلبل، شمع، پروانہ، برق، چمن، بہار، خزاں، بادہ، ساغر، شیریں، فرہاد، لیلیٰ، مجنوں، یوسف، زلیخا، عیسیٰ وغیرہ وہ الفاظ ہیں جو اپنے لغوی معنی میں استعمال نہیں ہوتے، بلکہ ان سے کچھ اور چیزیں مراد لی جاتی ہیں اور ان ہی کی بدولت غزل کے اشعار میں وہ رمزیت یا تمثیلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جو ہمارے دلوں کو مسحور کر لیتی ہے۔

غالب کہتا ہے ؎

مقصد ہے ناز و غمزہ ولے گفتگو میں کام — چلتا نہیں ہے دشنہ و خنجر کہے بغیر
ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو — بنتی نہیں ہے بات بادہ و ساغر کہے بغیر

اس سلسلے میں چند چیدہ اشعار ملاحظہ ہوں۔ یہ چمنِ اردو کے پھول ہیں جن کی بہار کو خزاں نہیں۔

ان لبوں نے نہ کی مسیحائی — ہم نے سو سو طرح سے مر دیکھا (درد)
یہ بزم مے ہے یاں کوتاہ دستی میں ہے محرومی — جو بڑھ کر اٹھا لے ہاتھ میں مینا اسی کا ہے (شاد عظیم آبادی)

اسی باعث تو قتلِ عاشقاں سے منع کرتے تھے — اکیلے پھر رہے ہو یوسفِ بے کارواں ہو کر (خواجہ وزیر)

تمناؤں میں الجھایا گیا ہوں — کھلونے دے کے بہلایا گیا ہوں (شاد عظیم آبادی)

غمِ ہستی کا اسدؔ کس سے ہو جز مرگ علاج — شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک (غالب)

جو رہِ عشق میں قدم رکھیں — وہ نشیب و فراز کیا جانیں (داغ)

تری یاد بے اختیار آ رہی ہے — تمنا کی فصلِ بہار آ رہی ہے (حسرت)

جھپکی ذرا جو آنکھ جوانی گزر گئی — بدلی کی چھاؤں تھی ادھر آئی ادھر گئی (اثر لکھنوی)

مرگِ عاشق تو کچھ نہیں لیکن — اک مسیحا نفس کی بات گئی (جگر)

مرے زخمِ دل کا مقدر تو دیکھو — نگاہوں سے ٹانکے دیے جا رہے ہیں (ماہر القادری)

زہے نقشِ ہستی نہ واضح نہ مبہم — کہیں سے حقیقت کہیں سے فسانہ (ادیب سہارنپوری)

ہمارے پاؤں میں تو تم نے زنجیرِ وفا ڈالی — تمہارے ہاتھ سے کیوں رشتۂ مہر و کرم چھوٹا (رضا علی وحشت)

بہارِ لالہ و گل پھر کبھی کا ہے کو دیکھیں گے — چلے ہیں اس چمن سے ہم نگاہِ واپسیں ہو کر (امیر مینائی)

وہ جائیں چل اب اے فریبِ تسلی — کہ کچھ دن گزر جائیں تیرے سہارے (آسی)

شبِ غم آگئی جلنے کا پھر پیغام آتا ہے — لباسِ آتشیں پہنے چراغِ شام آتا ہے (ثاقب لکھنوی)

چھلکائیں لاؤ بھر کے گلابی شراب کی — تصویر کھینچیں آج تمہارے شباب کی (ریاض خیرآبادی)

مصیبت کا پہاڑ آخر کسی دن کٹ ہی جائیگا — مجھے سر مار کر تیشے سے مر جانا نہیں آتا (یگانہ چنگیزی)

کس نے بھیگے ہوئے بالوں سے یہ جھٹکا پانی — جھوم کے آئی گھٹا ٹوٹ کے برسا پانی (آرزو لکھنوی)

جیے جلنے کی تہمت کس سے اٹھتی کس طرح اٹھتی — ترے غم نے بچائی زندگی کی آبرو برسوں (فانی)

تنگیِ کنجِ قفس، رنجِ اسیری، داغِ گل — اتنے سامانِ ستم اور ایک جانِ عندلیب (تسلیم)

معطر معطر، خراماں خراماں — نسیم آ رہی ہے کہ وہ آ رہے ہیں (ساغر نظامی)

چلی سمتِ غیب سے اک ہوا کہ چمن سرور کا جل گیا
مگر ایک شاخِ نہالِ غم جسے دل کہیں سو ہری رہی (سراج اورنگ آبادی)

شام ہی سے بجھا سا رہتا ہے — دل ہوا ہے چراغ مفلس کا (میر)

بساطِ محبت کے اے یارِ شاطر — پھر اک مات کھانے کو جی چاہتا ہے (کوثر دہلوی)

قریب ہے یار روزِ محشر چھپے گا کشتہ کا خون کیوں کر
جو چپ رہے گی زبانِ خنجر لہو پکارے گا آستیں کا (امیر مینائی)

بنائے میکدہ رکھی تھی جن رندوں نے اے ساقی
وہی محرم شیشہ ہیں وہی محرم پیمانہ (غنی ہمیرپوری)

ان اشعار میں جو لطافت و تغزل ہے کاش وہ جدید غزل بھی پیدا کر سکتی اس لئے کہ:-

سوز و مستی نقش بند عالمے است — شاعری بے سوز و مستی ماتمے است

اگر دُنیا میں شاعر نہ ہُوتا تو کیا ہُوتا

پروفیسر احسن مارہروی

اب سے دو ڈھائی ہزار برس پہلے افلاطون نے یونان کے لئے جمہوری سلطنت کا جو خیالی ڈھانچہ بنایا تھا اس میں شاعروں کے سوا ہر پیشے اور فن کی ضرورت تسلیم کی تھی، اگر اس کی تجویز شعراء کی جلاوطنی کے لئے پاس ہو جاتی تو آج اس خیال کی ضرورت ہی باقی نہ رہتی شاعروں کے خلاف یہ بنیادی پتھر خشت اوّل کی صورت میں ایسا ٹیڑھا رکھا گیا کہ "تا ثریا می رود دیوار کج" کا مصداق نظر آتا ہے۔ چنانچہ فنون لطیفہ میں قاعدہ کلیہ کی طرح شاعری منحوس سمجھی جاتی ہے۔ اس میں کمال پیدا کرنے والا اکثر محتاج دیکھا جاتا ہے۔ شاعری میں کمال کے لئے نحوست اس قدر لازمی سمجھی گئی ہے کہ پیٹ بھرے کو شاعر سمجھنا پیٹ بھر کے احمق بننا ہے، خود شعراء کی زبان سے اقرار نحوست کی اتنی شہادتیں سُنی جاتی ہیں کہ ان کے ہوتے ہوئے ڈپٹی کلب حسین خاں نادر کا یہ شعر کوئی وزن نہیں رکھتا۔ یعنی ؎

لوگ کہتے ہیں کہ فنِ شاعری منحوس ہے
شعر کہتے کہتے میں ڈپٹی کلکٹر ہو گیا

لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس طرح شعر و شاعری غیر معمولی انہماک، صنائع بدائع کی رنگینیوں اور تکلف پسندی کو افراط کو ظاہر کرتی ہیں اسی طرح معاشرت کے ہر جزو میں کمی بیشی سے مفید یا مُضر نتائج نکلتے رہتے ہیں مگر پھر بھی تکلفات ایسی چیز نہیں کہ مطلقاً ترک ہو سکیں۔ مثلاً غذا و خوراک میں ثقیل غذائیں مضر صحت ہو جاتی ہیں۔ لیکن لطیف اور مختلف غذاؤں کا وجود مفقود نہیں ہو سکتا یا لباس ہی فی نفسہ تکلف پسندی لازمی ہے۔ مگر جاڑوں میں شربتی کا انگرکھا زیب تن فرمانا اور گرمیوں میں ولائتی موسم کے کپڑے استعمال کرنا تکلف نہیں بلکہ حماقت و نادانی ہے۔ اس سوال کو پیش رکھ کر دیکھا جائے تو اس سوال کے جواب دو حصوں میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ پہلے حصّہ کو تخیلی سمجھئے۔ اور دوسرے کو تحقیقی۔ مثلاً :-

اگر شاعر نہ ہوتا تو شاعری نہ ہوتی۔
اگر شاعری نہ ہوتی تو اہل ادب ذی شعور نہ ہوتے۔
اگر ذی شعور نہ ہوتے تو بیوقوں کا ظہور ہوتا۔

شعراء کے شعور کی تائید میں ایک لطیف اور نتیجہ خیز حکایت یاد آگئی۔ سنئے اور شاعر کے شعور کی داد دیجئے۔

ایک شاعر تھا جس کی ذہانت و ذکاوت کا تمام دنیا میں غلغلہ تھا، اپنی مسلّمہ فضیلت کے لحاظ سے مستند مانا جاتا تھا مگر اسی کے ساتھ وہ اپنی خباثتِ نفس، رذالتِ طبع اور بداعمالیوں میں بھی شہرۂ آفاق تھا۔ اس کی عمر کا پورا زمانہ رندانہ صحبتوں میں گزرا اور سارا عہد پیمانہ و ساغر کی نذر رہا۔ عمر طبعی کو پہنچ کر دنیا سے رخصت ہوا ظاہر میں نگاہوں کو اپنے عصیاں شعار کا ٹھکانا دوزخ کے سوا اور کہاں نظر آسکتا تھا

مگر خلاف توقع اس کے ایک دوست نے خواب میں دیکھا کہ وہ جنت کے بہتر سے بہترین کاخ میں رونق افروز ہے۔ دوست یہ دیکھ کر بہت متحیر ہوا اور شاعر مرحوم سے پوچھا کہ یہ مرتبہ کس طرح ہاتھ آیا۔ شاعر ہنسا اور کہنے لگا کہ جب تم لوگ مجھ کو ہزاروں من مٹی میں دبا کر تنہا چھوڑ گئے تو ذرا دیر بعد وہ دو فرشتے آتشیں گرز لئے ہوئے میری قبر میں نازل ہوئے جن کی شان میں کبھی میں نے یہ شعر کہا تھا ؎

نہ باز آئیں گے مرقد میں نکیرین اپنی کرنی سے
کہ بن آئی ہے آج انکی وہ دو ہیں میں اکیلا ہوں

نہ معلوم یہ شعر انھوں نے میرے اعمال نامے میں جو کراماً کاتبین کے پاس امانتاً رہتا تھا دیکھ لیا یا شیطان الرجیم کی غمازی سے انھیں اس کا علم ہو گیا۔ غرض کچھ ہوا ہو جب انھوں نے میرے مرنے کی خبر پائی تو جوش انتقام سے بے قابو ہو کر تہیہ کر لیا کہ اس نابکار کو جی کھول کر تنگ کیا جائے گا اس غرور اور اس تکبّر کا جذبہ لئے ہوئے وہ میری قبر میں آئے اور آتے ہی "مَنْ رَّبُّكَ وَمَنْ دِيْنُكَ" کے بندھے ٹکے سوال کرنے لگے۔ قادر مطلق نے مجھے بھی ایسی جرأت و ہمت عطا کی کہ میں اس پوچھ گچھ پر ذرا بھی نہ جھجکا۔ اور بے دھڑک جواب دیا کہ تم بچوں کے سے سوال مجھ سے کیا کرتے ہو میرا رب وہی ہے جس نے تم کو میرے پاس بھیجا ہے۔ اور میرا دین وہی ہے جسے خدا برتر نے اپنے آخری پیغمبر کے ذریعہ سکھایا ہے۔ یہ کھرا اور سچا جواب پا کر وہ بہت سٹ پٹاتے ہوئے چلے گئے اور اللہ میاں کے سامنے گڑگڑائے اور کہا کہ تو علیم و دانا ہے اور خبیر و بصیر ہے۔ فلاں بندہ جس نے دنیا میں برائی کے سوا کوئی بھلائی نہیں کی۔ وہ مر چکا ہے ہم اس کی قبر میں اپنا فرض ادا کرنے کے لئے گئے تھے مقررہ سوالوں کے جواب اس نے بالکل صحیح دئے ہیں مگر واقعہ یہ ہے کہ اس نے دنیا میں تیرے احکام کی ذرہ برابر بھی پروا نہیں کی اب ہم پوچھنا چاہتے ہیں کہ اس کے لئے کیا حکم ہوتا ہے۔ بارگاہ الٰہی سے فرمان ہوا کہ پھر جاؤ اور اس سے کہو کہ تو جھوٹا ہے تیری عصیاں شعاری مسلّم ہے اور تو بڑی سے بڑی سزا کا سزاوار ہے۔ چنانچہ وہ فرشتے ہیبتناک صورت بنائے ہوئے پھر آئے اور یہ قہار حکم سنایا۔ مگر میں ان کی غضب ناکی سے ذرا بھی مرعوب نہیں ہوا اور کہا کہ اگر میرے گناہ اور قصور مسلّم اور ثابت ہیں تو ان کے ثبوت کے لئے جب تک گواہ نہ لاؤ گے۔ تنہا تمہارا کہنا ہرگز قابل تسلیم نہیں ہو سکتا۔ میرا یہ جواب سنکر وہ لاجواب ہوئے اور پھر احکم الحاکمین کی خدمت میں حاضر ہوئے اور میری تقریر دہرائی۔ جبار و قہار کا ارشاد ہوا کہ پھر جاؤ اور اس سے کہو کہ تیرے تمام اعضا تیری گنہ گاری کے گواہ ہیں۔ وہ دوبارہ پھر آئے اور اس مرتبہ بہت زیادہ سختی سے پیش آئے۔ مگر میں ان کے تنے ہوئے گرزوں اور چڑھے ہوئے تیوروں سے اب بھی نہیں دبا اور فوراً جواب دیا کہ تم جن کو میرے گناہوں کا گواہ بتا رہے ہو وہ سب تو میرے دشمن اور مدّعی ہیں۔ یہ ہاتھ جن کو تم میرے خلاف اظہار پر ہو ان کو میں نے ہمیشہ تکلیفیں دی ہیں سیکڑوں ہزاروں ضعیفوں۔ یتیموں اور اپاہجوں کی مدد میں مصروف رکھا ہے اور انھیں ہاتھوں سے کلام اللہ اور حدیثوں کے دفتر کے دفتر لکھے ہیں اور تہجد کے نوافل سے عشا کے فرائض تک برابر ہزار تسبیحوں کے دانے دانے کو پہروں پھیرتا رہا ہوں اسی طرح یہ پاؤں جنھیں تم میری مخالفت میں کھڑا کر رہے ہو ان سے کبھی غلط راہ نہیں چلی ہے۔ عمر بھر آدھی آدھی رات تک گھنٹوں وقار و سکون کے ساتھ نمازیں پڑھی ہیں۔ جس سے اکثر یہ متورم رہا کیے ہیں۔ یہ آنکھیں کبھی بری طرف نہیں اٹھائیں۔ ان کانوں سے کبھی بری بات نہیں سُنی۔ اس زبان سے کبھی کوئی گالی نہیں بکی۔ غرض کہ تمام اعضا نے زندگی بھر مجھ سے اذیتیں پائی ہیں ان کی گواہی میرے موافق کب ہو سکتی ہے۔ یہ سب تو میرے مدعی ہیں اور بقول مشہور ؎

"باطل است آنچہ مدّعی گوید"

لیسے مدعیوں کے علاوہ ایسے گواہ لاؤ جو بالکل بے لاگ ہوں اور کسی مخالف جذبے کے ماتحت نہ ہوں۔ میری ان گزارشوں

یہ معصوم فرشتے ایسے گھبرائے کہ بے کچھ کہے سنے چلے گئے اور دربار خداوندی میں پہنچکر ساری روداد سنائی۔ وہاں سے حکم ہوا کہ پھر جاؤ اور اس جھوٹے باتونی سے کہو کہ تو بالکل غلط بکتا ہے۔ تیرے گناہوں کا شاہد خود خدا ہے۔ یہ فرمان پاکر وہ دونوں فرشتے تیسری بار جس جھلاہٹ اور جھنجھلاہٹ کے ساتھ آئے اس کا اظہار الفاظ میں نہیں کرسکتا۔ خلاصہ یہ کہ وہ ایسے بپھرے ہوئے تھے کہ آتے ہی گرزوں کے دو ایک ہاتھ چاروں طرف اس طرح جھاڑے کہ مجھے فشار قبر کا دھوکا ہونے لگا۔ نہایت تیزی اور بے حد برہمی کے تیور دکھاکر کہنے لگے کہ او جھوٹے مکار اب بتا کیا کہتا ہے۔ تیری بے انتہا خطاؤں تیرے بے شمار قصوروں کا گواہ اور شاہد خود خدائے ذوالجلال ہے کیا اس کے بعد بھی تیرے حربوں کے ثبوت میں کسی شہادت کی ضرورت باقی ہے۔ سچ کہتا ہوں کہ فرشتوں کے پیش کئے ہوئے اس آخری ثبوت سے میں گھبرا گیا اور ایک آن کے لئے ہوش و حواس پراگندہ ہوگئے مگر معاً قدرتِ خدا سے میری ذہانت و ذکاوت نے مدد کی اور ایسا برجستہ جواب خیال میں آیا کہ بیڑا پار ہوگیا میں نے بہت نرمی اور سنجیدگی سے کہا۔ واقعی یہ شہادت ثبوت کے لئے بڑی اہم اور ناقابلِ انکار ہے لیکن اسی خدائے عادل و منصف نے اپنے رسولِ مقبول کی معرفت اپنے بندوں کے لئے جو قانون شریعت بھیجا ہے اور جس کی پابندی بندوں پر لازمی ہے وہ یہ ہے کہ کوئی دعوےٰ ثابت نہیں ہوسکتا جب تک ایک حیثیت کے دو گواہ پیش نہ کئے جائیں۔ لہٰذا دوسرا گواہ ایسا ہی اور لاؤ جو خدائے برتر کی تمام صفات کے ساتھ وحدہٗ لاشریک بھی ہو۔ جب تک ایسا دوسرا گواہ نہ لاؤ گے قانون شریعت کے مطابق میری گناہ گاری اور سیہ کاری کا دعوےٰ ثابت نہیں ہوسکتا۔ اس کا جواب الجواب ناممکن تھا نہایت پریشان اور بغایت پشیمان ہوکر فرشتے غائب ہوگئے اور بارگاہ رحمت میں اس عاجز و بےکس کا ماجرا بیان کیا۔ ارشاد ہوا کہ کیوں تم نے میرے گندے بندے کے شعور و شعار کا اندازہ کیا اور اپنے غرور و پندار کا نتیجہ دیکھا، جو اس کی باز پرس کو جاتے وقت تم نے اپنے دلوں میں جمالیا تھا۔ جاؤ اور اس کو بہشت بریں کے بہترین محل میں داخل کردو۔ اس تمثیلی حکایت کے تخیلی مفروضات پر نظر نہ ڈالئے بلکہ نتیجہ کو دیکھئے جس سے ایک ذی شعور اور بلند شعار شاعر کی ذہانت و ذکاوت کا ادنیٰ ثبوت ملتا ہے۔

جیسا کہ اس تقریر کے ابتدائی حصے میں کہا گیا ہے کہ معاشرت کے ہر جزو میں کمی و بیشی سے مفید یا مضر نتائج نکلتے رہتے ہیں، اس اصول کے مطابق شاعر برا بھی ہوسکتا ہے اور اچھا بھی مگر واضح رہے کہ تعریف و ستائش صرف اچھے کی ہوتی ہے نیز ضرورت اور مانگ بہترین وجود کی ہوا کرتی ہے۔ آخور کی بھرتی کسی چیز میں ہو نہ اچھی سمجھی جاتی ہے۔ نہ قابل ستائش ہوتی ہے اور نہ لائق تذکرہ۔

ریاضت و عبادت اپنی اپنی جگہ بہترین اعمال ہیں مگر انھیں کو اگر ریاکاری۔ مکاری اور غداری کے لباس میں دکھایا جائے تو قابلِ نفرت ہوجائیں گے۔ اس میں شک نہیں کہ ریاضت و عبادت کا نام سن کر برائی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا گویا یہ الفاظ وضع ہوئے ہیں صرف خوبی اور بہتری کے لئے۔ برخلاف اس کے جب شاعری کا نام لیا جاتا ہے تو اس کو لغویت اور فضولی کا مترادف سمجھا جاتا ہے۔

بد اچھا بدنام برا، یہ مثل سیاسیات میں پولیس پر اور ادبیات میں شاعری پر جتنی چسپاں ہوتی ہے اور کسی شعبے پر نہیں ہوتی لیکن انصاف کیا جائے تو جس طرح پولیس کی ضرورت تحفظِ مخلوق کے لئے ازروئے سیاست ضروری ہے اسی طرح شاعری کی ضرورت ازروئے قواعد تنظیم ادب کے لئے لازمی ہے۔

عقل خدا کی دی ہوئی ایک بے بہا نعمت ہے مگر بہت لوگ اس کو مکر و فریب اور شر و فساد میں استعمال کرتے ہیں اسی طرح

شجاعت ایک عطیۂ الٰہی ہے مگر بعض اوقات وہ قتل و غارت اور رہزنی میں صرف کی جاتی ہے تو کیا اس سے عقل کی شرافت اور شجاعت کی فضیلت میں کچھ فرق آسکتا ہے ؟ ہرگز نہیں۔ اسی طرح ملکۂ شعر کسی کے برے استعمال سے برا نہیں ٹھہر سکتا۔

شاعر کو مصور کائنات اور ترجمان حقیقت کے موزوں و مناسب القاب دئے گئے ہیں مگر کائنات اور اس کی حقیقت پر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں مختلف مذاق و مزاج کے لوگ شامل ہیں اور یہ رات دن کا مظاہرہ و مشاہدہ ہے کہ بازار میں جس چیز کی مانگ ہوتی ہے اسی قسم کی جنس لائی جاتی ہے جاڑوں میں برف کی دکان کھول کر بیٹھ جانا اور گرمیوں میں شال دوشالے لئے پھرنا الٹی گنگا بہانا ہے۔ جب شاعر کو مصور کائنات کہا جاتا ہے تو یقیناً سوسائٹی کے جس قدر خیالات اس کی رائیں اس کی عادتیں اس کی رغبتیں اور اس کا مذاق بدلتا جائے گا اسی قدر شعرا کی حالت بدلتی رہے گی اور یہ تبدیلی بالکل معمولی طریقے سے ہوتی ہے کیونکہ سوسائٹی کی حالت دیکھ کر شاعر قصداً اپنا رنگ نہیں بدلتا بلکہ سماج کے ساتھ ساتھ خود بدلتا رہتا ہے۔

"عبید زاکانی ایک مشہور ہزل گو کا نام ہے۔ یہ شخص بہت سے علوم و فنون کا ماہر تھا اس نے ایک کتاب فلسفہ عربیت پر لکھی اور اسے کر شیراز پہنچا۔ جب بادشاہ ابو اسحٰق انجو کے دربار میں جانا چاہا تو معلوم ہوا کہ بادشاہ مسخروں میں مشغول ہے۔ کسی سے ملنے کی فرصت نہیں۔ عبید نے کہا اگر مسخرگی سے بادشاہ کی قربت حاصل ہو سکتی ہے تو علم حاصل کرنا فضول ہے۔ اسی روز سے اس نے ہزل گوئی اختیار کی اور اس میں ایسا مشہور ہوا کہ آج اس کی بے شمار فضیلتوں کو کوئی جانتا بھی نہیں۔ شاعر اپنے ملک اپنی قوم کا نمائندہ ہے۔ ایک شاعر کے وجود سے تمام ہم عصروں اور ہم جنسوں کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ شاعر کے بیان میں خدا نے وہ تاثیر بخشی ہے کہ ادھر اس کے منھ سے ایک موزوں بات نکلی ادھر سارے جہان میں پھیل گئی۔ شاعر نے بڑے بڑے نازک موقعوں پر اپنی رسائی فکر اور طباعی سے اہم کاموں کو باتوں باتوں میں خوش اسلوبی سے طے کر دیا ہے۔

نادر شاہی ہنگامۂ قتل عام، محمد شاہی عہد کا مشہور سانحہ ہے۔ جب کہ سنہری مسجد میں بیٹھ کر جھوٹی افواہ پر اس نے ہزاروں بے قصور انسانوں اور معصوم جانوں کو خاک و خون میں ملوا دیا تھا۔ اس ہنگامے کے فرد کرنے کی تدبیر نظر نہیں آتی تھی کسی کی جرأت نہیں ہوتی تھی کہ نادر کے سامنے لب ہلا سکے بمشکل تمام نظام الملک نے ہمت باندھی اور سامنے پہنچا مگر سمجھ میں نہ آتا تھا کہ کسی طرح بات شروع کی جائے آخر ذہن کی رسائی اس آڑے وقت کام آئی اور اس نے ایک شعر کی یاد دلائی۔ آگے بڑھا اور بے ساختہ یہ شعر پڑھا ؎

کسے نہ ماند کہ دیگر بہ تیغ ناز کشی
مگر کہ زندہ کنی خلق را و باز کشی

یہ شعر کڑی کمان کے تیر کی طرح زبان سے نکلا اور ٹھیک نشانے پر جا بیٹھا۔ نادر یہ برجستہ شعر سن کر اٹھ کھڑا ہوا اور قتل عام بند ہو گیا۔ ان تخیلی جوابوں کے بعد تحقیقی جواب یہ ہے کہ شاعر کے دم قدم سے تمام علوم و فنون کی ترتیب و تنظیم جس عمدہ سلیقے اور بہتر طریقے سے قائم ہوئی ہے ایسی کامل جامعیت کسی دوسرے منتظم یا مرتب کے نصیب میں نہیں آئی۔ اگر ادب اور لٹریچر سے قوموں کا بننا بگڑنا وابستہ ہے تو یہ کام صرف شاعر کا ہے کہ وہ ادب اور لٹریچر کو اس قابل بناتا ہے جو بازاری اور پہاڑی خودرو بولیوں سے بڑھ کر علمی اور ادبی لٹریچر بن سکے۔ تحفظ زبان کی اہم خدمت شاعری نے انجام دی ہے اور ہمیشہ دیتا رہے گا۔ اگر شاعر نہ ہوتا تو آج ہماری ہندوستانی اردو زبان دو تین سو برس پہلے کی نثر و نظم کا مسخر آفریں نمونہ ہوتی جس کی دو چار مثالیں سنیے۔ میرزا رفیع سودا لکھتے ہیں

مضمون سینے میں بیش از مرغ اسیر نہیں کہ ہو بیچ قفس سے جس وقت زبان پر آیا فریاد ہے واسطے

بارش داد رس کے "

انشاء اللہ خاں کی گفتگو یہ ہے۔

"ابتدائے سن صباسے تا اوائل ریعان اور اوائل ریعان سے الی آلان اشتیاق مالا یطاق"
تقبیل عتبۂ عالیہ تیرہ سجودے تھے کہ سلک تحریر و تقریر میں منظم ہو سکے لہذا بے واسطہ و وسیلہ حاضر ہوں"

کربل کتھا کے مولف فضلی یوں رقم طراز ہیں :-

"پھر دل میں گزرا کہ ایسے کام کو عقل چاہئے کامل اور مدد کسو طرف سے ہو وے شامل کیونکہ بے تائید صمدی"
"و بے امداد احمدی یہ شکل و صورت پذیر نہ ہوئے اور گوہر امید رشتہ مراد میں نہ پیر وے لہذا"
"کوئی اس صنعت کا نہیں ہوا مخترع اور اب تک ترجمۂ فارسی بعبارت ہندی نہیں ہوا مستمع"

ان نثروں سے پہلے کی نظم سنئے ؎

گر بیضۂ زاغ کسے در زیر سیمرغ ہند — از اصل خود نا بدیر دل اخر گیلا ہوئے پر

ایک اور صاحب فرماتے ہیں ؎

ہمنا تمن کو دل دیا تم دل لیا اور دکھ دیا — ہم یہ کیا تم وہ کیا ایسی بھلی یہ پیت ہے
سعدی دگفتہ ریختہ در ریختہ دُر ریختہ — شیر و شکر آمیختہ ہم شعر ہے ہم گیت ہے

ان پرانے تبرکات کے مقابل میں ذیل کے تکلفات شعری دیکھئے اور انصاف کیجئے کہ یہ صفائی یہ دل کشی یہ ترکیب اور یہ طرز ادا کس کی کاوشوں اور کاہشوں سے پیدا ہوئی۔ اگر شاعر نہ ہوتا تو کیا نظم نثر سے بہتر ہو سکتی تھی اور کیا ایسے نمونے مل سکتے تھے۔

تھمتے تھمتے تھمیں گے آنسو — رونا ہے یہ کچھ ہنسی نہیں ہے
در پہ بیٹھے ہیں تیرے بے زنجیر — یہ عجب طرح کی پابندی ہے
ابھی پا مال کر گیا ہے مجھے — وہ جو دامن اٹھائے جاتا ہے
تیرے کوچہ ہر بہانے ہمیں دن سے رات کرنا — کبھی اس سے بات کرنا کبھی اس سے بات کرنا
دم نزع آخر نکل آئے آنسو — کہاں جا کے چوکے وفا کرنے والے

شاعری انسان اور فطرت کی تصویر ہے اور شاعر ایک ایسی طبیعت رکھتا ہے جو غائب سے بالکل اسی طرح متاثر ہوتی ہے جس طرح کہ حاضر سے۔ شاعر ایک ایسا انسان ہے جس کو زندہ احساس، جوش، لطافت، فطرت انسانی کا علم اور وسعت دل اس مقدار سے جو عام بنی نوعِ انسان میں مشترک خیال کی جاتی ہے۔ بدرجہا زیادہ بخشی گئی ہے۔

شاعری کو انسانی زندگی سے اس طرح وابستہ سمجھنا چاہئے جس طرح ناخن کو گوشت سے، حنا کو رنگ سے اور نگاہ کو اچھی شکل سے بالآخر بطور نتیجۂ کلام کہا جاتا ہے کہ اگر دنیا میں شاعر نہ ہوتا تو خدا کی خدائی نہ ہوتی اور جب خدا کی خدائی نہ ہوتی تو خدا ہی خدا ہوتا ؎

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا

بَابُ المراسلہ والمناظرہ

مولانا عرشی امرتسری)

"نگار پاکستان" اگست نمبر میں حضرت شوق نیموی کے مختصر حالات دیکھے۔ تشنگی محسوس ہوئی۔ جناب حبیب الحق ندوی صاحب ذرا تفصیل سے کام لیتے تو بہتر ہوتا۔ یہ بھی موقع ہے۔ ایک قسط اور ان کی ادبی لسانی اور دینی تصانیف کے تعارف و تبصرہ سے متعلق لکھ دیں تو مجھ ایسے کئی عقیدت مندان شوق کے شوق کی تسکین و تکمیل ہو جائے گی۔ میں ان مرحوم کا پرانا ارادت مند ہوں، ان کی لسانی تحقیق سے مستفید ہوتا رہا ہوں۔

جناب حبیب الحق صاحب نے حضرت شوق کے اشعار کے انتخاب میں سہل انگاری فرمائی ہے۔ ورنہ اس سے بہتر اشعار مل سکتے تھے۔ جو شاعر ایسے شعر کا خالق ہو سکتا ہے جس پر استاد داغ بیچین ہو جائے۔

ستم و جور کی فریاد سے ہم در گزرے ایسے گھبرائے ہوئے تم سر محشر کیوں ہو؟

اس کے کلام سے صرف ایسے پُر تکلف شعر نقل کر دینا، ان کی شاعری کا صحیح تعارف نہیں ہے۔

آتش قدم اس طرح جو ہوں جوش جنوں میں بے شک کوئی انگارا ہے زنجیر کا دانہ

اس زمین میں آپ نے چھ شعر نقل فرمائے ہیں۔ جن میں تین مرتبہ "زنجیر کا دانہ" کی تکرار ہوئی ہے۔ اول تو یہ ہی سمجھ میں نہیں آتا کہ "زنجیر کا دانہ" کیا چیز ہے۔ کیا اردو بولنے والوں میں اس کا استعمال کہیں ہوا ہے یا ہو رہا ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ شوق مرحوم کی ابتدائی مشق کی محض قافیہ پیمائی اور ردیف آرائی ہے۔ اگر وہ زندہ ہوتے تو اس کی اشاعت پسند نہ فرماتے جیسا کہ ان کے اپنے الفاظ سے ظاہر ہے:۔

"حق بات یہ ہے کہ مجھے موجودہ (منتخب) دیوان بھی باوجود اس قدر انتخاب کے پسند نہیں۔" (نگار پاکستان اگست ۱۹۶۴ء ص ۳۵)

انھوں نے اپنی پسند کے جو اشعار "حمد" پیش کئے ہیں ان میں بھی کوئی خصوصیت نظر نہیں آتی بلکہ بعض شعر تو ان کے علمی مرتبے سے گرے ہوئے ہیں۔ مثلاً:۔

کہتا ہوں صدق دل سے دونوں کو خوشنما ہیں تجھ کو تو عجز میرا، تجھ کو غرور تیرا

اول تو عجز و غرور ایسی غیر مرئی و غیر مادی صفات کو "خوشنما" کہنا ہی محل نظر ہے۔ پھر مصرع ثانی "تو" بالکل حشو قبیح ہو رہا ہے۔ لیکن سب سے زیادہ تعجب مجھے اس پر ہوا کہ شوق نیموی ایسا علامہ "غرور" کے مکروہ و قبیح لفظ کو حمد کرتے ہوئے خدا کی طرف منسوب کر رہا ہے اللہ تعالیٰ کو مغرور کہنا غیر شعوری طور پر سہی۔ انتہائی .... کیا کہوں، کچھ کہا نہیں جاتا۔

قرآن مجید میں "غَرور" بالفتح اسم صفت کے طور پر شیطان کے لئے وارد ہوا ہے۔ ولا یغرنکم باللہ الغرور (لقمان ۳۳) اور "غُرور" بالضم مصدری معنی میں دھوکا، فریب کے معنی میں مستعمل ہے جیسا کہ فرمایا ہے وما یعدھم الشیطان الا غرورا (بنی اسرائیل ۶۴) بلاشبہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں ایک صفت "متکبر" بھی ہے لیکن ایک فاضل علامہ کا "مغرور و متکبر" کو مترادف سمجھ لینا محل حیرت ہے۔ "متکبر" کبر سے مشتق ہے۔ جس کے بنیادی معنی بڑائی ہے مرتبے میں ہو یا جسامت میں۔ یہ صغر کی ضد ہے اور غرور کا بنیادی مطلب ہی دھوکا فریب ہے۔

کیا میری یہ سطور جناب حبیب الحق ندوی صاحب تک پہنچ سکیں گی؟

(نگار) مولانا عرشی نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے اس سے مجھے بالکل اتفاق ہے اور مجھے امید ہے کہ جناب حبیب الحق صاحب اس پر توجہ فرمائیں گے۔

باب الاستفسار

(۱)

اسلامی تعلیم و شریعت

(جناب علی مقصود۔ ایڈووکیٹ۔ کراچی)

پروفیسر نظیر صدیقی کے استفسارات اور آپ کے جوابات (نگار ماہ مارچ و جولائی) مجھے بھی مجبور کرتے ہیں کہ کچھ دریافت طلب امور کے متعلق آپ سے رجوع کروں۔ یہ جرأت اس وجہ سے کرتا ہوں کہ آپ بے خوف و خطر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہیں اور یہ وہ شے ہے جو اس وقت تقریباً مفقود ہے، جو اہل دانش کہلانے کے مستحق ہیں اول تو ایسی جنس فی الوقت اپنے ملک میں ہے ہی نہیں اور جو ہیں بھی وہ وقتی مصالح سے مجبور ہو کر دیکھ بھال کر قدم اُٹھاتے ہیں۔

اصلاح معاشرہ کے سلسلے میں آپ کے خیالات سے کوئی اختلاف نہیں کر سکتا لیکن سوال یہ ہے کہ صحیح تعلیم کہاں سے آئے اور وہ کس قسم کی ہو۔ کیا صحیح تعلیم سے آپ کی مراد اس تعلیم سے ہے جس کے نتیجہ میں، اسپنوزا، ڈیکارٹ اور والٹیر جیسے باغی پیدا ہوئے یا وہ تعلیم جس نے دنیا کو کارل مارکس جیسی عظیم شخصیت دی۔ بغیر مزید وضاحت کے آپ نے سمجھ لیا ہوگا کہ میرے خیالات کی روانی کس طرف ہے۔ میں یہ بھی کہہ سکتا ہوں کہ ایسی ہی چند شخصیتیں برصغیر ہند میں بھی پیدا ہوئیں جن میں سر سید احمد خاں کا نام سر ورق لکھا جا سکتا ہے اور پھر موجودہ دور میں خود آپ کی ذات سے بھی بہت کچھ ذہنی انقلابات وابستہ ہیں،

ابھی کچھ روز قبل مقالات سر سید میرے ہاتھ آ گئے۔ ان کو پڑھ کر مجھے اندازہ ہوا کہ سر سید نے امام غزالی کے اکثر نظریات کا کس طرح قلع قمع کیا ہے۔ ایسی بصیرت افروز کتاب کتنے آدمی پڑھتے ہیں اور مجھے یقین ہے کہ اس کتاب کو کسی یونیورسٹی میں Introduce کرتے ہوئے ادارہ کی ―――――― Academic council کے ہاتھ لرز جائیں گے۔ اگر ابو حامد الغزالی اس وقت موجود ہوتے تو مجھے یقین کامل ہے کہ سر سید کے سوالات کا جواب دینا ان کے بس کی بات نہ تھی اور مجبوراً ان کو تصوف کی چھتری کے سایہ میں پناہ لینا پڑتی۔

اس وقت جو تعلیم ہمارے نوجوانوں کو دی جاتی ہے وہ محض بیکار سی چیز ہے۔ اس سے تجسس اور تفکر کی

صلاحیتیں پیدا ہو ہی نہیں سکتیں۔ مثال کے طور پر ایک مضمون کا حوالہ دیتا ہوں جو کہ ماہ مارچ کے ڈان کے میگزین سیکشن میں چھپا تھا اور اس کے لکھنے والے ایک تاریخ کے پروفیسر ہیں جو بقول اپنے ۳۰-۴۰ سال سے تاریخ پڑھا رہے ہیں۔ اس مضمون میں انھوں نے اسلام میں الیکشن کا طریقہ بتایا تھا اور اس مضمون کا Substance یہ تھا کہ جس طرح بعد وصال رسول حضرت ابو بکر کا الیکشن ہوا تھا یعنی یہ کہ پہلے چند آدمیوں نے بیٹھ کر ایک آدمی کو منتخب کر لیا اور پھر بعد میں رضامندی یا نا رضامندی سے بیعت حاصل کر لی۔ بقول پروفیسر صاحب بس یہی طریقہ اسلامی ہے اور اس سے انحراف اسلام کے خلاف ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ انسان نے لاکھوں انسانوں کی قربانی کے بعد جو کچھ حقوق حاصل کئے ہیں وہ سب کے سب قلم زد کر دئے جائیں۔ غور فرمائیے کہ اگر ایسی تعلیم نوجوانوں کو دی جائے گی تو ان سے آئندہ کیا امید کی جا سکتی ہے۔ کیا ایسے سبق سیکھنے کے بعد یہ امید کی جا سکتی ہے کہ یہ بچے کبھی اس قابل ہو سکیں گے کہ کسی مضبوط سیاسی بنیاد پر معاشرہ کی تعمیر کر سکیں۔ میں تو قطعاً نا اُمید ہوں۔ آخر اس کی وجہ کیا ہے کہ مسلمان کہیں بھی ہوں گذشتہ ۱۴۰۰ سال گزر جانے کے باوجود ایک ایسا معاشرہ جس کی بنیادیں ایک مضبوط سیاسی نظام پر ہوں نہ بنا سکے۔ یہ مسلمانوں کے چہرہ پر ایک بدنما داغ ہے۔ اس دور میں اسلامک سوشلزم، اسلامک ڈماکریسی، اسلامک آئیڈیولوجی جیسے الفاظ بہت سننے میں آرہے ہیں۔ مولوی بھی بہت چیختا ہے اور سیاسی پلیٹ فارم سے بھی کچھ ایسی ہی آوازیں سننے میں آتی ہیں۔ مجھ جیسا نا فہم انسان کم از کم ان الفاظ کے صحیح معنی سمجھنے سے قاصر ہے۔ اسلامک سوشلزم اور اسلامک ڈیماکریسی تو مطلقاً بے معنی الفاظ ہیں۔ اسلامک آئیڈیولوجی کے متعلق اکثر میں نے غور کیا مگر میں اس کا صحیح مفہوم نہ سمجھ سکا۔ خدارا فرمائیے کہ آپ کیا سمجھتے ہیں۔ ایک مسئلہ صحیح قسم کے قانون کا ہے۔ یعنی یہ کہ ہمارے ملک میں اسلامی قانون کا رواج ہونا چاہئے۔ اس سلسلے میں ایک بات آپ کے سامنے رکھتا ہوں۔ اس پر غور فرمائیے اور اہل الرائے مجھے جواب دیں تو میں شکر گذار ہوں گا۔

اسلامی قانون میں ایک لڑکی بلوغ پر پہنچکر قطعاً اپنی رائے کی مالک ہے۔ وہ اپنی رضامندی سے اور ولی کی رضامندی کے بغیر جس سے چاہے نکاح کر سکتی ہے اور اسلامی قانون میں نوسال تک کی لڑکی بالغ کہی جا سکتی ہے۔ ہمارے قوانین میں سولہ سال سے کم کی لڑکی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ ایسا کر سکے اور ایسا کرنے والا تعزیرات پاکستان کی نظر میں مجرم ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا قانون orthodox اسلامی قانون کے خلاف ہے۔ اب اگر اسلامی معاشرہ بنانے کے خیال سے اسلامی قوانین کا نفاذ ہوگا تو دفعات [illegible] کی تنسیخ کرنا پڑے گی۔ ایک اور بات سنئے۔ اسلامی قوانین میں قتل کے معاملے میں مقتول کے وارث جرم کو Compromise کر سکتے ہیں اور خون بہا لے سکتے ہیں۔ اب ذرا یہاں سندھ اور پنجاب میں دوبارہ قتل کو (قابل راضی نامہ) Compoundible بنا دیجئے اور تماشہ دیکھئے۔

ایک مسئلہ اور بھی غور فرمائیے۔ ہمارے معاشرہ میں ابتدا سے لونڈیوں کی خرید و فروخت ہوتی آئی ہے کسی کا نام لئے بغیر تاریخ سے یہ مطلقاً ثابت ہے کہ شاید ہی کوئی بچا ہو جس کے حرم میں علاوہ منکوحہ عورتوں کے متعدد لونڈیاں نہ رہی ہوں۔ سلاطین عباسیہ (میں لفظ خلفاء نہیں لکھتا) کے اکثر صلحناموں

میں مفتوح کو علاوہ شہد، ریشم، اسلحہ اور ایسی ہی دیگر اشیاء کے سیکڑوں کی تعداد میں پاکیزہ لونڈیاں بھی دربار میں پہنچانا پڑتی تھیں۔ اور فرض کیجیے کہ اگر میں کسی سے دس بیس نوجوان حسین لڑکیاں خریدلوں اور بغرض نیلام وکٹوریہ روڈ پر ایک دوکان سے کر انھیں سجا بنا کر کھڑا کردوں تو کیا یہ میرا فعل اسلام کے خلاف ہوگا؟ اس کے جواز کو معلوم کرنے کے لئے تاریخ کی زیادہ ورق گردانی کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ ایسا ہوتا آیا ہے اور اس فعل کو کبھی Islamic .un نہیں سمجھا گیا۔

ہمارے اہل دانش کا جو حال ہے وہ ایک واقعہ سے ظاہر ہو سکتا ہے۔ تقریباً ایک سال کا عرصہ ہوا موتمر عالم اسلامی کے ایک جلسہ میں مجھے حاضری کا اتفاق ہوا۔ پنجاب کے ایک صاحب آئے جو کہ ایک بڑے وکیل ہیں، انھوں نے اپنی تقریر میں کہا کہ "آجکل اسلام کو Modernise کرنے کا ذکر اکثر لوگ کرتے ہیں۔ میرا جواب ایسے اصحاب کے لئے یہ ہے کہ why not Islamise the modernity یہ سن کر لوگوں نے تالیاں بجائیں اور بہت خوش ہوئے۔ پر کسی نے بھی غور نہ کیا کہ آخر اس جملے کے معنی کیا ہیں۔ میں تو اس جملہ کو محض لفظوں کا الٹ پھیر سمجھتا ہوں اور تقریباً بے معنی، Modernity کو Islamise کیسے کیا جاسکتا ہے؟ ہاں ایک صورت ضرور ہے اور وہ یہ کہ ہر Jet Plane پر "ہذا من فضل ربی" لکھ دیا جائے اور ہر صبح بنک کھلنے پر قرآن خوانی کی جائے اس کے علاوہ اور کوئی بات میری سمجھ میں نہیں آتی۔

اس ساری تحریر سے میرا مقصد یہ ہے کہ آخر وہ صورت کونسی ہے کہ صحیح تعلیم کا رواج دیا جائے کیونکہ میری نظر میں کوئی تعلیم صحیح نہیں ہو سکتی جب تک کہ Scientific truth کا صحیح استعمال نہ کرسکیں اور اس کے بغیر عقلی استدلال کی قوت پیدا نہیں ہو سکتی مگر اس کے جو نتائج ہوں گے وہ ارباب حل وعقد برداشت بھی کرسکیں گے یا نہیں!

(نگار) آپ کی تحریر میں تھوڑی سی خشونت پیدا ہوگئی ہے جو نتیجہ ہے غالباً آپ کے احساس کی شدت اور اسی کے ساتھ ان دماغی الجھنوں کا جو کوئی قطعی فیصلہ نہ کرسکنے کی صورت میں ہمیشہ ذہن انسانی کو مشوش بنا دیتی ہیں۔ لیکن میں یہ دیکھ کر خوش ہوا کہ آپ نے اپنے دل کی بات صاف کہہ دی خواہ میں اس کا کوئی شافی جواب دے سکوں یا نہ دے سکوں۔

اس میں شک نہیں کہ قوموں کی ترقی کی اصل بنیاد اشاعت علم ہے۔ لیکن ان دونوں کا باہمی تعلق سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ سب سے پہلے ترقی کا مفہوم اور اس کی غایت کو سمجھ لیا جائے۔

ترقی بڑا جامع لفظ ہے جو انسان کے مادی و اخلاقی دونوں پہلوؤں پر مشتمل ہے، مادی ترقی سے میری مراد وہ علوم ہیں جو انفرادی طور پر انسان کی جستجو پسند فطرت کے تقاضوں کو پورا کرتے ہیں اور اخلاقی ترقی سے مراد وہ اصول حیات ہیں جو پورے جامعۂ بشری کو ایک شیرازے سے وابستہ رکھنے کے لئے ضروری ہیں لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ ترقی کے اس صحیح مفہوم کو جو دراصل انھیں دونوں غایتوں کے صحیح توازن وامتزاج کا نام ہے بہت کم لوگوں نے سمجھا۔

تاریخ عالم کا مطالعہ کیجئے تو معلوم ہوگا کہ توازن کے فقدان نے ہمیشہ انسان کو مختلف جماعتوں میں بانٹ کر ایک دوسرے

کے خلاف خونریزی پر آمادہ رکھا اور باوجودیکہ اس مادی اغراض کے تصادم کو دور کرنے کیلئے بڑے بڑے مصلحین و مفکرین اور انبیاء نے ظہور کیا لیکن نتیجہ کچھ نہ نکلا۔ دنیا میں بڑی بڑی سلطنتیں ابھریں۔ بڑے بڑے اولالعزم سورما پیدا ہوئے لیکن ان میں سے کوئی انسانی معا
کے درد دکھ کو دور نہ کرسکا۔

خیر یہ تو اس زمانے کی باتیں ہیں جسے آپ دور جہل و ظلمت کہہ سکتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ کیا موجودہ دور کچھ اس سے مختلف ہے
میں سمجھتا ہوں انسان نے پہلے بھی کبھی چین سے زندگی بسر نہیں کی اور اب بھی اس کا یہی حال ہے۔ فرق اگر کوئی ہے تو صرف اس قدر
پہلے زیادہ تر اس کا جسم مجروح رہتا تھا اور اب اس کی روح زخمی ہے۔ پہلے خون کے قطرے ٹپکتے تھے اس کے گوشت و پوست سے اب
ٹپکتے ہیں اس کے ذہن و دماغ سے! اور اس کا اصل سبب وہی ہے جو میں پہلے عرض کر چکا ہوں۔ یعنی انسان کی مادی و اخلاقی ترقی
عدم توازن اور نظام تعلیم کی سطحیت! لیکن اس سلسلے میں قدرتاً سب سے پہلے وہی سوال سامنے آتا ہے جس سے آپ کی تحریر کا آغاز ہوا
یعنی یہ کہ "صحیح تعلیم کہاں سے آئے اور وہ کس قسم کی ہو"

صحیح تعلیم کا حقیقی مقصود میں پہلے ظاہر کر چکا ہوں کہ اس کا تعلق محض جامعۂ بشری کے استحسان سے ہے یعنی کسی خاص جماعت
یا طبقہ کی اصلاح نہیں بلکہ بلا قید ملک و ملت پوری دنیا کی اصلاح اور میں سمجھتا ہوں کہ اس مقصد کا اعلان سب سے پہلے رسول اللہ
کیا اور چند نفوس بھی ایسے پیش کر دئے جو ذہنی و عملی ہر حیثیت سے انسانیت اور تقاضائے انسانیت کا بہترین مظہر تھے لیکن
افسوس ہے کہ زمانہ نے آپ کو اتنی فرصت نہ دی کہ وہ اس اساس انسانیت کو مستحکم کر جاتے، نتیجہ یہ ہوا کہ پچاس سال کے
اندر ہی اندر یہ تحریک ختم ہو گئی اور اس نے پھر وہی صورت اختیار کر لی جسے ملوکیت یا آمریت کہتے ہیں۔ اس سلسلے میں دیکھنے
کی بات یہ ہے کہ وہ تعلیم کیا تھی جس نے ایک دم ہوا کا رُخ بدل دیا اور صدیوں کی چھائی ہوئی تاریکی کو روشنی میں تبدیل کر دیا۔ آپ
سوال کسی ظاہر پرست مولوی سے کریں گے تو وہ جواب میں تعلیم اسلام کا نام لے دے گا۔ اور مزید استفسار پر اس کی صراحت میں
"مذہب و اخلاق" کا بھی ذکر کر دے گا لیکن اس کے بعد اگر آپ اس سے یہ سوال کریں گے کہ مذہب سے کیا مراد ہے تو وہ صرف چند مخصو
عقائد بیان کر دے گا۔ جن کا تعلق اس دنیا سے نہیں بلکہ اس دوسری دنیا سے ہے جہاں محاسبۂ اعمال کے بعد جزا و سزا تو ضرور دی جا
ہے لیکن اعتبار و بصیرت کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ دنیائے عمل ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں وہ اخلاق کا
ذکر کر دے گا لیکن ضمناً، کیونکہ اصل چیز اس کے نزدیک صرف عبادات ہیں اخلاق نہیں اور یہ بات کبھی اس کے ذہن میں نہ آئے گی
اسلام کا اصل مقصود صرف درستی اخلاق و اعمال تھا اور عبادات کی حیثیت صرف ذریعہ و واسطہ کی سی تھی۔

پھر تعلیم اسلام کی یہ غلط تعبیر آج نہیں بلکہ پہلی صدی ہجری ہی میں شروع ہو گئی تھی اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام نام رہ گیا صرف
روزہ نماز کا اور پاکیزگی اخلاق کا تصور بالکل ختم ہو گیا۔

(۱) اب اس تمہید کے بعد میں آپ کے سوالات کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔ آپ کا بنیادی سوال یہ ہے کہ صحیح تعلیم کہاں سے آئے، سوال
مختصر سا جواب تو یہ ہے کہ مسلمانوں پر صحیح تعلیم کا دروازہ بند ہو چکا ہے اور میری ذاتی رائے یہ ہے کہ اب دوبارہ اس قوم کو اُ
نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ایک جماعت کی حیثیت سے برائے نام باقی رہے اور دنیا کے بعض حصوں میں ان کی حکومت بھی پائی
لیکن کوئی ممتاز قومی حیثیت اسے حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کے قوائے ذہنی و عملی بالکل مضمحل ہو چکے ہیں اور وہ صرف تقلید
و اتباع یا دوسروں کی امداد پر زندہ رہنے کے عادی ہو چکے ہیں۔ سر سید نے غزالی وغیرہ کی تردید میں جو کچھ لکھا اسکا تعلق
صرف ذہنی نظریات سے تھا۔ لیکن عملی حیثیت سے مسلم قوم کی ترقی کی جو راہ انھوں نے متعین کی وہ یکسر تقلیدی تھی اجتہادی

انھوں نے مذہب سے توہمات کو دور کیا۔ لیکن عملی زندگی میں ان کا نقطہ نظر صرف انگریزوں کے اتباع تک محدود رہا۔

(۲) تاریخ کے پروفیسر صاحب نے اوائل اسلام میں انتخاب امیر کی جو صورت بیان کی ہے وہ اصولاً اپنی جگہ بالکل درست تھی کیونکہ اس وقت جبکہ آبادی لاکھ دو لاکھ سے متجاوز نہیں ہوئی تھی اور شیوخ کو قبائل کی پوری نمائندگی حاصل تھی۔ طلب رائے کا بہترین طریقہ یہی تھا جو خلافت راشدہ کے عہد میں اختیار کیا گیا اور اس میں شک نہیں کہ یہ اولین بنیاد تھی صحیح ڈماکریسی کی جو شارع اسلام نے قائم کی، لیکن اب کہ قبائلی نظام باقی نہیں رہا اور آبادی کروروں تک پہنچ گئی ہے۔ انتخاب کی بہترین صورت رائے عامہ ہی ہے بشرطیکہ اسے صحیح تنظیم کے ساتھ حاصل کیا جائے۔

(۱) تشریعی پہلو کے متعلق آپ نے جو کچھ لکھا ہے میں اس سے بالکل متفق ہوں۔ قانون نام کسی اخلاقی صداقت کا نہیں بلکہ اصلاح اخلاق کا ہے اور اسے زمانہ کے حالات کے پیش نظر بدلتے رہنا چاہئے دنیا میں اس وقت تک خدا جانے کتنے قوانین وضع کئے گئے اور بہ لحاظ حالات ضروریات بدلتے رہے۔ خود اسلام میں فقہی احکام ہمیشہ ایک سے نہیں رہے اور مختلف ائمۂ فقہ کے اقوال میں باہم دگر کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لئے شریعت اسلامی کو کوئی جامد چیز سمجھنا درست نہیں ہے اور غلط رسم و رواج کی رعایت کو اس کی بنیاد قرار دینا کسی طرح جائز نہ ہوگا۔

وضع قوانین کی اہم ترین شرط اجتہاد ہے اور قرآن میں سیکڑوں جگہ علم و حکمت کے نام سے اس کے استعمال کی ہدایت کی ہے، اور اس کی بہترین عملی صورت یہ ہے کہ باخبر حضرات کی ایک جماعت کو اس کا ذمہ دار قرار دے دیا جائے اور مجلس مقننہ اسی کے فیصلہ پر کاربند رہے۔

(۱) اسلام کو modernise کرنا اور modernism کو اسلامی صورت دے دینا۔ ان دونوں میں بڑا فرق ہے صورت اول تو قرین قیاس ہے کیونکہ اس کا تعلق فلسفہ و علم کلام سے ہے اور موجودہ عقائد اسلام کو کسی نہ کسی طرح Rationalize کیا جا سکتا ہے، لیکن modernism کو جس کا تعلق زندگی کی ذہنی و عملی دونوں پہلوؤں سے ہے اور تمدن و معاشرہ کے بیشمار جدید مسائل پر حاوی ہے، خالص اسلامی رنگ دے دینا کوئی معنی نہیں رکھتا جبکہ معتقدات سے ہٹ کر اسلامی رنگ کی کوئی تعیین ہی اب تک نہیں ہو سکی۔

یہ بالکل درست ہے کہ صحیح تعلیم کا تعلق حقایق علمی سے ہے جسے آپ Scientific Truth کہتے ہیں اور اگر آج کوئی قوم ترقی کر سکتی ہے تو صرف انھیں حقایق علمی کے ذریعے سے۔ لیکن یہ اندیشہ آپ کو کیوں ہے کہ ارباب حل و عقد اسے برداشت نہ کر سکیں گے۔ آپ کا اشارہ غالباً علماء مذہب کی طرف ہے۔ لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ آپ انھیں ارباب حل و عقد کیوں سمجھتے ہیں۔ تشریع و اصلاح کی خدمت ہمیشہ ارباب حکومت ہی نے انجام دی ہے اور انھیں کو اس طرف توجہ کرنا چاہئے۔

---

(۲)

کبیر

جناب عبدالمجید حیرت۔ کراچی)

ایک دوست کو کبیر (دوہے والے کبیر) کے حالات اور کلام مطلوب ہے۔ جس حد تک بھی

مل جائے۔ مجھے کچھ معلوم نہیں۔ ازراہ کرم توجہ فرمائیے۔ جواب بذریعۂ نگار۔

نگار: کبیر پندرہویں صدی عیسوی کے درویش تھے، لیکن ان کے صحیح حالات جن کی بنیاد پر ان کی زندگی کا مفصل تذکرہ لکھا جاسکے، معلوم نہیں، تاہم اس کا اظہار سب نے کیا ہے کہ وہ ایک مسلمان پارچہ باف کے متبنّیٰ تھے اور بعد کو رامانند وشنوئی کے مرید ہوگئے اس کا علم بالکل نہیں کہ ان کے حقیقی والدین کون تھے لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ان کے ماں باپ کا بہت کمسنی میں انتقال ہوگیا ہوگا اور مسلمان پارچہ باف نے جو غالباً پڑوسی رہا ہوگا اور خود صاحب اولاد نہ ہوگا، انھیں متبنّیٰ کر لیا ہوگا چونکہ اس زمانے کے پیشہ ور طبقوں میں تعلیم کا رواج بہت کم تھا اس لئے کبیر بھی تعلیم سے محروم رہے اور ان کا ذریعہ معاش بھی یہی پارچہ بافی رہا۔ انھوں نے شادی بھی کی، اولاد بھی ہوئی۔ لیکن اس کی تفصیل معلوم نہیں، تاہم اس سے انکار ممکن نہیں کہ وہ طبعاً بڑے کشادہ دل وسیع الاخلاق انسان تھے اور چونکہ ان کے رگوں میں ہندو خون دوڑ رہا تھا اس لئے اپنی طبعی افتاد کی بنا پر وہ رامانند وشنوئی کے چیلے ہوگئے، جو بنارس میں ایک مرتاض برہمن کی حیثیت سے کافی مشہور و مقبول تھا۔ چونکہ رامانند تفریق مذاہب کا قائل نہ تھا اور صرف روحانیت وبلندی اخلاق کو اصل مذہب قرار دیتا تھا۔ اس لئے کبیر نے انھیں کے سامنے زانوے ادب تہ کیا اور دوسرے ہندو جوگیوں، فقیروں اور پنڈتوں کی طرف متوجہ نہ ہوئے۔

کبیر نے رامانند کی زندگی میں بھی اور اس کے بعد بھی اسی فلسفہ روحانیت کا پرچار کیا۔ جو رامانند کے پیش نظر تھا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسری جماعتوں کی طرف سے اس کی سخت مخالفت ہوئی، یہاں تک کہ ۱۴۹۵ء میں انھیں بنارس سے نکال دیا گیا اور ایک گاؤں مگدھر (ضلع بستی) میں مقیم ہوگئے اور یہیں ۱۵۱۸ء میں انتقال کیا۔

مشہور روایت ہے کہ ان کے مرنے پر ہندو مسلمانوں میں نزاع شروع ہوگئی، مسلمان کہتے تھے کہ ان کی تجہیز و تکفین مسلم طریقہ پر ہونا چاہئے کیوں کہ وہ مسلمان تھے اور ہندو ان کی کریا کرم اپنے طریقہ پر کرنا چاہتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک وہ ہندو تھے۔ اس کے بعد جب ان کی لاش سے چادر اٹھائی گئی تو جسم کے بجائے پھولوں کا ایک ڈھیر ملا۔ جس کا نصف حصہ ہندوؤں نے بنارس لے جاکر نذر آتش کیا اور باقی نصف حصہ مسلمانوں نے وہیں مگدھر میں دفن کر دیا۔ جہاں ان کا مقبرہ اب بھی مرجع عوام ہے۔

کبیر بڑے آزاد خیال صوفی منش انسان تھے اور قرآن و وید دونوں کا احترام کرتے تھے۔ وہ خالص انسانیت پرست بزرگ تھے اور کسی خاص مذہب کے پابند نہ تھے۔ وہ خدا کو قدرت مطلقہ سمجھتے تھے اور صرف محبت و اخوت عامہ کے ذریعہ سے درک خداوندی کے قایل تھے چونکہ وہ پڑھے لکھے انسان نہ تھے اور اپنے جذبات و خیالات نہایت سادہ زبان میں ظاہر کرتے تھے، اس لئے عوام ان سے بہت متاثر ہوئے اور اس طرح ان کے ماننے والے بہ کثرت پیدا ہوگئے جنھیں "کبیر پنتھی" کہتے ہیں۔ کبیر کے اقوال زیادہ تر دوہوں کی صورت میں پائے جاتے ہیں اور اپنے بیان کی سادگی کے لحاظ سے بہت مقبول ہیں۔ لیکن یہ سب کے سب کبیر کے نہیں ہیں بلکہ ان میں سے اکثر الحاقی ہیں۔

یہ دوہے کتابی صورت میں شائع ہوچکے ہیں اور کچھ قلمی نسخے کبیر پنتھی فقیروں کے پاس بھی موجود ہیں۔

---

(۳)

افغان قوم

(ابراہیم خاں صاحب۔ تمکور)

امید ہے آئندہ اشاعت میں افغان قوم کی وجہ تسمیہ پر مفصل روشنی ڈالیں گے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ "خالد بن ولید" کی نسل سے ہیں۔ کیا یہ صحیح ہے۔

(نگار) وہ قومیں جو افغانستان میں رہتی ہیں۔ چار نسلوں سے متعلق ہیں۔ (۱) افغان (۲) ایرانی (۳) ترک و مغل (۴) ہندوکش کے آریہ قوم۔ لیکن اب یہ چاروں نسلیں اس طرح باہم دگر مخلوط ہو گئی ہیں کہ ان میں کوئی فرق واضح یا باقی نہیں رہا۔ افغان اور پٹھان ایک ہی قوم کے دو نام ہیں۔ گو بعض نے یہ ظاہر کیا ہے کہ افغان قوم سے مراد صرف درّانی جماعت سے اور اس کے علاوہ دوسرے قبائل پٹھان ہیں جو پختون یا پشتون سے ماخوذ ہے یعنی وہ تمام قبائل جو پختو یا پشتو بولتے ہیں۔ چنانچہ اس نظریہ کی بنا پر بعض مستشرقین غلزئی۔ بنگش، خٹک، وزیری۔ کاکر، شیرانی قبائل کو پٹھان کہتے ہیں۔ افغان نہیں۔ لیکن یہ نظریہ لغو ہے۔ پٹھان اور افغان دونوں دراصل ایک ہیں اور فرق اگر کوئی ہے تو صرف یہ کہ لفظ افغان، پٹھانوں کا ادبی لقب ہے۔ جس کا آغاز گیارہویں صدی ہجری میں البیرونی و عتبی کی تاریخ یمینی سے ہوتا ہے۔ گو اس لفظ کے صحیح ماخذ کی تحقیق ابھی تک نہیں ہو سکی۔

یہ خیال کہ افغان بنی اسرائیل ہیں صرف اس بنا پر قائم کیا گیا کہ افغانیوں اور یہودیوں کا چہرہ مُہرہ بہت کچھ ایک دوسرے سے ملتا جلتا ہے۔ ورنہ یوں کوئی تاریخی شہادت اس بات کے تسلیم کرنے کی نہیں ہے۔

رہا افغانیوں کو خالد بن ولید کی نسل سے بتانا، سو یہ بھی بالکل خلاف حقیقت ہے۔ سولہویں صدی عیسوی میں مسلم قوموں کے درمیان ایک عام رجحان پیدا ہو گیا تھا کہ وہ اپنی نسل کا سلسلہ رسولؐ یا صحابہ رسول تک ملا دیں۔ چنانچہ اس سلسلے میں بلوچیوں کو میر حمزہ کی نسل سے ظاہر کیا گیا۔ داؤد پوتروں اور کلہوڑا قوم کو حضرت عباس کی اولاد بتایا گیا اور افغانوں کو خالد بن ولید کی نسل سے۔

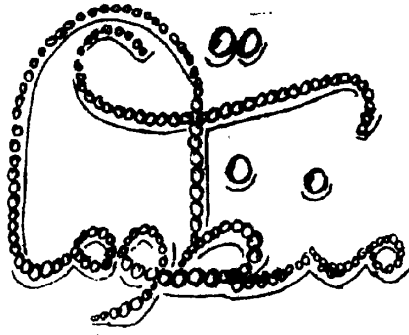
جب حضرت عثمان کے زمانے میں عبدالرحمٰن نے سجستان اور افغانستان کو فتح کیا تو یہاں کی آبادی نے اسلام قبول کیا خالد بن ولید سے اس کا کیا تعلق۔

شکیل احمد علوی (پولیس ٹریننگ کالج سہالہ)

"سینہ تمام داغ داغ، پنبہ کجا کجا نہیم"

کی اصل صورت کیا ہے۔

(نگار) نظیری کا اصل مصرع یوں ہے۔

تن ہمہ داغ داغ شد، پنبہ کجا کجا نہیم

(سید حرمت الاکرام)

دل پہ اس یاد نے کیا کیا نہ ستم ڈھائے ہیں
مرے شانوں پہ بھی گیسو ترے، لہرائے ہیں

طے کئے ہیں نگہ و دل کے مراحل کتنے!
تری محفل میں بہت دور سے ہم آئے ہیں

جو بکھر کر تری رسوائی کا ساماں بنتے
دل کے وہ ٹکڑے تری نذر کو ہم لائے ہیں

آپ چاہیں تو خبر اپنی ہمیں بھی مل جائے
آپ سے اپنا پتہ پوچھتے ہم آئے ہیں

غم سے کیا جانیے کیوں دل ہے گریزاں حرمت
ورنہ آئینے چٹانوں سے بھی ٹکرائے ہیں

(نظر رشیدی۔ کامٹی)

پہنچ ہی جائیں گے یہ ہاتھ بھی گریباں تک
بڑھا رہا ہوں جنوں سے میں رسم و راہ ابھی

اپنا دامن بقیہ ہوش نظر
جانے کیوں تار تار کرتا ہوں

بے خودی میں جی رہا ہے آدمی
ہوش آجائے تو دنیا چھوڑ دے

ہم نہ گزریں گے تیرے کوچے سے
اور کیا رہ گذر نہیں ہے کوئی

آسماں سے آگ برساتا رہا تیرا جلال   ہم زمیں والے ترانے حمد کے گاتے رہے

مانا تمام عالمِ ہستی ہے اک فریب   لیکن یہی فریب حقیقت سے کم نہیں

خدا جب بے نیازِ کیف و کم ہے اے جہاں والو   یہ قیدِ بندگی کیوں ہے سمجھ میں کچھ نہیں آتا

دیر و کعبہ نظر آتے ہیں فریب آمادہ   راستہ چھوڑ دیں اب شیخ و برہمن میرا

دیکھ کر تیری بے نیازی کو   ہم سے اب بندگی نہیں ہوتی

رسمِ حرم و دیر سے واقف تو ہوں لیکن   کچھ اور بھی مفہوم خدا میرے لئے ہے

نظر اک دن خدا کی جستجو میں   پہنچنا ہے مقامِ گمرہی تک

لیث قریشی)

کلیہ یہ ہے کہ موجیں لاکھ سر ٹپکیں مگر   کوئی ساحل چل نہیں سکتا کسی طوفاں کیساتھ

موت کیا ہے۔ موت اس عالم کو کہتے ہیں کہ جب   زندگی کا سامنا کرنے سے گھبراتے ہیں لوگ

سُنا کے رُودادِ تشنگی ہم۔ کریں بھی ساقی کی آنکھ کیسا نم
ہم اہلِ دل ہیں ہمارے مشرب میں دل دکھانا روا نہیں ہے

اب اس بہار کے عالم کو دیجئے کیا نام   کہ پھول پوچھ رہے ہیں شگفتگی کیا ہے؟

خدا گواہ کہ اے لیث راہِ ہستی میں   قدم قدم پہ قیامت ہے دیدہ ور کیلئے

منظرِ بہاراں سے لطف اُٹھانے والے دیکھ   ساتھ تبسم کا سہہ گئی کلی تنہا

مطبوعاتِ موصولہ

(۱) ابوالعلاء المعری
(۲) چند تقریریں

محمد مظہر بقا - ایم - اے - فاضل دیوبند

(۱) ابوالعلاء احمد بن عبداللہ اپنے عہد کے مشہور نقاد اور مفکر تھے ۔ چار سال کی عمر میں چیچک نکل آنے سے اندھے ہوگئے تھے ۔ لیکن حافظہ بلا کا پایا تھا جو ایک بار سن لیتے وہ ہمیشہ کیلئے ذہن میں محفوظ ہوجاتا ۔ ہر چند کہ ان کا رنگ شاعری متنبی سے ملتا جلتا تھا اور ان کی تعلیم و تربیت بھی اسی نہج پر ہوئی تھی لیکن ان کی غیور طبیعت نے کبھی مدح سرائی کو پسند نہیں کیا ۔ وہ خود گوشہ نشیں تھے اور اپنی ساری دولت غرباء میں تقسیم کردیا کرتے تھے ۔

مشرق میں ان کے کلام کی شہرت ان کے ابتدائی مجموعہ کلام سقط الزند کے سبب سے ہوئی ۔ یہ کتاب ان کے مسلک شاعرانہ اور جدت فکر کا مظہر ہے ۔ لیکن ان کے فکر و ذہن کی رسائی کا اصل اندازہ "لزوم مالایلزم" اور "رسالۃ الغفران" سے ہوتا ہے ۔

محمد مظہر بقا صاحب نے اپنی مختصر کتاب میں انھیں ابوالعلاء بن احمد کی زندگی اور شاعرانہ خصوصیات سے بحث کی ہے ۔ یہ بحث اگرچہ مختصر ہے لیکن جو کچھ ہے غور و فکر اور غائر مطالعہ کا نتیجہ ہے ۔

(۲) "چند تقریریں" جیسا کہ نام سے ظاہر ہے محمد مظہر بقا صاحب کی دینی تقریروں کا مجموعہ ہے ۔ یہ تقریریں اکثر ریڈیو سے نشر ہوچکی ہیں اور نہ صرف یہ کہ مذہبی و علمی نقطۂ نظر سے اہم ہیں بلکہ ان کی ادبی اہمیت بھی مسلم ہے ۔ اس لئے کہ اس مجموعۂ تقاریر میں "معلم حکمت" "بشیر و نذیر" "صلح جوئی" اور "بہتان" وغیرہ پر جو کچھ لکھا گیا ہے وہ زبان و بیان کا خاص لطف بھی رکھتا ہے ۔

"ابوالعلاء المعری" جس میں ۸۰ صفحے ہیں ایک روپیہ میں ۔ اور "چند تقریریں" جس میں ۱۱۲ صفحے ہیں ایک روپیہ چار آنے میں مل سکتی ہے ۔

میرے خوابوں کی سرزمین

از صہبا لکھنوی

ناشر - مکتبۂ افکار - رابسن روڈ کراچی ۔ صفحات ۲۳۲ ۔ قیمت چار روپے

صہبا لکھنوی شاعر اور صحافی کی حیثیت سے محتاج تعارف نہیں ہے ۔ یہ کتاب انھیں کے ایک سفر کی یادگار یا روئیداد ہے جو مشرقی پاکستان کے پندرہ روزہ دورے سے تعلق رکھتی ہے ۔ اسے پندرہ روزہ ڈائری بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ آغاز سفر سے لیکر اختتام سفر تک کے سارے واقعات اس میں روزنامچہ کی صورت میں درج کئے گئے ہیں ۔

یہ واقعات مشرقی پاکستان کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر محیط ہیں اور صحافی نقطۂ نظر سے یوں کارآمد ہیں کہ جو لوگ مشرقی پاکستان کی دید سے اب تک محروم ہیں وہ گھر بیٹھے اس کتاب کے ذریعہ اس کی ایک جھلک دیکھ سکتے ہیں ۔ مصنف نے اس

کتاب کو صرف دیدہ چشیدہ واقعات و تجربات تک محدود نہیں رکھا بلکہ شنیدہ کی مدد سے بھی اس کتاب کو دلچسپ اور مفید بنانے کی کوشش کی ہے۔

نیم روز

اُردو کے ممتاز شاعر تابش دہلوی کا مجموعہ کلام ہے جسے اُردو اکیڈامی سندھ کراچی نے خاص اہتمام سے شائع کیا ہے، ابتدا میں "حرف اوّل" کے نام سے خود تابش نے غزل کے فکر و فن کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کیا ہے اور رائے کی تائید میں مختلف شعرا کے کلام سے مثالیں بھی دی ہیں۔ لیکن غلطی سے اس شعر کو۔

صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے عمر یوں ہی تمام ہوتی ہے

میرؔ سے منسوب کر دیا ہے۔ بعدازاں ادریس صدیقی نے تابش کی شاعری کا جائزہ لیا ہے یہ جائزہ اختصار کے باوجود جامع ہے۔

تابش دہلوی اُردو کے ان معدودے چند شاعروں میں سے ہیں جو شاعری کو "حمزہ کا قصہ" یا "لڑکوں کا کھیل" نہیں سمجھتے۔ بلکہ قدیم دہلوی شعرا کی طرح وہ قطرہ میں دجلہ اور جزو میں کل دیکھنے دکھلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ "نیم روز" کی غزلوں کے مطالعہ سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ تابش، بعض دوسرے معاصر شعرا کی طرح فکر و فن کے سلسلے میں سہل انگار نہیں ہیں، وہ الفاظ کی تلاش تراکیب کی ایجاد، استعارات کے ابداع اور محاورات کے استعمال میں پوری توجہ صرف کرتے ہیں۔ اسی لئے ان کے یہاں زبان و بیان کی وہ بے اعتدالیاں نظر نہیں آتیں جو دورِ حاضر کی شاعری میں عام ہیں اور جنھیں آج کا شاعر اپنے جہل و تساہل کو زیر نقاب رکھنے کے لئے جدت و اختراع کا نام دیتا ہے۔

ایک چیز تابش کی شاعری کو دوسرے غزل گو شعرا سے ممتاز کرتی ہے اور یہ ہے دہلویت کا پاس۔ تاریخ میں دہلویت نام ہے سلاطین و امرا کے تزک و احتشام کا اور ہند ایرانی تہذیب و ثقافت کی مرکزیت کا، لیکن شاعری میں دہلویت کہتے ہیں خیال کی پاکیزگی کو جذبہ کی صداقت کو، بیان کی صفائی کو، اسلوب کی دلکشی کو، روحانی اقدار کے پاس کو۔ داخلیت کے انعکاس کو۔ لفظ و معنی کے باہمی ارتباط کو دردمندی و انسان دوستی کو۔ اور میر و مرزا سے لے کر سائل و بیخود تک کی روایات شعری کے احساس کو۔ یہ ساری چیزیں تابش کی شاعری میں شعوری یا غیر شعوری طور پر بڑی خوبصورتی سے در آئی ہیں۔ اور اسی کی بدولت ان کی شاعری میں معنی خیزی و دل نشینی کی وہ سنجیدہ فضا پیدا ہوئی ہے جس سے ان کے بہت سے ساتھی محروم ہیں۔

دو سو صفحات کا یہ مجموعہ کلام۔ دبیز کاغذ پر پاکیزہ کتابت، دیدہ زیب چھپائی اور خوبصورت جلد و سرورق کے ساتھ شائع ہوا ہے اور اردو اکڈامی سندھ کراچی سے مل سکتا ہے۔

اردو کا بہترین انشائیہ

مرتب۔ ڈاکٹر وحید قریشی

ناشر۔ میری لائبریری لاہور۔ صفحات۔ ۶۲۸

کاغذ، کتابت اور طباعت۔ مناسب قیمت۔ پانچ روپیہ پچاس پیسے

یہ کتاب دراصل انتخاب ہے اردو کے انشائی ادب کا جس میں فاضل مرتب نے قدیم داستان، افسانہ، مضمون نگاری اور انشائے لطیف سبھی کو شامل کر لیا ہے۔ اس طرح اس کتاب میں رجب علی بیگ سرور سے لے کر مشتاق احمد یوسفی اور نظیر صدیقی تک تقریباً پچھتر انشائیہ نگاروں کے نام آ گئے ہیں۔ بعض مصنفین کے متعدد اور بعض کے ایک دو انشائیے منتخب کئے گئے ہیں لیکن اس طرح کہ وہ اس صنف کے ہر پہلو کا احاطہ کر لیتے ہیں۔

فاضل مرتب نے مصنفین کے مختصر حالات اور تصاویر کی مدد سے اس کتاب کی زینت و افادیت میں اور بھی اضافہ کر دیا ہے۔
لیکن اس کتاب کا سب سے کارآمد حصہ ابتدائی مقالہ ہے جس میں مرتب نے انشائیہ کے فن پر عالمانہ بحث کے ذریعہ اس صنف کی ادبی قدر و قیمت کا تعین کیا ہے ۔ اُردو میں یہ انتخاب اپنی نوع کی پہلی چیز ہے اس لئے امید ہے کہ یہ کتاب اردو ادب کے عام قارئیں میں عموماً اور طلبہ میں خصوصاً مقبول ہوگا ۔

شہرِ نوا

محشر بدایونی کی غزلوں کا مجموعہ ہے ۔ محشر نے اچھی نظمیں بھی کہی ہیں لیکن بنیادی طور پر وہ غنائی شاعری کی لطیف ترین صنف ۔ غزل کے شاعر ہیں ۔ غزل قدیم ہو یا جدید، موسیقی کی سحر کاری سے خالی نہیں ہوتی گویا غزل ایک قدیم ساز موسیقی " LYRE " ہے جسے خارجی محرکات نے ہلکی سی جنبش دی اور اس کے تاروں سے تواجد و تغادل کے نغمے پھوٹ نکلے ، غزل کا یہ ساز شاعر سے ایجاز و ایمائیت ، زود حسی و خود سپردگی ، انفرادی شدت احساس ، احساس کی لطافت و نزاکت الفاظ کے مخصوص درولبط اور دل گداختہ کی روئداد نگاری کے سلیقے کا مطالبہ کرتا ہے ۔ یہ سلیقہ " شہرِ نوا " کے شاعر میں نظر آتا ہے۔
" شہرِ نوا " کے پہلے حصے میں ۱۹۵۸ء سے ۱۹۶۳ء اور دوسرے میں اس سے پہلے کی غزلیں ہیں ۔ اس میں شبہ نہیں کہ ۱۹۵۸ء کے بعد کی غزلوں میں بہ اعتبار معنوی ایک خاص قسم کی تبدیلی کا احساس ہوتا ہے ۔ یہ تبدیلی وقت کے بدلتے ہوئے تقاضوں اور شاعر کے نئے تجربات زندگی کے تحت ناگزیر بھی تھی لیکن نئی غزلوں کو ، پرانی غزلوں سے دیکھیے ، نرم اور پر تاثیر لب و لہجے سے یکسر الگ خیال کرنا درست نہیں ، بہ حیثیت مجموعی ان کی غزلوں کا اندرونی آہنگ ایک ہی ہے اور اسی آہنگ کی بدولت ان کی آواز قدیم و جدید دونوں قسم کی غزلوں میں پہچان لی جاتی ہے ۔ ۱۹۵۸ء سے پہلے کے چند اشعار دیکھئے ۔

آنکھیں کھولو آنکھیں موندو آنکھوں کا ہے کھیل
دنیا تم چاہو تو حقیقت تم چاہو تو خواب

سبھی صحن چمن میں پھول چننے کو نہیں آتے
کچھ اپنے دامنوں میں خار الجھانے بھی آتے ہیں

کوئی غنچہ کھلے چونک پڑتا ہوں میں
جیسے میری ہی جانب ہے روئے سخن

غم کی صدیاں سمٹی ہوئی ہیں
مجبوری کے ایک نفس میں

کون ہے اس محفل کی رونق
ہم کیا جانیں، ہم تو نہیں ہیں

چٹک اے گل لیکن آہستگی سے
یہ آواز گوشِ خزاں تک نہ پہنچے

آ کر اس تماشے پر خلوتوں میں ہم ہنس لیں
تجھ سے میں گریزاں ہوں مجھ سے تو گریزاں ہے

بھونرا اپنی موج میں گونجا
کیا رکھا تھا پھول کے رس میں

اب ۱۹۵۸ء کے بعد کے چند اشعار ملاحظہ ہوں ۔

ہم خس و خاشاکِ آوارہ گزرگاہوں کا بوجھ
رقص کرنے تیرے کوچے کی ہوا میں آئے ہیں

تجھ سے مل کر سب اب دامن چھڑالیں گے مگر
ساتھ جن کانٹوں کے ہم راہ وفا میں آئے ہیں

ستارگانِ شب اس سے بچ کر نکل رہے ہیں یہ دزد دور راہزن کا
ابھی ادھر سے گیا ہے سورج حساب لکھتا کرن کرن کا

کوئی زنداں میں غمخوار ہو یا نہ ہو اپنے کام اپنی زنجیر یا آئے گی
دمبدم رقص کرتے رہیں گے کہ یوں قفل در ٹوٹنے کی صدا آئے گی

نازک دل کی موت ہے اور ہم ٹھہرے نازک دل
نازک دل کو کیا کیا صدمے پہنچاتے ہیں لوگ

تو مجھے بلوا نہ اپنی خلوتِ خاموش میں لاکھ ہنگامے ہیں میرے ساتھ میں تنہا نہیں
زخم آور گی خیر بھر جائے گا شہر والوں نے اپنا تو جانا مجھے
اتنی کم فرصت میں نہ پاس آؤ تم حادثو پھر کبھی آزمانا مجھے
کوئی خطرہ تو راہ یقیں میں نہ تھا احتیاطاً ٹھہرتے ٹھہرتے گئے

ان سارے اشعار میں معمولی فرق کے ساتھ ایک ہی قسم کی گہرائی و دلکشی ایک ہی قسم کی دردمندی و تازگی اور ایک ہی نرم کا تیکھا پن ملتا ہے۔ صرف یہ کہ بعد کے اشعار میں جو معنوی گہرائی ہے وہ پہلی قسم کے اشعار میں کم ہے۔

کتاب کی چھپائی، کتابت طباعت اور جلد بہت اچھی ہے اور تین روپے پچاس پیسے میں مکتبہ ماحول کراچی سے مل سکتی ہے

اشرف المخلوقات از ڈاکٹر سید اختر احمد۔ ایم۔بی۔بی۔ایس (عثمانیہ)
ناشر۔ پالی اسٹڈی سرکل۔ حیدرآباد دکن۔ صفحات۔ ۱۲۲۔ قیمت۔ ایک روپیہ ۵۰ پیسے

اس سے پہلے بھی ڈاکٹر سید احمد اختر کی دو مختصر کتابیں "خالق کائنات" اور "اسرار کائنات" علوم معاشرتی و دینی میں اُن کے درک و انہماک کا ثبوت دے چکی ہیں۔ زیر نظر کتاب جس کے مباحث کا مرکز حیات انسانی ہے۔ گویا پچھلی دو کتابوں کا تتمہ ہے۔

اس میں ڈاکٹر صاحب موصوف نے انسانی زندگی اور اس کی کامیابی کے امکانات پر بڑی مدلل و مفصل بحث کی ہے لیکن یہ بحث محض نظری مسائل یا فلسفیانہ موشگافیوں تک محدود نہیں ہے بلکہ قابل عمل راہیں بھی دکھاتی ہے۔ یہ راہیں پیچیدہ نہیں سادہ ہیں اور اتنی سادہ کہ اگر آج کا انسان ان پر گامزن ہوسکے تو کوئی عجب نہیں کہ وہ اپنی کھوئی ہوئی عظمت دوبارہ حاصل کرکے واقعی اشرف المخلوق کہلانے کا مستحق ہو جائے۔

یہ دلی ہے از یوسف بخاری
ناشر۔ ایچ۔ ایم۔ سعید کمپنی پاکستان چوک کراچی۔ صفحات ۳۵۸۔ قیمت۔ پانچ روپے

اردو کے ممتاز اہل قلم جناب یوسف بخاری کی تصنیف ہے جس میں موصوف نے دلی کی زبان میں دتی کی داستان سنائی ہے، یہ داستان دلچسپ بھی ہے اور عبرت ناک بھی۔ دلچسپ اس لحاظ سے کہ اس کے ذریعہ دہلوی تہذیب و معاشرت کی تقریباً وہ ساری صورتیں سامنے آجاتی ہیں۔ ع

اب دیکھنے کو جن کے آنکھیں ترستیاں ہیں

اور عبرتناک اس لئے کہ جس کے ذکر سے کچھ دنوں پہلے تک زندگی کرنے کا حوصلہ پیدا ہوتا تھا اب اس کے ذکر سے آنکھیں نم ہو جاتی ہیں۔

بات یہ ہے کہ دلی محض کسی شہر کا نام نہیں بلکہ وہ نام ہے اس تہذیبی و ثقافتی زندگی کا جس کے آثار و نقوش آج بھی پاک و ہند کے ہر شعبۂ حیات، کیا مصوری و خطاطی کیا فن تعمیر و شاعری، کیا رقص و موسیقی کیا زبان و ادب۔ کیا صنعت و حرفت کیا تقریب و مرگ سب میں اس کے نقوش و آثار صاف نظر آتے ہیں۔ یوسف بخاری صاحب نے انھیں نقوش و آثار کو کتابی صورت میں

محفوظ کر دیا ہے اور اس طرح کہ اب ان کے مٹنے کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ دیوان خانہ حکیم اجمل خاں اور دیوان خانہ نواب فیض محمد خاں سے لیکر دلی کی عید۔ دلی کے شہدے۔ دلی کی شادی، دلی کے دھوبی۔ دلی کی آتش بازی۔ دلی کی پتنگ۔ دلی کی شطرنج دلی کی مہرکنی ۔ دلی کے مکتب۔ دلی کی گلیاں اور دلی کی سادہ کاری تک کی واضح تصویریں اس کتاب میں موجود ہیں۔ پھر چونکہ ان تصویروں کی خطاطی و رنگ آمیزی میں ایک ایسے شخص کا ہاتھ ہے جو بزم دلی کا محض تماشائی نہیں بلکہ کئی پشتوں سے اس کا رکن رہا ہے اس لئے یہ تصویریں خاموش و ساکت نہیں بلکہ گویا متحرک ہیں ۔

واقعات البتہ بعض جگہ محل صحت طلب ہیں۔ درد کی عمر ۹۶ سال بتائی گئی ہے حالانکہ انھوں نے صرف ۶۸ سال کی عمر پائی۔ درد کی تصانیف میں "حرمت غنا اور "واقعات درد" کے وجود سے مصنف نے بغیر کسی استدلال یکسر انکار کیا ہے، حالانکہ دونوں کے وجود کی شہادت قدیم تذکروں سے ملتی ہے۔ درد کے شاگردوں کی فہرست میں بھکاری لال عزیز۔ خواجہ محمد میر اثر، ہدایت اللہ خاں ہدایت اور الم کے نام نظر نہیں آتے۔ درد کے ایک شاگرد محمد پناہ خاں کا تخلص پناہ بتایا گیا ہے حالانکہ وہ نثار تخلص کرتے تھے ان کمزوریوں کا اغلب سبب یہ ہے کہ مصنف نے دیوان درد مرتبہ حبیب الرحمٰن شیروانی اور دیوان درد مرتبہ عبدالباری آسی کے مقدمات پر ضرورت سے زیادہ بھروسہ کیا ہے ۔

ان کمزوریوں کے باوجود کتاب کی افادیت کم نہیں ہوتی، اس کا موضوع عام و خاص کی دلچسپی و توجہ کا سامان رکھتا ہے اور اسی لئے امید ہے کہ کتاب ہاتھوں ہاتھ لی جائے گی ۔

ہمارا آئین

از محمد حسام الدین خاں غوری
ناشر دارالادب پاکستان پٹیل پاڑہ کراچی ۔ صفحات:- ۸۰ - قیمت:- پچھتر پیسے

اس کتابچہ میں محمد حسام الدین غوری نے پاکستان کے موجودہ آئین پر اثباتی تبصرہ کیا ہے۔ ابتدائی صفحات میں آئین، ارکان مملکت حکومت، پارلیمانی طرز حکومت اور صدارتی نظام پر بحث ہے۔ بعد ازاں قرآن و سنت کی روشنی میں مملکت و حکومت کے حقوق و فرائض کا تعین کیا گیا ہے۔ اور مختلف دلائل سے یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ پاکستان کا موجودہ آئین نہ صرف یہ کہ اسلام کی روح کے عین مطابق ہے بلکہ پاکستان کے اقتصادی، سیاسی اور قومی تقاضوں کو بھی پورا کرتا ہے ۔

ہر چند کہ مصنف سے بہت سی باتوں میں اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ پھر بھی انھوں نے اپنے موقف کی تائید میں جس محنت سے مواد جمع کیا ہے اور اس مواد کو جس خوبی سے پیش کیا ہے۔ وہ ان کے مطالعہ اور قوت استدلال کا واضح ثبوت ہے ۔

عنقریب شائع
نگار پاکستان کا خصوصی شمارہ
ماجد ولین نمبر
فرانسیسی ادب لطیف کا فسانہ نہیں بلکہ وہ دلدوز تاریخی رومان جس کی نظیر کسی زبان کے
ادب میں آپ کو نظر نہ آئے گی !!
اسے پہاڑوں نے سنا اور کانپ اٹھے
زمین نے سنا اور تھرا اٹھی ★ خدا نے سنا اور تا دیر ملول رہا۔ افسانہ
جسے روح سنتی ہے اور آنسوؤں سے نہا کر نئی طہارت و پاکیزگی حاصل کرتی ہے۔
محبت کا خراج
صرف وہ آنسو ہیں جو دل سے امنڈتے اور آنکھوں سے بے اختیار جاری ہو جاتے ہیں۔
افسانہ مسکت نقیبی
یہ ناممکن ہے کہ آپ یہ خراج ادا کرنے پر مجبور نہ ہو جائیں۔
قیمت :- تین روپے
نگارستان ★ ۳۲ گارڈن مارکٹ ★ کراچی ۳

اکتوبر ۱۹۶۴ء

مُدیرِ اعلیٰ :- نیاز فتحپوری

نگار پاکستان

قیمت فی کاپی

پچھتر پیسے

سالانہ چندہ

دس روپے

ہاضمہ خراب ہو تو صحت کیوں کر ٹھیک رہے!

معدہ، جگر اور آنتوں کے افعال صحیح نہ رہیں تو ہاضمہ بگڑ جاتا ہے اور صحیح و صالح خون بننا بند ہو جاتا ہے جس سے صحت خراب ہو جاتی ہے۔ سستی، طبیعت کا گرا گرا رہنا، پژمردگی، چہرے کی زردی، منہ کا مزا بگڑ جانا اور قبض سب اس کی نشانیاں ہیں کہ آپکا ہضم خراب ہے۔ کارمینا ایسے حالات میں اکسیر کا حکم رکھتی ہے۔

کارمینا نہ صرف معدہ، جگر اور آنتوں کو طاقت دیتی ہے بلکہ ان کے قدرتی افعال کو بحال کردیتی ہے۔ آپ کچھ ہی کھائیں کھانے کے بعد کارمینا کی ٹکیاں بہترین ہاضم کا کام دیتی ہیں۔

اس کے استعمال سے بدہضمی، قبض، بھوک کی کمی، پیٹ پھولنا، معدے میں گیس اور سینے کی جلن جیسی تکلیفیں پیدا نہیں ہوتیں۔

کارمینا

معدہ اور جگر کے فعل کی اصلاح کرتی ہے

کارمینا ہمیشہ گھر میں رکھئے

ہر کیمسٹ ڈرگسٹ اور جنرل اسٹور پر ملتی ہے۔

ہمدرد دواخانہ (وقف) پاکستان کراچی - لاہور - ڈھاکہ - چٹاگانگ

H.C 4/1113 united

رجسٹرڈ نمبر ایس ۲۴۷۲/
ٹیلیفون نمبر ۳۴۶۹۳ ۷

اکتوبر ۱۹۶۴ء

نگار پاکستان

مدیر اعلیٰ
نیاز فتحپوری

نائب مدیران
فرمان فتحپوری ——— عارف نیازی

زر سالانہ
دس روپے

قیمت فی پرچہ
پچھتر پیسے

نگار پاکستان۔ ۳۲ گارڈن مارکیٹ۔ کراچی ۳/

منظور شدہ برائے مدارس کراچی۔ بموجب سرکلر نمبر ڈی رالیف ایو۔پی۔بی ۳۴۴۹۔ ۶۸ محکمہ تعلیم کراچی

پرنٹر پبلشر عارف نیازی نے انٹرنیشنل پریس کراچی سے چھپوا کر ادارہ ادب عالیہ سے شائع کیا

داھنی طرف کا صلیبی نشان اس بات کی علامت ہے کہ آپکا چندہ اس شمارے کے ساتھ ختم ہوگیا

فہرست

۴۳ واں سال	اکتوبر ۱۹۶۴ء	شمارہ (۱۰)

ملاحظات

ایک عظیم ترین خطرہ حقائق کی روشنی میں

انسان ہر جگہ اور ہر وقت خطروں ہی سے گھرا رہا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ خطروں کی نوعیت بدلتی رہے۔ موجودہ دور تاریخ انسانی کا بڑا کامیاب و ترقی یافتہ دور سمجھا جاتا ہے پھر بھی وہ خطروں سے خالی نہیں ــــ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ انسان و خطرہ دونوں کا وجود ایک ساتھ ہوا ہے اور یہ ممکن نہیں کہ دنیا میں انسان تو ہو لیکن خطرہ نہ ہو۔ وہ خطروں ہی کا مقابلہ کر کے آگے بڑھا ہے اور اسی مقاومت کا نام ترقی و ارتقاء ہے۔

میں اس وقت ان تمام خطروں کی تفصیل بتانا نہیں چاہتا جو ابتدا آفرینش سے تا ایندم انسان کے سامنے آئے۔ بلکہ صرف اس ایک خطرہ کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جو سب سے پہلے انسان کو لاحق ہوا اور اب اخیر میں پھر وہی سامنے ہے۔

جب انسان نے اول اول اس دنیا میں آنکھ کھولی تو سب سے پہلے اسے یہ فکر لاحق ہوئی کہ وہ زندہ کیونکر رہے۔ ایک طرف تو اسے صحرائی درندوں سے مقابلہ کرنا تھا، دوسری طرف اپنی زندگی کے لئے غذا فراہم کرنا لیکن ان دونوں میں فراہمی غذا کا سوال زیادہ اہم تھا۔ اس لئے اس نے سب سے زیادہ توجہ اسی طرف کی اور اس سلسلے میں وہ خدا جانے کہاں کہاں مارا پھرا اور کیا کیا پاپڑ اس نے بیلے۔ تاہم وہ اپنی اس سعی میں ناکام نہیں رہا۔ اور جب اس طرف سے وہ مطمئن ہو گیا تو اس نے اپنے ذرائع راحت و آسائش بھی پیدا کئے اور اس سلسلے میں اس نے اتنی غیر معمولی ترقی کی کہ انسان سے بڑھ کر کوئی اور چیز بن گیا۔ لیکن کس قدر عجیب بات ہے کہ وہی خطرہ جو زندگی میں سب سے پہلے انسان کو لاحق ہوا تھا۔ آج پھر وہی سامنے ہے اور بالکل نئے انداز سے، یعنی پہلے تو فکر یہ تھی کہ ہم اپنی نسل کے افراد کو کس طرح بڑھائیں اور آج یہ سوال سامنے ہے کہ ہم انھیں کیونکر کم کریں کیونکہ اضافہ آبادی کے لئے اضافۂ غذا کی ضرورت ہے، اور یہ منحصر ہے صرف غلہ کی پیداوار پر سو اس کا حال یہ ہے کہ اول تو زمین کا ایک بڑا حصہ جہاں پہلے کھیتی اُگتی تھی اب انسان اُگنے لگا ہے دوسرے یہ کہ زمین سے جتنا غلہ پیدا کرنا چاہئے پیدا نہیں کیا جاتا۔ ایک طرف انسانی آبادی کے اضافہ سے غلہ کی مانگ تو بڑھ رہی ہے لیکن اس مانگ کو پورا کیونکر کیا جائے۔ اس کا حل مغربی ممالک نے تو تلاش کر لیا کہ وہ کیمیادی ذرائع سے زمین کی پیداوار کو بڑھاتے جاتے ہیں لیکن ایشیائی ممالک ہنوز بہت پیچھے ہیں اور ان کا نظریہ یہ ہے کہ جب تک دوسرے ممالک سے بھیک مانگ مانگ کر زندگی بسر ہو رہی ہے۔ خود کیوں درد سر مول لیا جائے گا جب یہ دروازہ بند ہو جائے گا اس وقت دیکھا جائے گا۔ یہی کیا کرنا ہے۔ فی الحال کیطرح یہ جھگڑا مول لیں۔ مجھے نہیں معلوم کہ یہ ذہنیت اس وقت ایشیا کے کن کن ممالک کی ہے لیکن پاکستان و ہندوستان تو قطعاً اسی دور سے گزر رہے ہیں اور اس خطرۂ عظیم سے بالکل بے خبر ہیں جو بہت جلد ان کے سامنے آنے والا ہے۔

اس خطرہ کا تعلق دو باتوں سے ہے۔ ایک بے تحاشا بڑھتی ہوئی آبادی، دوسری اضافۂ پیداوار کی طرف سے شرمناک بے پروائی پھر یہ خطرہ صرف پاکستان و ہندوستان ہی کے سامنے نہ تھا بلکہ مغربی ممالک کے سامنے بھی تھا، لیکن فرق یہ ہے کہ انھوں نے تو اپنی کوشش سے پیداوار کو اتنا بڑھا لیا کہ اگر ان کی آبادی دفعتاً دو چند ہو جائے تو بھی انھیں کوئی فکر نہ ہوگی اور ہماری غفلت کا یہ عالم ہے کہ اگر ہم اپنی آبادی کو گھٹا کر نصف کر لیں تو بھی ہم دوسروں کے محتاج رہیں گے۔

لطف کی بات یہ ہے کہ ہم اس خطرہ سے بخوبی آگاہ ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اس کا علاج سوا اس کے کچھ نہیں کہ آبادی کے اضافے کو روکا جائے اور پیداوار کو بڑھایا جائے، لیکن عملی حیثیت سے ہم ایک قدم آگے نہیں بڑھاتے اور روز بروز اس خطرہ سے قریب تر ہوتے جاتے ہیں۔ اب آئیے اس ذہنی تصور سے ہٹ کر حقائق پر بھی ایک نگاہ ڈال لیں۔

حال ہی میں بین الاقوامی زراعتی ایجنسی کے ڈائرکٹر۔ ڈاکٹر کینتھویل ٹرک نے جو رپورٹ پیش کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سنہ ۱۸۳۰ء تک ساری دنیا کی آبادی صرف ایک ارب تھی اور ایک صدی گزرنے کے بعد وہ دوچند یعنی دو ارب ہو گئی، لیکن اس کے بعد اس اضافہ کا تناسب دفعتاً بڑھا اور اتنا بڑھا کہ تیس سال کے اندر اس میں ایک ارب کا اضافہ اور ہو گیا۔

اب خصوصیت کے ساتھ ایشیا کو لیجئے جہاں آبادی نہایت تیزی سے بڑھ رہی ہے تو معلوم ہو گا کہ یہاں ہر دس سال کے بعد آبادی میں ایک چوتھائی کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ یعنی موجودہ صدی کے اختتام پر صرف ایشیا کی آبادی چار ارب ہو جائے گی۔

اس وقت حالت یہ ہے کہ آبادی اور پیداوار دونوں میں ایک قسم کی دوڑ جاری ہے اور آثار یہ کہہ رہے ہیں کہ اس مسابقت میں غالباً پیداوار شکست کھا جائے گی، آبادی بازی لے جائے گی اور وہ وقت آئے گا جب خود قدرت کو اس کا فیصلہ کرنا پڑے گا یعنی مختلف قسم کی بیماریوں اور وباؤں کے ذریعہ سے جو لازمی نتیجہ ہیں صحیح تغذیہ کے فقدان کا، آبادی کا بڑا حصہ فنا اور زمین کا بوجھ بڑی حد تک ہلکا کر دیا جائے گا۔

اب ایشیا کے مقابلہ میں امریکہ کو لیجئے جو ایک صدی قبل بڑا غریب و پسماندہ ملک تھا، لیکن اب وہ افریقہ و ایشیا کے کروڑوں باشندوں کو خوراک مہیا کر رہا ہے، تو کیا کوئی اتفاقی امر ہے؟ یقیناً وہاں آسمان سے غلہ کی بارش نہیں ہوتی، بلکہ وہاں کا کسان زمین ہی سے اتنا غلہ پیدا کرتا ہے کہ وہ خود بھی شکم سیر ہو کر کھاتا ہے اور دوسروں کو بھی بھوکا نہیں مرنے دیتا۔

پھر سوچنے کی بات ہے کہ ایسا کیوں ہے؟ کیا اس کا سبب صرف یہ ہے کہ وہاں کے کسان غیر معمولی محنت کرتے ہیں، نہیں بلکہ صرف یہ ہے کہ وہ ہاتھ پاؤں سے زیادہ اپنے ذہن سے کام لیتے ہیں۔ اور زراعت کے ان علمی طریقوں پر کاربند ہوتے ہیں۔ جنھوں نے زمین کی صلاحیت پیداوار کو چار چند کر دیا ہے اور وہ جدید آلات کشاورزی کی مدد سے کم سے کم جسمانی محنت کرنے کے بعد زیادہ سے زیادہ غلہ حاصل کر لیتے ہیں

ہم اس سلسلے میں جو کچھ سوچتے ہیں، اس کی نوعیت کچھ اور ہے، یعنی جب ہم دیکھتے ہیں کہ بڑھتی ہوئی آبادی کی نسبت سے غلہ کم پیدا ہوتا ہے تو سب سے پہلے اضافۂ آبادی کو کم کرنے کا خیال ہمارے ذہن میں آتا ہے، پیداوار بڑھانے کی طرف خیال منتقل نہیں ہوتا یعنی زندگی کی دشواریوں کا مقابلہ ہمارے نزدیک صرف جان ہی دینے سے ہو سکتا ہے۔

اس میں شک نہیں جس حد تک صنعت و تجارت کا تعلق ہے پاکستان و ہندوستان دونوں نے بڑی ترقی کر لی ہے۔ گو اس کا تعلق بھی زیادہ تر دریوزہ گری ہی سے ہے۔ لیکن زندگی کے بنیادی مسئلہ یعنی زراعت کی ترقی کی طرف سے دونوں بے عملی کا شکار ہیں۔ اپنی منصوبہ بندیوں میں وہ منصوبۂ زراعت کو شامل ضرور کرتے ہیں لیکن عملاً وہ بالکل ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ جس کا سبب غالباً ان کا یہ اعتقاد ہے کہ اگر کوئی سخت وقت آیا (جیسا کہ فی الحال بھارت پر آیا ہے) تو یورپ و امریکہ کے اندا تا موجود ہی ہیں وہ ہمیں کیوں بھوکا مرنے دیں گے۔ ہم کو زیادہ سے زیادہ اپنی غیرت و خودداری کو قربان کرنا پڑے گا۔ سو یہ کوئی بڑی بات نہیں۔

کبھی یہ خیال ہمارے ذہن میں نہیں آتا کہ اگر یورپ، امریکہ، روس اور آسٹریا نے کسی وقت اپنی سیاسی اغراض کی بنا پر غلہ بھیجنے سے انکار کر دیا تو ہم کیا کریں گے اور ان کے الطاف و کرم دوبارہ حاصل کرنے کے لئے ہم کو جو مزید قربانیاں دینا پڑیں گی وہ کتنی عظیم اور کس درجہ شرمناک ہوں گی۔

ان حالات میں میرے نزدیک صرف ایک ہی طریق کار ایسا ہے جو ہمیں اس خطرے سے دور رکھ سکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس وقت تمام منصوبہ بندیوں کو ملتوی کر کے صرف ترقی زراعت و آبپاشی پر تمام قوت صرف کر دی جائے۔

اس میں شک نہیں کہ غذائی بحران دور کرنے کے لئے حکومت کو اور بہت سے مصارف کم کرنے پڑیں گے، خصوصیت کے ساتھ فوجی مصارف کہ ان کی افادیت فی الحال کوئی نہیں، لیکن یہ تو بہر حال کرنا ہی پڑے گا، آج نہیں تو کل، کیونکہ وہ امریکہ ہو یا روس انھوں نے ساری عمر ہم کو غلہ دینے کا ٹھیکہ تو لیا نہیں۔ ایک نہ ایک وقت ان کی یہ پالیسی ضرور بدلے گی اور اس وقت کوئی مداوا ہمارے سامنے نہ ہوگا۔

آخر وہی ہوا جس کا اندیشہ تھا

یعنی شاطران سیاست نے آخر کار محترمہ فاطمہ جناح کو انتخاب صدارت کے لئے سامنے آنے پر مجبور کر ہی دیا اور جو بات نہ ہونا چاہئے تھی وہ آخر ہو کر رہی — پھر مجھے حیرت ان لوگوں پر نہیں، جنھوں نے محترمہ کو گوشۂ عافیت چھوڑ کر خارزار سیاست میں اپنا دامن الجھانے پر مجبور کیا بلکہ تعجب خود محترمہ پر ہے کہ انھوں نے اپنی آخری عمر میں کیوں وہ خطرہ مول لیا جس کی مقاومت قطعاً ان کے بس کی بات نہیں۔

میں یہ نہیں کہتا کہ ایوب خاں کا بغیر کسی مقابلہ کے منصب صدارت پر بدستور قائم رہنا کوئی معقول بات ہے اور اگر ایسا ہو بھی تو یہ امر ایوب خاں کے لئے باعث فخر نہیں ہو سکتا۔ لطف اسی میں ہے کہ کوئی اور بھی میدان میں ان کے سامنے آئے اور وہ اس سے بازی لے جائیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ "کوئی اور" فاطمہ جناح کیوں ہو۔

کنونشن مسلم لیگ کی مخالفت میں اس وقت متعدد پارٹیوں کے نام سننے میں آرہے ہیں اور اصولاً انھیں میں سے کسی ایک یا ایک سے زیادہ پارٹیوں کی اہم شخصیتوں کو سامنے آنا چاہئے تھا لیکن افسوس ہے کہ ان میں کسی نے اس کی جرأت نہیں کی غالباً اس لئے کہ انھیں اپنی کامیابی کی امید نہ تھی اور نعتناً ایک خاتون کی عزت و حرمت کو داؤں پر لگا دیا۔

ساری دنیا کو معلوم ہے کہ انھیں عملی سیاست سے کبھی دلچسپی نہیں رہی اور لوگ ان کا احترام صرف اس لئے کرتے ہیں کہ وہ قائد اعظم کی بہن ہیں۔ اس لئے یہ توقع کرنا کہ سیاست میں آنے کے بعد بھی صرف یہی جذبۂ احترام ان کو کامیاب بنا دے گا۔ ایسی خطرناک بات ہے کہ اگر پوری نہ ہوئی تو ان ابھارنے والوں کا تو کچھ نہیں بگڑے گا، لیکن آنمحترمہ کی عزت و شہرت یقیناً خاک میں مل جائے گی۔ اسی لئے میں نے کہا کہ یہ بات خود ان کے سوچنے سمجھنے کی تھی، لیکن افسوس ہے کہ انھوں نے اس کے عواقب پر غور نہیں کیا اور ان لوگوں کے کہنے میں آگئیں جو بصورت ناکامی اظہار تاسف کے لئے بھی کبھی پلٹ کر آنے والے نہیں۔ ہر چیز کی ایک خاص جگہ ہوا کرتی ہے اور وہیں وہ اچھی معلوم ہوتی ہے۔ محترمہ کی اصل جگہ ان کا وہی گوشۂ تنہائی تھا جہاں انھوں نے اپنے برادر محترم کی وفات کے بعد سولہ سال سکون و عافیت کے ساتھ گزار دئے۔ نہ کہ میدان سیاست جہاں سب سے پہلے "کشف ساق" کی منزل سے گزرنا پڑتا ہے، جو ایک اچھے خاندان کی نام و ناموس والی خاتون کے لئے بڑی کٹھن منزل ہے۔ ان کو سمجھنا چاہئے تھا کہ منبر کا تقدس اسی وقت تک قائم ہے جب تک وہ مسجد میں ہے بازار میں آنے کے بعد وہ صرف لکڑی کا ایک ڈھانچہ ہے جو ٹھکرایا بھی جا سکتا ہے۔ پھول کی اصل جگہ شاخ گل ہی ہے بازار میں آنے کے بعد وہ اپنی وقعت کھو بیٹھتا ہے۔ لیکن انھوں نے اس حقیقت کو نہیں سمجھا اور مورد طعن و تشنیع بننے پر بھی آمادہ ہو گئیں۔

اگر انھیں سیاست میں آنا تھا تو اس کا صحیح وقت غالباً وہی تھا جب قائد اعظم کا انتقال ہوا۔ پھر ہو سکتا ہے کہ اس وقت

کے حالات کا تقاضا کچھ اور ہو لیکن اصل بات یہ ہے کہ خود انھیں کبھی بالطبع سیاست سے لگاؤ نہ تھا۔ پھر اب کہ خدا جانے کتنا پانی نیچے سے گزر چکا ہے۔ ان کا عمر کے اس حصہ میں جب کہ صرف سکون و آرام ہی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اپنے آپ کو اس طوفان میں ڈال دینا کوئی معقول بات نہ تھی۔

اب جذبات سے ہٹ کر اس مسئلہ کو حقائق کی روشنی میں دیکھئے تو اور زیادہ تعجب ہوگا۔ کیونکہ قطع نظر اس سے کہ خود محترمہ نے کبھی سیاست سے دلچسپی نہیں لی، فطرت کا فیصلہ ہی ہے کہ یہ کام عورتوں کے کرنے کا نہیں ... اس کے لئے مرد ہی موزوں ہے اور مرد بھی وہ جو شیر کا سا حوصلہ اور کلیجہ رکھتا ہو۔ نہ کہ ایک ضعیف و کمزور عورت جسے ہر وقت نہایت آسانی سے دہلایا جا سکتا ہے اس بازار میں ہنگامۂ زاغ و زغن دور کرنے کے لئے شاہین و عقاب کی ضرورت ہے نہ یہ کہ لال اور پدڑیوں کا پنجرہ دکھا کر آپ اس ہنگامے کو فرو کرنے کی کوشش کریں۔

عورت بڑی قابل احترام جنس ہے بشرطیکہ اسے اپنے حدود سے آگے نہ بڑھنے دیا جائے اور یہی وجہ ہے کہ اس سے قبل کبھی قیادت کی خدمت کبھی اس کے سپرد نہیں کی گئی اور نہ آج کسی نظام جمہوریت میں اس کی صدارت کا سوال کسی کے سامنے آیا،

خدمت صدارت کے لئے ہمیں محض انسان کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے لئے تھوڑی بہت درندگی بھی درکار ہوتی ہے دماغ کے ساتھ اعصاب کی استواری و مضبوطی بھی ناگزیر ہے۔ اور یہ بات عورت کہاں سے لائے گی۔ آپ اسے دکھ پہنچائیں گے تو وہ زیادہ سے زیادہ یہ کرے گی کہ رو دھو کر خاموش ہو جائے، کوئی جارحانہ قدم اٹھانا اس کے بس کی بات نہیں۔

اخیر میں مسئلہ انتخاب کو لیجئے تو معلوم ہوگا کہ اس کی نوعیت بھی عجیب و غریب ہے۔ کیونکہ اس میں سوال آزاد رائے عامہ کا نہیں ہے بلکہ بنیادی جمہوریت کے اصول پر پاکستان کی ۹ کروڑ آبادی کی نمائندگی صرف ۸۰ ہزار نفوس کو حاصل ہوگی۔ اور انھیں کی کثرت رائے پر صدر کا انتخاب عمل میں آئے گا۔ اس میں شک نہیں کاروبار کو مختصر کرنے کے لئے یہ تدبیر بری نہیں۔ لیکن اس اختصار و خلاصہ کی منزل بھی آسان نہیں اور اس سے وہی جماعت بآسانی گزر سکتی ہے جو ہر طرح کے وسیع ذرائع اپنے پاس رکھتی ہے۔ پھر اس کا فیصلہ ہم کو نہیں بلکہ خود محترمہ کی جماعت ہی کو کرنا ہے کہ آیا یہ وسیع ذرائع اسے حاصل ہیں یا نہیں۔

پاکستان کے موجودہ اقتدار کی باگ ایوب خاں کے ہاتھ میں ہے جن کے متعلق یہ خیال قائم کرنا کہ پاکستان کی ساری آبادی انھیں پسند کرتی ہے، یقیناً درست نہیں۔ لیکن عام پسندیدگی کا سوال کبھی کسی جمہوریت میں پیدا ہی نہیں ہوتا، بلکہ اس کا فیصلہ عوام کی انفرادی رائے پر منحصر ہوتا ہے اور پاکستان اس منزل سے ابھی کوسوں دور ہے۔

بہر حال اس سوال کو اٹھائے بغیر کہ جمہوریت کا موجودہ تصور یہاں کیا اور کیسا ہے۔ ہمیں حالات حاضرہ ہی کو سامنے رکھ کر فیصلہ کرنا ہوگا اور وہ بڑی حد تک ایوب خاں کے موافق ہیں۔ اگر کوئی شخص ان کے مقابلہ میں آتا ہے تو پہلے اسے دیکھنا چاہئے کہ وہ حالات حاضرہ میں کوئی تبدیلی پیدا کر سکتا ہے یا نہیں۔ اگر اس کا امکان ہے تو بیشک اسے حق پہنچتا ہے کہ وہ اس میدان میں قدم رکھے اور اگر یہ بات اس کے امکان میں نہیں تو خاموشی ہی بہتر ہے۔

نہ ہر جائے مرکب تواں تاختن
کہ جاہا سپر باید انداختن

اے وا دلِ من صد وا دلِ من

کیسی دردناک صبح تھی ۲۳ر اگست ۱۹۶۳ء کی جو میرے ایک نہایت عزیز مخلص دوست کو مجھ سے ہمیشہ کے لئے جدا کر گئی اور ایک ایسے انسان کی زندگی پر مہر سکوت لگا گئی جس کا مثل پیدا کرنا زمانہ عرصہ سے بھول چکا ہے۔ ۲۳ جولائی کو وجع القلب کا دورہ پڑا اور ۲۳ر ستمبر کو دفعتاً قلب کی حرکت بند ہو گئی۔

یہ محبوب ہستی جس کی یاد سے میرا دل کانپ کانپ اُٹھتا ہے۔ جس کے تصور جدائی سے میں اپنے جسم کے ریشے ریشے میں تشنج سا محسوس کرنے لگتا ہوں، کون تھی! میں نام بھی لوں تو کون سمجھے گا کہ میں کسی انسان نہیں بلکہ ایک فرشتہ کا ذکر کر رہا ہوں اور کسے خبر ہے کہ دنیا نے جسے "مجیب احمد انصاری" کے نام سے جانا وہ کتنی بلند صفات اور علوِ کردار کا مالک تھا اور اس کا دنیا سے اٹھ جانا گویا ایک ایسے ادارۂ انسانیت کا ختم ہو جانا ہے جو اس وقت تو خیر کیا، اس سے پہلے بھی خال ہی خال نظر آتے تھے۔

وہ سہارنپور کے ایک اس معزز و سربرآوردہ گھرانے کے فرزند تھے جس کی روایات تہذیب و اخلاق سے ان کے اہل وطن بخوبی واقف ہیں، لیکن ان کے والد محترم نے اب سے بہت پہلے کراچی کو اپنا وطن ثانی بنا لیا تھا۔ یہیں انھوں نے انتہائی عزت و شرافت کے ساتھ اپنی خدمات مفوضہ کو انجام دیا اور یہیں ان کے فرزند عزیز مجیب احمد انصاری نے بھی انگریزی کی اعلیٰ تعلیم حاصل کر کے اپنی ساری عمر حکومت و قوم اور ملک و ملت کی خدمت میں بسر کر دی۔ وہ یہاں کے ایک با اقتدار معزز افسر تھے، یہاں کے ارباب حکومت و اصحاب حل و عقد کے حلقہ میں خاص عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے لیکن سب سے بڑی بات جو مشکل ہی سے کہیں اور نظر آ سکتی ہے۔ یہ تھی کہ وہ ملاذ و ملجا تھے درد مندوں کا اور سہارا تھے بے یار و مددگار لوگوں کا، خواہ وہ کوئی ہو۔ کہیں کا ہو اور کسی طبقہ و جماعت کا ہو۔ حُسنِ اخلاق اور لطف و محبت ان کی فطرت تھی۔ اور طبیعت ثانیہ بھی۔ اور یہ اثر تھا ان کے خاندان کی بلند اخلاق روایات کا جن کے زیر اثر ان کا نشو و نما ہوا اور خود ان کی بلند و پاکیزہ تعلیم کا جس نے ان کے جذبۂ انسانیت کو اور جلا بخشی۔

عمر میں وہ مجھ سے کافی چھوٹے تھے۔ لیکن علم و فضل میں مجھ سے کافی بڑے۔ انگریزی کے تو وہ فاضل تھے ہی۔ لیکن اردو فارسی کا بھی انھوں نے بڑا وسیع مطالعہ کیا تھا اور ذوق شعر و سخن کے لحاظ سے وہ بڑے زبردست نقاد تھے، مقرر بھی وہ لستنے ہی اچھے تھے جو بات کہتے تھے بہت سوچ سمجھ کر، بڑے دلنشین لہجہ میں کہتے تھے اور جذبات سے کبھی مغلوب نہ ہوتے تھے۔ مالیات تو خیر ان کا موضوع خاص تھا ہی لیکن سیاسیات میں بھی وہ بڑا اچھا درک رکھتے تھے۔ صورت و شکل، صحت و توانائی کے لحاظ سے بھی خاص امتیاز کے مالک تھے۔ گورا رنگ، بلند قد و قامت پُر گوشت جسم، فراخ پیشانی، بڑی بڑی غلافی آنکھیں۔ کتابی چہرہ، اُبھرا ہوا نقشہ، لبوں پر ہلکا سا تبسم اور ہنگام گفتگو پروقار انداز تکلم، میرا ان کا غائبانہ تعارف تو اب سے تقریباً ۵۰ سال پہلے ہی ہو چکا تھا، لیکن اس رسم و راہ کا استحکام ہوا اس وقت جب وہ ۔۔۔ء میں مع اپنے ماموں (عبدالحمید صاحب انصاری مرحوم) کے صرف مجھ سے ملنے کے لئے کراچی سے لکھنؤ تشریف لائے اور پھر ہم سب مل کر حیدرآباد گئے۔ اس کے بعد وہ تو خیر کراچی لوٹ آئے لیکن میں باوجود ان کے شدید اصرار کے ان کا ساتھ نہ دے سکا۔ زمانہ گزرتا رہا، حالات بدلتے رہے، زمانہ کروٹیں لیتا رہا۔ یہاں تک کہ ہندوستان کے دو ٹکڑے ہو گئے اور اس طرح ہم دونوں کے درمیان بڑا تکلیف دہ بُعد پیدا ہو گیا اس کے بعد ۱۹۵۲ء اور ۱۹۶۰ء کے درمیان میں بارہا کراچی آیا اور میں نے ہمیشہ ان کی نگاہوں سے یہی محسوس کیا کہ وہ مجھے الوداع کہنے پر آمادہ نہیں۔ چنانچہ ہمیشہ ہوا یہی کہ ادھر ٹرین میں حرکت آئی اور ادھر ہم دونوں کے دل دھڑکنے لگے۔

آخرکار جب ۱۹۶۰ء کے بعد میری صحت لکھنؤ میں خراب ہونے لگی اور انھیں اس کا علم ہوا تو ان کا اصرار بڑھا اور ۔۔۔ میں ۔۔۔ جولائی ۱۹۶۲ء کو مستقلاً کراچی آ گیا۔

اس دو سال کے عرصہ میں انھوں نے اپنے لطف و کرم سے مجھے کتنا گرانبار اور میری زندگی کی کن کن دشواریوں کو دور کیا۔ کن کن گتھیوں کو سلجھایا۔ یہ بڑی طویل داستان ہے۔ میں کہاں تک کہوں گا اور آپ کہاں تک سنیں گے۔ لیکن اتنا کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان کی جدائی کا مجھے شدید صدمہ ہے اور جب میں ان کی ضعیف والدہ بیمار بھائی سوگوار بیگم اور معصوم بچوں کے مستقبل کو دیکھتا ہوں تو میرا دل کٹ کر رہ جاتا ہے۔ کیونکہ میں جانتا ہوں انھوں نے اپنے بعد مطلقاً کوئی سرمایہ نہیں چھوڑا حتیٰ کہ سر چھپانے کے لئے کوئی مکان تک نہیں بنایا اور وہی انسان جس کی زندگی ہمیشہ دوسروں کے لئے وقف رہی آج اس کے بیوی بچے لوگوں کی زبانی ہمدردی سے بھی محروم ہیں۔

پھر یہ دنیا کا کوئی نیا تجربہ نہیں، بھول جانا، بھلا دینا ہمیشہ اس کا شعار رہا ہے اور جانے والے کو خبر بھی نہیں ہوتی کہ اسے کس نے یاد رکھا اور کون بھول گیا۔ لیکن اے میرے عزیز دوست باور کرو کہ میں تمھیں کبھی نہیں بھول سکتا۔ میں ہمیشہ تم کو یاد کروں گا اور ہمیشہ یہ شکایت کروں گا کہ مجھے کراچی بلا یا کس چاؤ سے اور صرف دو ہی سال گذرے تھے کہ مجھ سے منھ موڑ کر چلے گئے۔

لیکن خیر، جائیے، سدھارئیے۔!

منتظر اور بھی دو چار ہیں آنے والے

اور ان میں غالباً سب سے پہلا شخص میں ہوں گا۔

الوداع اے ——— مجیب احمد انصاری ——— الوداع اے مجسمۂ لطف و غمخواری!

میرا حج بیت اللہ

(دا، تسلیم)

اگر اسلام ہمیں است کہ حافظ دارد
وائے گر از پس امروز بود فردائے!

ویسے ہونے کو تو اللہ کی اس دنیا میں انھونی باتیں بھی ہو جایا کرتی ہیں۔ لیکن میرے خواب و خیال میں بھی یہ بات کبھی نہیں گزری تھی کہ میں ایکدن الحاج بھی ہو جاؤں گا ـــــ سوچتا ہوں تو حیرت ہوتی ہے یقین کرنے کو جی نہیں چاہتا۔ استعجاب کی وجہ یہ ہے کہ حاجی بننے کے لئے جو ایک خاص دماغی سانچہ کی ضرورت ہے وہ میں قدرت کی طرف سے لے کر آیا ہی نہیں۔ مثلاً دنیا میں سب کچھ چھوڑ سکتا ہوں داڑھی نہیں چھوڑ سکتا۔ دوسرے یہ کہ سر کے بال اولاد سے زیادہ عزیز رکھتا ہوں۔ پھر کچھ مومن خاں کی طرح ایسا خوش نصیب تو ہوں نہیں کہ "ساری عمر کوئے بتاں میں گذرتی" اور "آخری وقت میں مسلمان" ہونے کی ضرورت محسوس ہوتی یہاں خیر سے ذہن ہمیشہ "اصنام خیالی" کا "بتکدہ" بنا رہا۔ لیکن مجھے حاجی بننا تھا اور میں بن کر رہا۔ گو ایمان کی بات یہ ہے کہ

اس رتبۂ جلیل کے حقدار ہم نہ تھے!

بہرحال۔ اس سفر خیر میں جو تاثرات پیش آئے انھیں سپرد قلم کئے دیتا ہوں۔

مرزا نوشہ کا شعر:-

کعبہ کس منھ سے جاؤ گے غالب
شرم تم کو مگر نہیں آتی

نہ جانے کتنی بار پڑھا اور سنا ہوگا لیکن یہ شعر اپنی ساری معنویت کے ساتھ مجھ پر اس وقت مستولی ہوا جب میں عدن کے ہوائی اڈے پر سعودی عربیہ کے اس طیارہ پر سوار ہونے کے لئے جانے لگا جو صرف حاجیوں کے لئے مخصوص تھا ـــــ میرے قدم بوجھل تھے۔ مجھے اپنے مسلمان ہونے پر شبہ ہو رہا تھا۔ غالب کو ان کی بڑھی ہوئی احساس شرمندگی نے بچا لیا۔ انھوں نے نہایت دیانت اور اخلاص کے ساتھ اس کا اعتراف کیا کہ "جو کچھ اور جیسی کچھ" زندگی وہ گذار چکے ہیں، اس کے پیش نظر وہ ہرگز اس قابل نہیں کہ خانۂ خدا کی زیارت کا ارادہ کریں ـــــ کعبۃ اللہ کے شرف و احترام کا یہ بلند و پاکیزہ جذبہ ان کی نجات کا وسیلہ ہو سکتا ہے۔ یہاں تو اس جذبہ کا بھی سہارا نہ تھا۔ علانیہ اعتراف گناہ کی وجہ سے انھیں ایک سچے حاجی سے زیادہ بلند مقام حاصل ہو گیا ہوگا۔ لیکن ریاض کو یہ شعر کہنے کی سزا ملے یا نہ ملے ؎

جہاں ہم خشت خم رکھ دیں بنائے کعبہ پڑتی ہے
جہاں ساغر ٹپک دیں چشمۂ زمزم نکلتا ہے

لیکن اپنا تو زہرہ آب ہوا جا رہا تھا ـــــ اپنے تمام کردہ "ناکردہ" گناہ متجسم ہونے لگے۔ ایک شدید جھونکا اس خیال کا آیا کہ بس

پلٹ پڑوں اور حج کے ارادہ سے باز آجاؤں ۔ لیکن منزل وہ آگئی تھی جہاں پیچھے پلٹنے کی راہ پہلے سے بند ہوجاتی ہے ؎

جرم را اینجا عقوبت ہست استغفار نیست!

اسی حالت تذبذب و انتشار میں طیارہ تک آگیا ۔ طیارہ دیکھا تو روح پرواز کرگئی ۔ اب تک جن ہوا پیماؤں سے سفر کرچکا تھا وہ یا تو جیٹ تھے یا کامیٹ ۔ پانسو چھ سو میل کی رفتار اور چار چار انجن ! یہ ہوائی جہاز کچھ عجیب " لکڑ دولاغ " قسم کا نظر آیا ۔ اونٹ کی سواری شاید اس سے زیادہ بہتر ہوتی ۔ اس میں انجن صرف دو تھے ۔ یعنی اگر ایک فیل ہوگیا تو اس کی ہمدردی میں دوسرے کو بھی مفلوج ہی سمجھے ۔ پھر یہ عرب پائلٹ طیارہ کو بھی گھوڑے ہی کی طرح ہانکتے ہیں ۔ ان کی روایتی انانیت مشین سے مرعوب نہیں ہوتی ۔ طوفان ہو یا گھٹا ٹوپ بادلوں کا یلغار ۔ عناصر کے غیظ و غضب ان کی راہ نہیں روک سکتے ۔ طارق نے بھی تو آخر سمندر ہی میں گھوڑا ڈال دیا تھا ۔ خلاصہ یہ کہ میں ایک مردہ حالت میں جہاز کے اندر بیٹھا ہوا تھا ۔ میں یقیناً اسی حالت میں یہاں آیا ہوں گا جس طرح آپریشن ٹیبل سے بے ہوش مریض کو بستر پر لاتے ہیں ۔ طیارہ کے اندر کا منظر بھی نہایت خوفناک تھا ۔ یہ ایک ایسا تجربہ تھا جس کا اعادہ میں پسند نہیں کروں گا ۔ دوسرے سارے مسافر سر سے کفن باندھے ہوئے تھے ۔ (احرام اور کفن میں کچھ زیادہ تفاوت نہیں ہوتا) بیشتر " حجاج " یا زوار عدن ہی میں احرام باندھ لیتے ہیں یہ مستحب ہے ۔ میرے رفیق سفر امام صاحب جامع مسجد نے مجھے بھی یہی مشورہ دیا تھا ۔ وہ خود احرام باندھے ہوئے تھے احرام باندھنا گویا اسکا اعلان ہے کہ دنیا کو آپ نے موقتاً اپنے اوپر حرام کرلیا ، اب آپ کوئی ایسا کام نہیں کرسکتے جس سے نفس کو لذت ملتی ہے چونکہ احرام باندھنا قرب باری تعالےٰ کی نشانی ہے اس لئے عطر ، تیل ، صابن وغیرہ کا استعمال ممنوع ہے ۔ داڑھی ، مونچھ کو اذیت نہیں پہنچائی جاسکتی ، ناخن تراشنا ناجائز ہے ۔ لوہا صرف بکری ، اونٹ ، بھیڑ کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے ۔ بقیہ اور کسی کام کے لئے نہیں ۔ ترکِ دنیا کا منظر چونکہ میرے چاروں طرف تھا ۔ مجھے ہر سو موت ہی موت نظر آرہی تھی ۔ دل پر بے انتہا خوف چھایا ہوا تھا ۔ یہ کیفیت ضعفِ ایمان کی وجہ سے بھی پیدا ہوتی ہے ۔ میں موت سے بے حد ڈرتا ہوں اور میرے خوف کا اصل سبب یہی تھا ۔ طیارہ جب فضا میں اڑا تو میرا قلب بھی ہوا میں اڑنے لگا ۔ اگر امام صاحب تسبیح نہ کھٹکھٹاتے ہوتے تو میرے دل کی دھڑکن انھیں صاف سنائی دیتی ۔ وہ بھی کچھ ہراساں ہو رہے تھے ۔ انھیں دنوں چالیس مسافروں کے ساتھ ایک بیرونی طیارہ بحر احمر میں گر کر غرق ہوجانے کی خبر عدن میں انھیں بھی مل چکی تھی ۔ امام صاحب کے تسبیح پڑھنے کی حالت اُن کے اندرونی اضطراب کی پوری ترجمانی کررہی تھی ۔ جہاز خاصے ہچکولے کھا رہا تھا ۔ کبھی جھٹکے کے ساتھ بہت اوپر چلا جاتا ۔ پھر اسی سُرعت کے ساتھ نیچے غوطہ کھاتا جب ایسا ہوتا تو میرا قلب ڈوبنے لگتا ۔ ہاتھ پاؤں میں سنسنی پیدا ہوجاتی ۔ جسم سرد پڑ جاتا ۔ امام صاحب نے آخر مخاطب ہوکر کہا — صاحب ! دل بری طرح ہولیں کھا رہا ہے ۔ آخر یہ جہاز اس طرح کیوں اُڑ رہا ہے ! میں نے نیم مردہ لہجہ میں جواب دیا ۔ استعینوا باللہ واصبروا ! اللہ سے مدد مانگئے اور صبر سے کام لیجئے ۔ اللہ بڑا فضل و کرم والا ہے ! میں ان سے یہ کہہ رہا تھا کہ جہاز کالے بھیم بادلوں کے پہاڑ میں داخل ہوا جو میلوں فضا پر محیط تھے ۔ یہ سیاہ بادل جہاز کے لئے انتہائی خطرناک ہوتے ہیں — طیارہ میں گویا بھونچال سا آگیا — میں سکرات کے عالم میں تھا ۔ میرا جسم ٹھٹھرا ہوا تھا اور ہڈیاں یخ ہو رہی تھیں ۔ ایک مردہ اور مجھ میں اب کوئی فرق نہ تھا — ایسی حالت میں روح نے محسوس کیا کہ عذاب الٰہی کا نزول ہو رہا ہے ۔ پتھرائی ہوئی نیم وا آنکھوں کے سامنے دوزخ کے فرشتے لوہے کے لانبے لانبے دہکتے ہوئے گرز لئے کھڑے تھے — میری ساری سیاہ کاریاں ، عیاریاں ، خود غرضیاں ، خباثتیں ، خیانتیں اور سفاکیاں مجسم عریاں نظر آرہی تھیں ۔ اتنے میں ایک مہیب ، بدہیئت ، خونخوار اور خوفناک عفریت سامنے آکر کھڑا ہوگیا میں نے چیخ کر اپنی آنکھیں بند کرلیں …… وہ عفریت آگے بڑھا ، میرے ٹھنڈے بازو زور زور سے ہلا کر ہیبتناک لہجے میں پوچھنے لگا …… وہ نظم یاد ہے جو تو نے نیم پخت فلسفیوں کی صحبت اور شوپنہار کے باغیانہ فلسفہ سے متاثر ہوکر لکھی تھی ۔ ؟

خداوخودی فتنۂ دھم و دانش
مجھے سب سے باغی بنائے چلا جا
نہ مذہب نہ ملت، نہ دوزخ نہ جنت
پلائے چلا جا، پلائے چلا جا

پھر یہ اشعار بھی یاد کرو ؎

سب کچھ تباہ جس کا ہو جائے اس سے پوچھو
کیا ہے خدا تمھارا کیا ہے یہ زندگانی

یہ زندگی کی لعنت کچھ کم نہ تھی کہ اس پر
بخشا گیا ہے ہم کو احساس زندگانی

تو یہ زندگانی جس کی تخلیق پر قدرت خود فخر کرتی ہے تمھاری نظر میں "ایک لعنت" ہے؟ بولو۔ ابھی اس عفریت سے عہدہ برآ نہیں ہوا تھا کہ اس سے بھی زیادہ مکروہ معاصی مجسم ہو کر میرے سامنے آ گئے۔

اتنے میں ایک سخت دھماکا ہوا........ میں چیخ کر اچھل پڑا.......... امام صاحب تسبیح پڑھ رہے تھے..........
مسکراتے ہوئے بولے رسیدہ بود بلائے ولے بخیر گذشت........ گھبرایئے نہیں......... جہاز جدہ کے ہوائی اڈے پر ابھی اترا ہے........ یہ اسی لینڈنگ کا جھٹکا تھا ——

(۲)

ان ڈراؤنے تصورات کا ہولناک اثر دیر تک میرے دل و دماغ کو متاثر کئے رہا۔ پھر یہ سوچ کر کہ حرم پر سر ٹیکنے، مقام ابراہیم پر نماز ادا کرنے اور آب زمزم پینے کے بعد گناہوں کی معافی مل جائے گی، جیسا کہ احادیث سے منقول ہے، روح کا تشنج دور ہونے لگا۔ اور طبیعت یک گونہ بحال ہو گئی —— خواجہ حافظ کے اس شعر نے بھی کچھ چارہ سازی کی ؎

نصیب ماست بہشت اے خدا پرست برو
کہ مستحق کرامت سیاہ کارانند

بہر حال ایک صاحب نے فرمایا۔ حضرت وقت کم ہے۔ احرام باندھئے اور مکہ روانہ ہو جایئے۔ امام صاحب نے نہایت خضوع و خشوع سے احرام کے مراسم ادا کرائے۔ میں نے مؤدبانہ ان کے ہر حکم کی تعمیل کی "گر نمی کردم چہ میکردم" احرام جسم پر تھا اور کسی کا یہ شعر ذہن میں:

میکشیدم می و سجادۂ تقویٰ بردوش
آہ اگر خلق شود آگہہ ازیں تزویرم!

(۳)

جدہ سے مکہ معظمہ کی مسافت کم و بیش پچاس میل ہے۔ پہلے یہ راہ اونٹوں پر طے ہوا کرتی تھی۔ اب ٹیکسیوں سے ہوتی ہے۔ لابنی لابنی امریکن کاریں "لاجرۃ" یعنی کرایہ پر، بکثرت مل جاتی ہیں۔ امام صاحب مجھے ٹیکسی پر حج کے طریقے بتلا رہے تھے —— "ہدایت نامہ حج" ان کے ہاتھ میں تھی جس کی بہت سی دعائیں اُن کے وردِ زبان تھیں۔ میں نے دیکھا کہ وہ حج کی تضرعانہ کیفیتیں اپنے اوپر طاری کرنے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں۔ کتاب میں لکھا تھا کہ زائر جب کعبۃ اللہ کے نواح میں پہنچے تو اپنے قلب پر قرب الٰہی کی کیفیات پیدا کرے اور دل کو سوز و رقت سے معمور کرے۔ امام صاحب بہ تکلف اسی کوشش میں لگے ہوئے تھے اور بار بار مجھے بھی اس کی تلقین فرماتے جاتے تھے.... جب ان کا اصرار زیادہ بڑھا تو میں نے مؤدبانہ عرض کیا، کیا کروں۔ زبردستی دل کو ویسی حالت میں مبتلا کرنا ذرا مشکل ہو رہا ہے۔ لاکھ طبیعت کو کھینچ کر اس طرف لاتا ہوں لیکن وہ مناظر کے تماشے میں مصروف ہے۔ اس مصنوعی روحانیت کا پیدا کرنا میرے بس کی بات نہیں۔ شاید یہ تاثرات خود بخود طاری ہوتے ہیں، طاری نہیں کئے جا سکتے۔ امام صاحب میری طرف سے منھ موڑ کر تسبیح پڑھنے میں محو ہو گئے۔ اور میں نئے، ماڈرن قسم کی عمارات دیکھنے میں کھو گیا —— ہر طرف تجدد کے آثار نمایاں تھے۔

بڑی بڑی شاندار مغربی طرز کی عمارتیں، ہوٹل، دفاتر، خوشنما بنگلے میرے دماغ کو ایک دوسری دنیا میں لئے جا رہے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ مقدس ملک جس کا مزاج صدیوں سے پرہیز گارانہ اور مذہبی رہا ہے اب اپنا پرانا سانچہ توڑنے کی سعی میں لگا ہوا ہے اسکی طبیعت نئی آب و ہوا سے آشنا ہو رہی ہے وقت کے فشار سے روایاتی تبرک و تقدس کی گرفت ڈھیلی پڑتی جا رہی ہے ۔ پھر خیال آیا انھیں راستوں سے جو کبھی لق و دق، چٹیل میدان اور تپتے ہوئے ریگستان ہوں گے اور انھیں بھیانک بے آب و گیاہ پہاڑوں سے جو کبھی بیرحم قزاق اور راہزنوں کا مسکن رہے ہوں گے، آنحضرتؐ اونٹوں پر حضرت خدیجہ کے تجارتی ساز و سامان سے کر گذرتے ہوں گے۔ اس وقت اُن کے دل میں انسانیت کی تہذیب و اصلاح کے کیسے کیسے پاکیزہ خیالات موجزن ہوں گے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ وہ یقیناً یہی سوچتے ہوئے گذرتے ہوں گے کہ وہ کس طرح اپنے وطن عزیز کو سفاکی اور زندگی کے تعر مذلت سے نکال کر انسانیت اور شرافت کے اعلیٰ مقام پر پہنچا سکتے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ پھر خیال آیا انھیں راستوں سے سرکار اپنے گمراہ ہموطنوں کے مظالم سے عاجز آکر مدینہ تشریف لے گئے ہوں گے۔ ۔ ۔ اسوقت یہ راستے کس قدر بھیانک اور خوفناک رہے ہوں گے جب انھیں دشوار گزار راہوں سے حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کا سفر کیا ہوگا۔ پھر انھیں خارزار راہوں سے حضرت ابراہیم کا قبیلہ کنعان سے بطحا پہنچا ہوگا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میں انھیں خیالات میں غرق تاریخ کے شاندار اوراق الٹتا جا رہا تھا کہ دفعتاً امام صاحب پکار اُٹھے وہ دیکھیے کعبۃ اللہ نظر آرہا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میرے دل پر ایک خاص کیفیت طاری تھی۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ آنسوؤں کے پردہ سے چشم شوق نے در و دیوار کے بوسے لئے اس کے ساتھ ہی ذہن اُس "سنگ سیاہ" کی طرف منتقل ہوگیا، جس کی فیروز بختی کو لعل و گہر بھی نہیں پا سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس فانی دنیا میں شاید ہی کسی چیز کو عشق و عقیدت کے اتنے پاکبازانہ بوسے ملے ہوں گے جتنے دس اِنچ کے اس سیاہ پتھر کو نصیب ہوئے اور ہوتے رہیں گے ۔

اس میں شبہ نہیں کہ حضرت ابراہیم اپنے وقت کی پیداوار نہ تھے ۔ وہ ایک انقلابی دماغ اور اعتقادی نگاہ لے کر آئے تھے یعنی سے

ہر کس کہ شد صاحب نظر دین بزرگاں خوش نہ کرد

اپنے چچا آزر کے مسلک بت تراشی و بت پرستی سے انھوں نے عملاً اختلاف کیا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ آگ میں ڈالے گئے آگ ان کے ایمان کی حرارت کی تاب نہ لاسکی اور خود جل کر خاکستر ہوگئی۔ لیکن غالب کی شوخ طبیعت نے اس معاملہ کو ایک دوسری ہی نگاہ سے دیکھا شنیدہ ام کہ بآتش نسوخت ابراہیم + ببیں کہ بے شرر و شعلہ میتوانم سوخت ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بڑھاپے میں حضرت ابراہیم کے عقیدہ میں کچھ گداز پیدا ہوگیا تھا۔ بچپن کے اثرات نامحسوس طور پر اپنا کام کرنے لگے تھے۔ پھر کچھ ایسی صورت پیش آئی کہ وہ اس کی مضبوط گرفت سے بکلیہ آزاد نہ ہوسکے۔ اپنے ماحول سے طفلی میں انھوں نے جو کچھ قبول کیا تھا وہ ان کے ذہن کے کسی نامعلوم گوشہ میں سویا پڑا تھا۔ جب بڑھاپے کی منزل شروع ہوئی تو وہ چھپا ہوا جذبہ خدا پرستی کا بالکل دوسرا روپ دھار کر ابھر آیا، خانۂ خدا کے نام سے کعبہ کی بنیاد پڑ گئی اور بالآخر انھیں اس بنیاد کی اینٹ یعنی حجر اسود کے ساتھ وہی تقدس و احترام کا جذبہ وابستہ کرنا پڑا جو آذری عہد میں مٹی کے خود ساختہ بتوں کو حاصل تھا۔ بہر حال بات جس منزل میں تھی وہیں تھی۔ صورت بدل گئی۔ ورنہ ظاہر ہے "لامکان" کو "مکان" کی کیا ضرورت ہے ۔ اے برون از وہم و قال و قیل من۔ خاک بر فرق من و تمثیل من ۔ صدیوں سے غلاف کعبہ کی شکل میں انسانی ذہن پر جو حجاب پڑا ہوا ہے اسے کون اُٹھائے ۔

برافگن پردہ تا معلوم گردد ۔ کہ یاران دیگرے را می پرستند

کہا جاتا ہے کہ اس باب میں حضرت عمرؓ کو بڑی الجھن پیش آئی تھی۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ وہ حجر اسود کو چومتے جاتے تھے اور کہتے جاتے

بھی کہ اے پتھر تو صرف ایک پتھر ہے۔ میں جانتا ہوں تو مجھے نہ کچھ نقصان پہنچا سکتا ہے نہ کوئی نفع۔ میں تجھے صرف اسلئے چومتا ہوں کہ میرے نبی نے تجھ کو چوما تھا........ لیکن حضرت عمرؓ سے معذرت کے ساتھ اشارۃً صرف اتنا ہی کہا جاسکتا ہے کہ حضور کو حالات سے سمجھوتہ کرلینے کا ملکہ غیر معمولی اور سطح ذہن عالم کی ناہمواری کا احساس بہت گہرا تھا... کہ وہ کوئی ایسا قبل از وقت انقلابی قدم اٹھانا پسند نہیں فرماتے تھے۔ جسے اس عہد کا دماغ برداشت نہ کرسکتا... ...... پھر اس سلسلہ میں فکر کی ایک اور کڑی بھی ملتی ہے۔ یعنی وہی جس پر ملک الشعرا فیضی کی حقیقت شناس نگاہ گئی تھی، یعنی ؎

کعبہ را ویران مکن اے عشق کانجا یک نفس
گہ گہے واماندگان راہ منزل می کنند

(۴)

لیجئے۔ بات کہاں سے کہاں جا پہنچی ؎

دگر از سر بگیرم قصہ زلف پریشاں را

جس وقت ہماری ٹیکسی بیت اللہ کے حدود میں پہنچی۔ انسانوں کا ایک سمندر ٹھاٹھیں مار رہا تھا۔ کوچہ و بازار مختلف ممالک کے بیشمار احرام بندوں سے پٹا پڑا تھا۔ ہم موقتاً شیخ مجددی کے مہمان ہوئے۔ وہیں سامان رکھا۔ حرم محترم کو رو برو دیکھنے اور اس کے غلاف کو آنکھوں سے لگانے کا ایک بے پناہ جذبہ دل میں موجزن تھا۔ کاہیکو کسی عاشق کے دل میں کسی معشوق کی ملاقات کا ویسا اشتیاق ہوگا جیسی کہ اپنی حالت اس وقت ہو رہی تھی۔ جلد از جلد وضو کیا۔ بھیڑ کو چیرتے صحن کعبہ میں جا پہنچے۔ وہ ریل پیل تھی کہ العظمتہ اللہ! تل رکھنے کی جگہ نہ تھی۔ کھوے سے کھوا چھل رہا تھا۔ کسی نہ کسی طرح کہنیوں سے بھیڑ کو چیرتا پھاڑتا ایک مجنونانہ جوش کے ساتھ دیوار کعبہ کے پاس جا پہنچا۔ لب تو خیر پہنچ نہیں سکتے تھے۔ کسی نہ کسی طرح ہاتھ بڑھا کر پتھر کے اس حصہ کو کئی بار احتراماً مسحا کیا جسے حجر اسود کہتے ہیں۔ پھر زائرین کے ہجوم کے ساتھ مل کر طواف مجنونانہ شروع کر دیا۔ میں اس وقت بالکل از خود رفتہ ہو رہا تھا۔ احرام سنبھالنے کا بھی ہوش نہ تھا۔

اے خوش آں عاشق سرمست کہ در پائے حبیب سر و دستار ندارد کہ کدام اندازد

جسمانی طواف کا کبھی قائل نہیں رہا کہ اس کا تعلق دل سے ہے۔ خدا کا گھر ہی کیوں نہ ہو جسمانی طور پر اس پر نچھاور ہونا اور قربان جانا عشق کی توہین ہے۔ لیکن میری خودداری میرا ذہن اور میری قوت انتقاد اس وقت بالکل مفلوج ہو رہی تھی۔ مجھ پر مذہبیت کی دیوانگی طاری تھی۔ میں پوری طرح اس کی گرفت میں تھا کوئی طاقت مجھے اس گرفت سے چھڑا نہیں سکتی تھی۔

ماں کی گود سے خدا اور مذہبی رسومات کا جو عقیدہ گوشت اور خون کے ساتھ مل کر مزاج اور سرشت بن چکا ہے۔ اس کا ابھر نا لازمی تھا۔ میں کیونکر اس کے خلاف جاسکتا تھا۔ معاملات مذہبی میں فلسفہ طرازی کرنا اور موروثی عقائد کی خردہ گیری کرنا ایک دلچسپ مشغلہ تو ہو سکتا ہے، ہمنشینوں کو مرعوب تو کر سکتا ہے لیکن خانۂ خدا کے احاطہ میں پہنچکر ساری خلقت کے سامنے شریعت کے مقررہ آداب سے روگردانی کم از کم میرے بس کی بات نہ تھی۔ اپنی ترقی پسندی، اعلیٰ دماغی اور بے خوفی کا مظاہرہ کرنے کے لئے خدا کی "ناقص و ناتکمل" دنیا کی المناکیوں اور نا انصافیوں کا مرثیہ تو ہم لکھ سکتے ہیں...... لیکن ہمارے محسوسات کی تہہ میں ایک نوع کا خوف چھپا رہتا ہے۔ انجمن میں ہم بڑی دلیری سے خدا کی ہستی کے متعلق موشگافیاں کرتے ہیں لیکن خلوت میں ہمارا حال کچھ دوسرا ہی ہوتا ہے۔ ہم اس سے معافی مانگتے ہیں۔ اس کے حضور میں گڑگڑاتے ہیں اور اس کو ہر طرح سے یقین دلانے کی کوشش

کرتے ہیں کہ ہم اس کے بندے ہی مطیع و فرمانبردار بندے ہیں اور جن عقاید کا ہم بظاہر سر مجلس اعلان کرتے ہیں ۔ بہ باطن ہمارا ان سے کوئی لگاؤ نہیں ...... اے خدا تو ہمارے افعال و اقوال کا کڑا محاسبہ نہ کر ۔ ہمیں اپنے فضل و کرم سے بخشدے ۔ تو ارحم الراحمین ہے ...... وغیرہ وغیرہ ...... اس میں شبہ نہیں کہ میرے خضوع و خشوع کے ساتھ حجر اسود کو چومنے اور طواف کعبہ کے مراسم ادا کرنے کا اصلی سبب یہی خوف کا جذبہ رہا ہوگا کسی نے خوب کہا ہے ؎

ہیں ویسے تو سب کچھ مگر تیرے آگے
نہ خوددار ہیں ہم نہ مغرور ہیں ہم !

(۵)

بہرحال دوسرے دن احکام حج بجالانے کے لئے پھر صحن حرم میں داخل ہوا ۔ قلب و روح کی فضا صوفیانہ ہو رہی تھی ۔ میں مذہب کی گرفت میں تھا ۔ دماغ کو میں نے بالکل معطل کر رکھا تھا ۔ اگر کوئی رسم طبیعت کو کھٹکتی تو میں لاحول پڑھنا شروع کر دیتا ۔ طواف حرم اور سعی صفا کے مراسم ادا کرنے کے لئے اکثر افراد کسی "معلم" کو مقرر کر لیتے ہیں ۔ یہ ثواب ہے چونکہ خدا کی راہ میں خرچ کرنے کا جذبہ قوی ہو رہا تھا کہ وہ ایک کی جگہ دس دیتا ہے ، میں نے بھی ایک "معلم" مقرر کر لیا ۔ یہ "معلم" کوئی بائیس سالہ نوجوان لڑکا تھا ۔ سانولا رنگ ، چھریرا بدن ، آنکھیں نہایت حسین ۔ سیاہ عبا ڈالے ہوئے ۔ بھیڑ بے پناہ تھی ۔ اس نے میرا ہاتھ اپنی بغل میں دبا لیا اور بولا " جو کلمات میں ادا کروں تم بعینہٖ اسے دھراتے ہوئے میرے ساتھ ساتھ طواف کرو ۔ مجھے میرا کم عمر معلم بڑا ہی اکثر معلوم ہوا ۔ اس کے اندر ایک خاص دلربایانہ انداز پایا جاتا تھا ۔ اسکے ہاتھ میں ہاتھ دے کر طواف کرتے وقت کم و بیش میرا بھی وہی حال تھا جو مولانا روم کو پیش آیا تھا ۔

یکدست جام بادہ و یکدست زلف یار
رقص چنیں میانۂ بازارم آرزوست !

اس کمسن "معلم" کو دیکھ کر مجھے وہ مغبچے یاد آ گئے فارسی شاعری جن کی رعنائی اور دلفریبی کی داستان سے بھری پڑی ہے اور اسی مغبچہ کی رعایت سے مجھے غالب کا یہ لطیف شعر بھی یاد آ گیا ؎

درطوف حرم دیدی دی مغبچۂ می گفت　　　　این خانہ بدیں خوبی آتشکدہ بایستی !

طوافِ حرم کے بعد وہ "معلم" میرا ہاتھ اسی طرح اپنی بغل میں دبائے مجھے صفا و مروہ کی سعی کے لئے لے گیا جو حصار خانہ کعبہ سے متصل ہے ۔ ضعیف و عرلیض زوار طواف کھٹولوں پر اور سعی کی رسم وہیل چیر پر سوار ہو کر انجام دیتے ہیں ۔ صفا سے مروہ کی سعی کم و بیش دو تین فرلانگ کی مسافت رکھتی ہے ۔ یہ سعی سات بار کی جاتی ہے ۔ میری پہلی مکمل دوڑ کوئی پانچ چھ منٹ میں تمام ہوئی لیکن میں ایک ہی دوڑ کی سعی سے ہانپ گیا تھا ۔ محسن کاکوروی نے اس حالت کی سچی تصویر کشی کی ہے ؎

کیا سعیٔ صفا سے رنگ فق ہے
سر سے پا تک عرق عرق ہے

تو واقعی میرا رنگ بھی فق اور جسم عرق عرق تھا ۔ میرا "معلم" مجھے ربِ یسّر ولا تعسّر کی گردان کرا رہا تھا اور میں اس کی دلچسپ خوش الحانی سے محظوظ ہو رہا تھا ۔ مجھے یہ "سعی صفا" کی بات کچھ جچتی ہوئی معلوم نہیں ہوئی ۔ لیکن میں نے فوراً اپنے ذہن کو دوسری طرف منتقل کر دیا ۔ جب میرا خوشرو "معلم" رسومات سعی ادا کرا کے رخصت ہوا تو میں دیر تک اس کی طرف دیکھتا رہا ؎

جس طرف دیکھا نہ جاتا تھا ادھر دیکھا کئے

حافظ شیرازی نے خوب کہا ہے ؎

تو و طوبیٰ و ما و قامتِ دوست فکرِ ہر کس بقدرِ ہمتِ اوست

(۶)

دوسرے دن قربانی اور رمی جمار یعنی شیطان پر کنکریاں مارنے کی رسم ادا کرنے کے لئے ہم لوگ منیٰ روانہ ہو گئے۔ حدودِ حرم کی گھما گھمی ویرانی سے بدل گئی۔ قافلوں، کاروں، اور اونٹ سواروں کا ایک دریا تھا جو منیٰ کی طرف رواں تھا۔ منیٰ میں توقف لوازمات میں شامل ہے۔ وہاں ہمارا وقت زیادہ تر یادِ الٰہی میں صرف ہوا۔

جب ہم لوگ دوسری صبح منیٰ سے عرفات کے لئے روانہ ہونے لگے تو امام صاحب کی طبیعت پر گریہ و بکا کی سی حالت طاری تھی۔ مجھ سے بھی مخاطب ہو کر فرمانے لگے " اس گھڑی زیادہ سے زیادہ دل و دماغ کو اللہ و رسول کی طرف مشغول رکھئے۔ توبہ و استغفار کیجئے۔ اپنے گناہوں اور سیاہ کاریوں کو یاد کر کے خوب پھوٹ پھوٹ کر رو دیئے۔ خود ان کی آنکھیں بھی اشک آلود تھیں۔ رات بھی کم و بیش انھوں نے الحاح و زاری میں ہی بسر کی تھی۔ مجھے حیرت ہوئی کہ امام صاحب پر آخر یہ حالت کیوں طاری ہے۔ خود ان کے بقول ان کی زندگی کا بہترین موسم یعنی ان کا عہدِ شباب حجرہ نشینی اور مسجد و محراب کے احاطہ میں گزرا تھا۔ پھر آخر وہ کونسی ایسی سیاہ کاری ہے جس کی یاد سے وہ اس قدر خوف زدہ ہو رہے ہیں ! ـــــ بہرحال توبہ و انابت کے لئے جب میں نے اپنے گناہوں کو یاد کرنا چاہا تو ان کا کوئی شمار نہ تھا۔ اغلب تعداد گناہانِ کبیرہ کی تھی۔ یوں بھی ہوا کہ بعض گناہوں کی یاد سے طبیعت اندر ہی اندر لطف اندوز ہونے لگی ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ بعض ایسے گناہ بھی یاد آئے جو حالات یا بزدلی کی وجہ سے دل ہی دل میں گھٹ کر رہ گئے تھے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کئی ایسی راتیں یاد آئیں جو انتہائی سرورِ مستی کے عالم میں گذری تھیں۔ دل عہدِ شباب کی سرسبز و شاداب وادیوں کی سیر کرنے لگے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ "آہ ! وہ بھی کیا زمانہ تھا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔" میرے منہ سے بے اختیار نکل گیا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ امام صاحب چونک پڑے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ میں اپنی گری ہوئی تسبیح اٹھا کر "لبیک اللھم لبیک لاشریک لک لبیک" پڑھنے لگا۔

عرفات پہنچکر ہم لوگوں نے تقریباً سارا وقت تلبیہ و تذکیر میں بسر کیا۔ سورج ڈھلتے ہی ہمارا قافلہ مزدلفہ روانہ ہوا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں حجاج کنکریاں چننا شروع کر دیتے ہیں۔ یہ کنکریاں رمی جمار یعنی شیطان کو مارنے کے لئے ضروری ہیں۔ یہ وہ قدیمی شیطان ہے جس نے حضرت ابراہیم کو تین مقامات پر حضرت باری تعالےٰ کے حضور میں حضرت اسمٰعیل کی قربانی دینے سے باز رکھنے کی ناکام کوشش کی تھی۔ اس واقعہ پر کم و بیش چار ہزار سال گزر چکے ہیں۔ جبھی سے جمرات میں شیطان کو تین جگہ کنکریاں مارنا حج کے ارکانِ خصوصی میں داخل ہے۔ پہلے دن کی رمی کے لئے حجاج مزدلفہ ہی میں سنگ ریزے چن لیتے ہیں۔ یہ مستحب ہے۔ نمازِ عشا کے بعد امام صاحب اور دیگر تمام حجاج اپنے احرام میں چھوٹے چھوٹے پتھر جمع کرنے لگے۔ لاکھوں لاکھ حاجی جس میں شاہ و گدا، عالم و عامی کی کوئی تخصیص نہ تھی۔ اپنے دامنوں میں سنگریزے اس انہماک سے بھر رہے تھے جیسے لعل و جواہر چن رہے ہوں۔ سڑک پتھروں سے ایسی صاف ہو گئی تھی کہ اگر کسی کو غصہ میں اپنا سر پھوڑنے کا جنون ہوتا تو شاید ڈھونڈھنے پر بھی ایک پتھر بھی ہاتھ نہ آتا۔ یہی وہ موسم ہوتا ہے جب راہ کے دیوانے بچوں کے ظالمانہ حملوں سے محفوظ ہو جاتے ہیں۔ وہ چیز ہی باقی نہیں رہتی جو لڑکوں کو دیوانوں کے پیچھے لگا دیتی ہے۔ کسی فارسی شاعر نے شاید کسی ایسے ہی منظر کو دیکھ کر کہا ہوگا ؎

دیوانہ برا ہے رود وطفل بہ را ہے
یاراں مگر ایں شہر شما سنگ نہ دارد!

بچوں کی طرح ان بے شمار مجنونانہ پتھر چننے والوں میں صرف ایک ہی نامراد ہستی اس کار خیر سے محروم تھی۔ اور وہ حقیر تھا بات یہ ہے کہ مجھے پتھروں سے دیرینہ عداوت ہے۔ زندگی میں ایک طویل دور مجھ پر بھی دیوانگی کا گذر چکا ہے ؎

عشق ازیں بسیار کردہ است وکنند

بچوں کے ہاتھوں گلی کوچوں میں بُری طرح پتھروں سے زخمی ہو چکا ہوں جس کے بیشمار داغ سر و جسم پر اب بھی موجود ہیں ؎ دکل جہاں پہ درد تھا اب وہاں یہ داغ ہے! ۔ دوسرے یہ کہ نہ معلوم کس طرح اور کس وقت کا انتقام لینے کے لئے ایک چھوٹا سا پتھر میرے گردے میں آکر جم گیا ہے اور کسی طرح نکلنے کا نام نہیں لیتا۔ میرے بعض محبوب دوستوں کا خیال ہے کہ قدرت میرے گناہوں کی سزا مجھے اندر ہی اندر سنگسار کر کے دے رہی ہے۔ مجھے اس کے لئے خدا کا شکر گذار ہونا چاہئے کیونکہ یہ سنگ باری باہر سے بھی ہو سکتی تھی۔ عرفی اسی مصیبت سے گھبرا کر چلّا اُٹھا تھا ؎

زمنجنیقِ فلک سنگِ فتنہ می بارد
من ابلہانہ گریزم در آبگینہ حصار!

غرض اب وہ شیطان ہی کیوں نہ ہو میں کسی کو پتھر مارنا نہیں چاہتا۔ پھر یہ بھی خیال آرہا تھا کہ یہ لوگ کنکریاں شیطان کو کیوں مارتے ہیں ـــــ ؟ کیا ایسا کرنے سے ہمارے اندر کا شیطان بھی مرجاتا ہے۔ اسمٰعیل کی قربانی دے کر حضرت ابراہیم نے بظاہر اپنے شیطان کو فتح کر لیا تھا۔ وہ اس کے ورغلانے میں نہیں آئے تھے۔ کیا ہمارے لئے اس سلسلہ میں اتنا ہی کافی ہے کہ ہم جمرات میں تین جگہ تین بار شیطانی مجسمہ پر کنکریاں پھینک کر رسم اُتار دیں پھر حاجی کا لقب حاصل کر کے عوام کی نگاہوں میں محترم بن جائیں ...... ؟ میں انتہائی الجھن میں مبتلا تھا۔

دوسری صبح جب واپسی پر ہم لوگ منیٰ سے رمی جمار کے لئے روانہ ہوئے تو میرے اندر کا شیطان مجھے تمام حاجیوں پر زور زور سے قہقہہ لگاتا ہوا نظر آیا ـــــ وہ مجھ سے بہ آواز بلند کہہ رہا تھا " ہاں! دیکھو یہ تمھارے ہم جنس اپنے خدا کو بھی دھوکا دینے میں کتنے نڈر، کتنے بے باک ہیں ـــــ جوشِ جنوں کے ساتھ مجھ پر پتھر مارنے والوں میں زیادہ تعداد ایسے لوگوں کی ہے جو تمھاری ہی طرح خائن، غاصب، سود خوار، بدنفس، ریاکار، سخت قلب اور ہوا و ہوس کے بندے ہیں۔ تم حاجی کہلانے کے لئے مجھ پر کنکریاں مارنے کو تیار ہو مگر اپنے سگے بھائی کو گداگری سے بچانے کے لئے سود کے پیسے معاف نہیں کر سکتے ... تم تو تم مجھ پر ظاہرا جتنی لعنت چاہے بھیجو، پتھر سے ماردیا تلوار سے کاٹو لیکن واقعہ یہ ہے کہ تمھارے خدا کی اس دنیا پر حکومت اس کی نہیں میری ہے، ہاں! میری ہے۔ اور تم سب وہ حاجی ہو یا غیر حاجی۔ سب کے سب میرے مطیع و فرمانبردار غلام ہو ...... میری انتہائی فیروزمندی ہے کہ میں نے تمھارے خدا کو بھی اس فریب میں مبتلا کر رکھا ہے کہ تم عملاً اور طبعاً نیک طینت اور معصوم فطرت ہو، صرف میرے بہکانے سے برے بن گئے ہو۔ حج اور اسی قسم کی دیگر مذہبی رسومات کی بجا آوری سے تم انسانیت کے اعلیٰ مدارج حاصل کر لوگے اور ایک ایسی بلند سیرت ہستی بن جاؤ گے جس پر تمھارا خالق خود فخر کرے گا ـــــ یقین کرو، ایسا کبھی ہونے والا نہیں ہے، ہاں کبھی ہونے والا نہیں ہے ...... اور بالآخر تمھاری زشت کاریوں اور بداعمالیوں سے تنگ آکر تمھارا خدا اپنی اس حسین و دلفریب دُنیا کو خود تباہ کروائے گا ..... اسی کا نام قیامت ہے ..... یہ تمھارے خدا کے

ترغیبات کی پامالی کا آخری اور قطعی اعلان ہوگا .... یہ حقیقت مجھ پر روز اول ہی سے روشن تھی — میں نے تمھیں سجدہ کرنے سے اسی لئے انکار کر دیا تھا۔ میں جانتا تھا کہ تمھاری اصلیت کیا ہے اور تم کس طرح اپنے خدا کو چھوڑ کر میرے غلام ہو جاؤ گے ... یہ کنکریاں ونکریاں سب مصنوعی باتیں ہیں۔ جاؤ! حاجی کا لبادہ اوڑھ کر اپنے روز کے دھندوں میں لگ جاؤ ...... جھوٹ بولو، خیانت کرو، سود کھاؤ، عیاشی کرو، اپنے خودغرضانہ مقاصد کی کاربراری کے لئے اپنے عزیز ترین اقربا اور احبا کو دھوکا دو، لوٹ لو، برباد کر ڈالو، .... " امام صاحب کی سرزنش سے بچنے کے لئے جو کنکریاں میں نے اٹھا رکھی تھیں وہ میرے ہاتھوں ہی میں جم کر رہ گئیں ...... میری آنکھوں سے آنسوؤں کا سیلاب جاری تھا ؂

دردل بودن درایں رہ سخت ترغیبست سالک را
خجل ہستم زکفر خود کہ دارد بوئے ایماں ہم!

(۷)

اب میرے لئے " سعی صفا " اور رمی جمار سے کہیں زیادہ کڑا اور بہت آزما مرحلہ سامنے تھا یعنی قربانی اور " حلاق " یہ دونوں کام چھرے سے انجام پاتے ہیں ایک گردن پر چلتا ہے، دوسرا " سر " پر۔ جہاں تک قربانی کرنے یعنی عمداً جان لینے کا تعلق ہے تو اس معاملے میں حقیر کی بہادری آج تک مکھی مارنے کی حد سے بھی آگے تجاوز نہیں کر سکی۔ رہی حلاقی یعنی بال منڈانا تو اس راہ میں شروع ہی سے بڑی حد تک " گرو نانک " کی تعلیم پر عمل کرتا رہا ہوں۔ کم از کم سر کے بال کو بہت عزیز رکھتا ہوں۔ انکی تراش خراش میں حد سے زیادہ تصرف کرنے سے میرا جمالیاتی ذوق اِبا کرتا ہے۔ لیکن امام صاحب برابر دھمکی دے رہے تھے کہ حج کیلئے بال اتروانا نصِ قرآنی سے ثابت ہے۔ اس باب میں جمہور کا یہی عقیدہ ہے۔ رہی جانور کی قربانی تو اس کے بغیر تو خیر حج مکمل ہی نہیں ہو سکتا۔ اس معاملۂ خاص میں اکابر اسلام کے اسوہ اور خود سلف اور اہلبیت رسول کی بعض روایات کا حوالہ دے کر میں نے اپنی گلوخلاصی کرانا چاہی مگر امام صاحب اور دیگر رفقاء نے وہ غوغا مچایا کہ بس کچھ نہ پوچھئے امام صاحب یوں بھی غضب ناک ہو رہے تھے اس کی ایک خاص وجہ یہ تھی کہ میں نے ان کی ہدایات حج کے خلاف کوئی سِلا ہوا کپڑا انہیں پہننا چاہیئے۔ ان سے چھپا کر ایک جانگیہ (انڈرویر) اندر پہن رکھا تھا۔ نہ جانے کس حالت بیخبری میں امام صاحب کی نظر اس جانگیہ پر پڑ گئی۔ وہ نے دے کی کہ تو بہ ہی بھلی، مجھے اس کے لئے ایک دَم یعنی قربانی دینی پڑے گی۔ میرے ناخن بھی بیحد گندے ہو رہے تھے۔ ان کے تراشنے کے لئے بھی وہ مجھ پر برس چکے تھے۔ اس کے لئے بھی مجھ پر ایک دَم واجب تھا۔ اس سے پہلے میں نے سر میں کنگھی کرتے وقت نہ جانے کتنے بال توڑ ڈالے تھے اور اس سے بھی بڑھ کر متعدد جوئیں سر سے نکال کر مار چکا تھا۔ اگر تمام بال اور جوؤں کا حساب لگایا جاتا تو مجھ پر اتنے دم لازم ہو گئے تھے کہ میں اپنے احرام کے کپڑے بیچ کر بھی اتنی قربانیاں نہ دے سکتا تھا۔ نوبت گداگری تک پہنچ جاتی، جیسا کہ سینکڑوں حاجیوں کو اپنے چالاک ملّاؤں اور مطوفوں کے ہاتھوں پیش آتی ہے۔ اس سلسلہ میں بہت غور کرنے پر بھی یہ منطق سمجھ میں نہیں آتی تھی کہ حج جیسے مقدس موقع پر جوں جیسی بے وقعت چیز تو نہیں ماری جا سکتی لیکن اس کے مارنے کا کفارہ ادا کرنے کے لئے ایک پورے جانور کی قربانی عائد ہوتی ہے۔ کہاں تو حقیر سے حقیر جان کی حفاظت کا لطیف احساس، کہاں جوں اور کھٹمل سے کہیں زیادہ مفید حیوانوں کو ان کے لئے قربانی چڑھا دینے کا یہ غیر انسانی جواز .... ؟ میری سمجھ میں کچھ نہیں آ رہا تھا .... پھر خود یہ " قربانی " ہی کیا ضرور ہے .... یہ خونِ خرابہ حج جیسی تقریب کا جزو لازمی کیوں ہو؟ یہی وجہ تھی کہ جب " احرام حلال " کرنے کے لئے مجھ پر قربانی کے لئے زیادہ زور ڈالا گیا تو میں اپنا توازن دماغ کھو بیٹھا۔ میں نے غصہ سے

بے قابو ہو کر کہا "میں ہرگز کسی جانور کو ذبح نہیں کروں گا۔ میرا خدا رؤف و رحیم ہے، خونخوار نہیں، بھلا وہ بھی کوئی خدا ہوا جو بے زبان جانوروں کی بیرحمانہ قربانی سے خوش ہوتا ہے حالانکہ وہ رحیم ہے رحمان ہے۔ اس سلسلے میں واعظانِ کم بصیرت نے جو غلغلہ مچا رکھا ہے وہ خدا کے صحیح تصوّر سے یک قلم معرا ہے۔ خود ابن عباسؓ اور حضرت امام حسینؓ کے اقوال اس معاملہ میں مروجہ عقائد سے بالکل مختلف ہیں۔ انھوں نے حج کے موقعہ پر قربانی کو کبھی کوئی خاص اہمیت نہیں دی۔ حضرت ابراہیم نے بھی جو تمثیلی قربانی حضرت اسمٰعیل کی شکل میں پیش کرنا چاہی تھی، جسے بالآخر خدا کی محبت سے کس حد تک اپنے نفس، اپنی ضروریات اور اپنی خواہشات کی قربانی دے سکتا ہے۔ اپنا مال دوسروں کی بہتری کے لئے خرچ کرسکتا ہے۔ ایثار و خود گذشتگی سے کام لے سکتا ہے۔ اپنے ابنائے جنس کی خدمت کے لئے اپنے کو وقف کر سکتا ہے۔ مقصود انہی دل کی قربانی ہے جانور کی نہیں۔ یہ ایک ہولناک قسم کا ظالمانہ فعل ہے۔ مکاری ہے، خدا فریبی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ رسم عہد وحشت کی یادگار ہے۔ جسے اس صدی میں بالکل ختم ہو جانا چاہئے۔ —— " میرے منہ سے کف جاری تھا۔ میں اس وقت محسوس کر رہا تھا کہ کائنات کے سارے حیوانات کا میں رہبر بنا ہوا ہوں اور سطح زمین کے سارے وحوش و طیور اپنی زبان بے زبانی سے "انقلاب زندہ باد" کا نعرہ لگا رہے ہیں۔

میں نے گفتگو کا سلسلہ جاری رکھتے ہوئے کہا۔ اب رہی دوسری قربانی تو میں اس معاملہ میں مسلکِ شافعی کا پیرو ہوں۔ حضرت امام شافعی کی عظمت کا میں زیادہ تر اس لئے قائل ہوں کہ انھوں نے سر کے بال کی اہمیت کا اعتراف کر کے اپنے جمالیاتی ذوق کا ثبوت دیا ہے۔ مجمع پر ایک سناٹا سا چھا گیا۔ امام صاحب ہکا بکا ہو کر میرا منھ دیکھنے لگے۔

دوسری صبح احرام سے نجات حاصل کرنے کے لئے میں حلاق کے پاس گیا، جہاں کتنے ہی اپنے سر کے بال منڈوا رہے تھے۔ میں نے ایک حلاق (حجام) سے اپنے بالوں کی طرف اشارہ کر کے کہا "یا ولد قلیل انا شافعی —— اے لڑکے بال کم کاٹ میں شافعی ہوں" اس نے مسکرا کر مجھے دیکھا۔ اور میرے بالوں کی چوٹی اپنی انگلیوں میں لے کر کھٹ سے ذرا سا بال کتر دیا —— میں نے احرام حلال کیا اور خانہ کعبہ کے آخری طواف کے لئے روانہ ہو گیا —— حرم کے نزدیک پہنچا تو صاف آواز آرہی تھی۔

کہ بیا بیا عراقی تو ز خاصگانِ مائی

(نگار) یہ مضمون میرے ایک عزیز دوست کا ہے جو حج کے لئے تو ضرور گئے، لیکن ان کا حج پورا ہوا یا نہیں اس کا فیصلہ علمائے مذہب ہی کرسکتے ہیں۔ فاضل مضمون نگار نے بعض مراسم حج پر جن خیالات کا اظہار کیا ہے۔ وہ عہد حاضر کے اور بہت سے عقلیت پسند حضرات کے ذہن سے بھی گذرے ہوں گے اور دل کا یہ چور معلوم نہیں اور کتنے دلوں میں چھپا ہوگا۔ لیکن اس کا اظہار شاید وہ اس لئے نہیں کرتے کہ ان پر کہیں یہ اعتراض وارد نہ ہو کہ "جب تم مراسم حج کو عہد وحشت کی یادگار سمجھتے ہو تو حج کرنے جاتے ہی کیوں ہو" ؟

بالکل یہی اعتراض اس مضمون کے لکھنے والے پر عاید ہوتا ہے۔ لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ باوجود انتہہ عقل و فرزانگی جس گھڑی وہ حرم کے دروازے پر پہنچتا ہے تو یکسر "الحاح و تضرع" ہو جاتا ہے تو درایت سے زیادہ روایت کی اہمیت کا تصور ہمارے سامنے آجاتا ہے اور ہم یہ سمجھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ تعمیر انسانیت کے لئے کبھی کبھی حدودِ عقل سے گزر جانا ہی مناسب ہوتا ہے۔

اگر مقصود حیات دراصل عوامل حیات کو بروئے کار لانا ہے تو اس کا تعلق عقل سے اتنا زیادہ نہیں جتنا

جذبات سے ہے اور جذبہ و عقل کے اس تصادم میں بسا اوقات ہمیں جذبات ہی کا ساتھ دینا پڑتا ہے جیسا کہ ارکان حج سے ظاہر ہے ۔ ہر چند کہ استلام سنگ اسود ، رمی جمار ، سعی بین الصفا والمروہ ، اور قربانی بظاہر لایعنی سی باتیں نظر آتی ہیں لیکن اگر آپ نے ان لایعنیات کو ترک کر دیا تو وہ مذہبی حج تو رہے گا نہیں ، صرف عقلی قسم کا حج ہو جائے گا جو آپ کی منطقیانہ ذہنیت کو تو بیشک تسکین پہنچا سکتا ہے ، لیکن کوئی والہانہ جذبۂ عقیدت پیدا نہیں کر سکتا ۔ خواہ اس کا نتیجہ تخریب اخلاق ہی کیوں نہ ہو اور اسی حقیقت کو فاضل مضمون نگار نے شیطان کی زبان سے جس طرح واشگاف کیا ہے ، وہی اس مقالہ کی جان ہے ۔

رہا معاملہ سنگ اسود کو بوسہ دینے ، شیطان پر کنکریاں پھینکنے اور قربانی کرنے کا سو جو لوگ ایسا کرتے ہیں انھیں کرنے دیجئے ۔ کعبہ سے ان بتوں کو بھی نسبت ہے دور کی کیونکہ جب ہم غور کرتے ہیں تو نتیجہ دونوں صورتوں میں ایک ہی نکلتا ہے اور نیا عقلی حاجی بھی قدیم روایتی حاجی سے انشاءاللہ کم پست اخلاق نظر نہ آئے گا !

نسخۂ دلکشا

(ایک نادر تذکرہ)

(آغا افتخار حسین)

میں نے نگار کا "تذکروں کا تذکرہ نمبر" پڑھا اور اسے بہت معلومات افزا پایا۔ اس اشاعت میں اُردو زبان میں تحقیق کے معیار کو بلند کرنے کی طرف ایک اہم قدم اٹھایا گیا ہے۔ تذکروں کی فہرست میں مجھے ایک تذکرے کا تذکرہ نہیں ملا۔ یہ تذکرہ "نسخۂ دلکشا" ہے جس کا مخطوطہ اور مطبوعہ نسخہ میں نے پیرس میں دیکھا۔ پاکستان واپس آکر میں نے اس کے بارے میں اہل علم سے دریافت کیا لیکن کچھ پتہ نہ چلا۔ جب میں نے نگار کے تذکرہ نمبر میں بھی اس کا ذکر نہ پایا تو مجھے خیال ہوا کہ یہ نادر تذکرہ ہے۔ اس لئے میں اس کے بارے میں چند معلومات قارئین کرام کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔

پیرس میں قیام کے دوران میں سرکاری فرائض کے علاوہ میں نے اردو زبان کے بارے میں کچھ معلومات فراہم کی ہیں۔ اس مواد کو میں علیحدہ مرتب کر رہا ہوں[1]۔ اس کام کے سلسلہ میں میں نے پیرس کے دو مشہور کتب خانوں بیلیونک ناسیونال اور میوزے گیمے میں اردو مخطوطات پر نوٹ لکھے ہیں جنھیں شائع کیا جا سکے گا۔ جب میں میوزے گیمے کے مخطوطات پر نوٹ لکھ رہا تھا تو "نسخۂ دلکشا" کا مخطوطہ میری نظر سے گذرا۔ میوزے گیمے میں اس مخطوطہ کا کیٹلاگ نمبر ۴۹۴ ہے۔ یہ تذکرہ اٹھارویں اور انیسویں صدی کے اردو شعراء کے بارے میں ہے۔ شعرا کے حالات بہ ترتیب حروف تہجی درج ہیں۔ یہ مخطوطہ اصل نسخہ کا دوسرا حصہ ہے کیونکہ ان شعرا کا تذکرہ اس میں شامل ہے جن کے نام (ک) اور اس کے بعد حروف تہجی سے شروع ہوتے ہیں۔ مصنف کا نام مخطوطہ میں درج نہیں۔ اس تذکرہ کا ایک مطبوعہ نسخہ پیرس کے کتب خانہ بیلیونک ناسیونال میں موجود ہے (کیٹلاگ نمبر ۳۶۸ ۔ وائی ۔ اے)۔ مصنف کا نام جنم جے متر تھا۔ دادا کا نام تیمبر متر بہادر۔ کلکتہ کے رہنے والے تھے۔ اس تذکرہ کا ذکر گارسین دتاسی[2] نے اپنی کتاب "تاریخ ادب ہندوستانی" کے دوسرے اڈیشن کے دیباچہ میں اور اسکے بعد آخر میں "بعد تحریر" (POST SCRIPTUM) کی حیثیت سے کیا ہے اور لکھا ہے کہ "یہ تذکرہ مجھے اس وقت ملا جب اس تاریخ کی تیسری جلد کی طباعت ہو رہی تھی۔ یہ کتاب کلکتہ میں ۱۸۷۰ میں طبع ہوئی۔ اس کتاب میں ۱۸۷[3] اردو زبان میں لکھنے والوں کے حالات درج ہیں۔ کل صفحات ۲۱۰ ہیں ہر صفحہ ۲۰ سطروں کا ہے

---

[1] میرا ایک مضمون اردو کی بابت فرانسیسیوں کی چند تحریریں" اردو نامہ کی جنوری ۔ مارچ کی اشاعت میں شائع ہو چکا ہے۔

[2] گارسیں تاسی کے نام کا تلفظ "گارساں دتاسی" غلط ہے۔ فرانسیسی زبان میں CIN کا تلفظ "سیں" ہوتا ہے "ساں" کبھی نہیں ہوتا۔ افسوس ہے کہ یہ غلط تلفظ اردو میں رواج پا گیا۔

[3] ملاحظہ ہو۔ "HISTOIRE DE LA LITTERATURE" HINDOUIE ET HINDUSTANIE جلد سوم۔ دیباچہ اور صفحہ ۳۵۴۔

[4] یہ عدد غلط معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ خود گارسیں تاسی نے جن شعرا کا حوالہ دیا ہے اور جن کے نام اس مضمون کے آخر میں درج کئے گئے ہیں ان کی تعداد ۱۶۵ ہے)

پہلا حصہ ان شعرائے بارے میں ہے جن کے نام "ک" اور اس سے پہلے حروف تہجی سے شروع ہوتے ہیں۔ دوسرے حصے میں باقی شعرا کا تذکرہ بہ اعتبار حروف تہجی کیا گیا ہے۔ یہ تذکرہ بابو راجندر لال متر کے والد جنم جے متر المتخلص بہ "ارمان" کا لکھا ہوا ہے "گارسین دتاسی نے دیباچہ میں لکھا ہے کہ "نسخۂ دلکشا" انھیں مصنف جنم جے متر کے بیٹے راجندر لال متر کے توسط سے ملا۔ بابو راجندر لال متر اپنی علمی اور تحقیقی کام کی وجہ سے مشہور رہیں۔ انھوں نے ہندوؤں کے کریاکرم کی رسوم پر تحقیق کی ہے۔ متھرا میں قدیم تحریروں کو پڑھنے اور ان کے مطالب کی توضیح کا کام سرانجام دیا ہے۔ بنگال کے کتب خانہ میں سنسکرت کے مخطوطات پر نوٹ تحریر کئے ہیں۔

اس کے بعد گارسین دتاسی نے ان شعرا کی فہرست دی ہے جن کے نام اس تذکرے میں ہیں۔ یہ فہرست اس مضمون کے آخر میں درج کردی جائے گی۔ مضمون ختم کرنے سے پہلے اس تذکرہ کے چند اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ تذکرہ نگار نے شعرا کے کلام کے نمونے پیش کرنے میں اچھے ذوق کا ثبوت دیا ہے۔

"کمال تخلص۔ نام شاہ کمال الدین حسین۔ باشندے گیا۔ مان پور کے صوبۂ بہار میں کئی پشت گذری اور منصب دار بادشاہی تمام بنگالہ کے تھے اور اس کے بعد لکھنؤ میں جاکر متوسل راجہ ہولاس رائے کے ہوئے۔ شعر شاعران قدیم کے بہت جمع کئے تھے اور شاگرد جرأت کے تھے۔

شبِ وصال میں جب روز غم کی بات چلی — خروش مرغ سحر نے کہا کہ رات چلی

کنور تخلص۔ نام راجہ اپورب کشن بہادر بیٹے از بطن راجہ کشن بہادر۔ صاحب دیوان و مصنف شاہنامہ شان ہند۔ باشندے کلکتہ۔

آتش دل کا جو آنکھوں سے شرارہ چمکا — لوگ سمجھے کہ فلک پر سے ستارہ چمکا
درد فرقت میں جو شب دل کو ہوئی بیتابی — رات رونے میں کٹی صبح کا تارا چمکا
چہرہ ازبسکہ بھبوکا سا نظر آتا ہے — ان دنوں نام خدا رنگ تمھارا چمکا

مست تخلص۔ نام منشی عالم خاں متوطن کانپور شاگرد مولوی فرد کے۔

آج دلبر کو خواب میں دیکھا — نور حق کو حجاب میں دیکھا
خود فنا ہو کے ذات میں ملنا — یہ تماشا حباب میں دیکھا
آپ کو سوخت غیر کو لذت — یہ مزا ہم کباب میں دیکھا

چنیا بیگم۔ بیٹی مرزا بہادر کی اور محل خاص شاہ بہادر کی تھیں۔

ڈبڈبائی آنکھ آنسو تھم رہے — کاسۂ نرگس میں جوں شبنم رہے

دلھن بیگم۔ بیٹی نواب انتظام الدولہ بہادر اور زوجہ آصف الدولہ کی تھیں۔

بہلے ہے پھوٹ کے آنکھوں سے آبلہ دل کا — تری ہی راہ میں جاتا ہے قافلہ دل کا
وصل کی شب ہے شرم سے ہوتا ہے پیدا دونوں کا — شمع کو گل لے صرصر کرے حال ہے ابتر دونوں کا
ہم کو تریاق کے دھوکے میں وہ سم دیتے ہیں — ہائے قسمت کہ دم نزع بھی دم دیتے ہیں

یہ تذکرہ خصوصاً اس لئے اہم ہے کہ یہ ایک بنگالی ہندو نے اس وقت لکھا جب ہندوستان میں مسلمانوں کا اقتدار ختم ہو چکا تھا اور اس کے ردعمل کے طور پر اردو زبان کی مخالفت کی مہم شروع ہو چکی تھی۔ اگر یہ تذکرہ پاکستان و ہندوستان میں نایاب یا کمیاب ہے تو اسے دوبارہ شائع

کرنے کی ضرورت ہے۔ اس کے بارے میں اہلِ نظر کے مشورے کا منتظر ہوں گا۔

جن شعرا کا تذکرہ اس کتاب میں کیا گیا ہے ان کے نام یہ ہیں:۔

سب سے پہلے گارسیں دتاسی نے تین بادشاہوں کے کلام کا حوالہ دیا ہے جن کا ذکر تذکرہ میں کیا گیا ہے :۔

آفتاب :۔ شاہ عالم پسر عالمگیر ثانی المتخلص بہ عالی گوہر[1]

ظفر ۔ ابوظفر سراج الدین محمد بہادر شاہ۔

آصف ۔ آصف الدولہ آصف جاہ یحییٰ خاں نواب اودھ۔ المعروف بہ مرزا امانی ۔

دیگر شعرا کے نام یہ ہیں :۔

تخلص و نام	تخلص و نام	تخلص و نام	تخلص و نام	تخلص و نام
آباد (مہدی حسین خاں) لکھنوی	آگاہ (محمد صلاح) دہلوی	اسد (میر امانی) دہلوی	افصح (شاہ فصیح)	انتظار (علی تقوی خاں) مرشد آبادی
آبرو (نجم الدین عاں) المعروف	آوارہ (محمد کاظم)	اسد (نواب اسد اللہ خاں دہلوی	افضل (محمد)	انجام (نواب لعمیر خاں) دہلوی
شاہ مبارک	آہ (میر مہدی)	جو مرزا نوشہ و غالب کے نام سے	افغان (العفغان)	اندوہ دہلوی
آتش (خواجہ حیدر علی) لکھنوی	ابر -	بھی مشہور ہیں)۔	افگر (میر جیون)	انسان (اسد اللہ خاں) دہلوی
آثمی (خواجہ برہان الدین) دہلوی	اثر (میر محمد) دہلوی	اسیر (خلیفہ گلزار علی) لکھنوی	اکبر - دہلوی۔ المعروف بہ کچھو شاہ	انشاء (میر انشاء اللہ خاں) مرشد آبادی
آدم (جہانگیر خاں) فرخ آبادی	اثم (محمد علی) گورکھپوری	اشتیاق (شاہ ولی اللہ) سرہندی	اکرام -	انصاف
آرام (خیر اللہ خاں)	اجمل (شاہ محمد) الہ آبادی	اشرف -	اکرام (خواجہ محمد اکرام) دہلوی	انور (شیخ عبداللہ) قنوجی
آرزو (سراج الدین علی خاں)	احسان (میر شمس الدین)	اشرف (محمد اشرف)	الم (صاحب میر) مرشد آبادی	انور (غلام علی) کالپی
آزاد (محمد فاضل) دکنی	احسان (حافظ عبدالرحمن خاں)	اشرف (میر اشرف علی) کلکتوی	الہام (شیخ شرف الدین) لکھنوی	اوباش (امیر الزماں) بجنوری
آزاد (میر مظفر علی) دہلوی	احسان (مرزا حسن علی) لکھنوی	اشفاق -	الہام (نضیل بیگ)	اولیٰ (میر اولاد علی)
آزادا (اوم)	احسان (احسان اللہ)	اصغر (میر اصغر علی) شاہ آبادی	امامی (خواجہ امام بخش) پٹنہ	اولیا (میر اولیا) لکھنوی
آشفتہ (مرزا رضا علی لکھنوی)	احقر (مرزا جواد علی) لکھنوی	اظفر (میر ظہیر الدین) دہلوی	امانی (میر امانی) مرشد آبادی	ایمان (دکنی)
آشفتہ (بھورے خاں جوان)	احمد (احمد بیگ)	اظہر (غلام علی) دہلوی	امجد (مولوی) دہلوی	باقر (باقر علی خاں)
آشفتہ (ناظر عبداللہ سلہٹی)	احمد (شیخ احمد) دکنی	اظہر (غلام محی الدین)	امداد (رامپوری)	بحر (امداد علی) لکھنوی
آشنا (میر زین العابدین) دہلوی	احمد (مولوی حکیم احمد حسن مرشد آبادی)	اعظم (محمد اعظم)	امی (دہلوی)	برق (محمد رضا)
آشنا (عبدالکریم خاں) کلکتوی	احمدی (شیخ احمد) زمانہ	اعلیٰ (میر اعلیٰ) دہلوی	امید (قزلباش) ایرانی	برق (میاں شاہ جیو)
آفاق (میر فرید الدین)	اختر (قاضی محمد صادق خاں) ہگلی	افسانہ -	امید (امید علی) ہگلی	برش -
آفت	اختر (میر اکبر علی خاں)	افسوس (میر شیر علی) نارنولی	امیر (محمد یار خاں)	بسمل (گدا علی بیگ) فیض آبادی
آگاہ (نور خاں)	ارمان (جنم چیا تیرا) کلکتوی مصنف	افسر (غلام علی اشرف)	امین (امین الدین خاں)	بسمل (سید جبار علی) چنار گڈھی
	تذکرہ ہذا			

[1] شاہ عالم کے فارسی دیوان "دیوانِ آفتاب" کا مخطوطہ ببلیوتیک ناسیونال پیرس میں موجود ہے۔

بسمل (نامعلوم)
بسمل (امیر حسین خاں) بلگرامی
بشیر (بشارت علی) دہلوی
بشیر (بشیر اللہ) کانپوری
بقا (بقا اللہ خاں) اکبرآبادی
بھاری (بھاری لال) (دہلوی)
بہار
بہادر (مرزا معز الدین)
بہادر (مرزا جواں بخت)
بہار (منشی ٹیک چند) دہلوی
بیان (خواجہ احسان اللہ خاں) اکبرآبادی
بیباک (میر نجف علی) کوٹل
بیباک (میاں بشیر احمد) رامپوری
بیتاب (محمد اسمٰعیل) دہلوی
بیتاب (شاہ محمد علیم) الہ آبادی
بیتاب (سنتوش رائے)
بیجان (عزیز خاں) افغانی
بیجان (الٰہی بخش) داناپوری
بیخود (نرائن داس)
بیدار (میر محمد علی) عرف میر محمدی۔
بیدار -
بیدل (مرزا عبدالقادر)
بیرنگ (دلاور خاں) دہلوی
بیقید (سید فضائل علی خاں) بھٹہ
بیکل (سید عبدالوہاب) دولت آبادی
بیمار (شیخ الٰہی بخش) رامپوری
بیمار (دہلوی)
بینوا سنام (پٹنہ)
پاکباز (میر صلاح الدین)

پروانہ (راجہ جسونت سنگھ) بہو کالا جی
پروانہ (پروانہ علی شاہ) مرادآبادی
پریشان (نیاز علی) لکھنوی
پریشان (واحد علی) اٹاوہ
پیچپا دہلوی
پیام (شرف الدین علی خاں) دہلوی
تاباں (عبدالحی) دہلوی
تانا (ابوالحسن شاہ) بادشاہ دکن
تبسم -
تجرد (میر عبداللہ) دکنی
تجلی (میاں حاجی)
تحسین -
ترقی -
تسکین (میر سعادت علی)
تسکین (میر حسین) دہلوی
تسلی (لالہ ٹیکارام)
تسلیم (شیخ مہدی بخش) پٹنہ
تصور (سید حسین خاں)
تصور (احسان علی)
تصویر (شاہ جواد علی) مرشد آبادی
تقی (سید محمد تقی) ...
تمکین (صلاح الدین) دہلوی
تمنا (خواجہ محمد علی)
تنہا (محمد عیسیٰ) دہلوی
تنہا -
ثابت ۔ (اصالت خاں) پٹنہ
ثابت (مرزا معز الدین) خاندان شاہی دہلی
ثاقب (شہاب الدین)
ثنا (میر شمس الدین) پٹنہ

جان (میر یار علی) لکھنوی
جان (عالم خاں)
جرأت (یحییٰ امان قلندر بخش) لکھنوی
جرأت (میر خیر علی) دہلوی
جعفر (میر) دہلوی
جگن (میاں) دہلوی
جنگو (میاں)
جنون ... دہلوی
جنون (شیخ غلام علی مرتضیٰ) سہسرامی
جوان (مرزا کاظم علی) دہلوی
جودت (ہردی رام) مرشد آبادی
جوش (رحیم اللہ) دہلوی
جوشش (محمد عابد پٹنہ)
جولان (بہادر علی شاہ) دہلوی
جوہر .....
جہاندار (جہاندار شاہ) پسر عالمگیر ثانی
جرکین لکھنوی
حاتم (ظہور الدین) دہلوی عرف شاہ حاتم
حاتم (محمد) دہلوی
حاجی ....
حاصل (محمد واصل) کانپوری
حافظ (ضامن شاہ) رامپوری
حامد (گمندی لال) منگھیری
حامد (میر) لکھنوی
حبیب (حبیب اللہ)
حبیب (حبیب مولا) حیدرآباد دکن
حجام (عنایت اللہ) دہلوی
حزین (محمد علی)
حزیں (ابوالخیر) دہلوی

حزیں (میر محمد باقی)
حسرت (مرزا جعفر علی) لکھنوی
حسرت (میر محمد حیات) قلی خاں
حسن (میر غلام حسن) دہلوی
حسن (میر محمد حسن) دہلوی
حسن (خواجہ) بریلوی
حسن (حکیم مولوی احمد حسن) لکھنوی
حسینی .....
حشمت (محتشم علی خاں) دہلوی
حشمت (محمد علی) دہلوی
حضور شیخ غلام یحییٰ) پٹنہ
حضور (لالہ بال مکند) دہلوی
حقیقت (میر شاہ حسین) بریلوی
حکیم (محمد پناہ)
حیدر (غلام حیدر)
حیدر (میر حیدر شاہ) دکنی
حیدری (میر حیدر بخش) دہلوی
حیرت (میر مراد علی) مرادآبادی
حیف (میر چراغ علی)
حیف (موتی لال) لکھنوی
خادم (خادم حسین خاں) پٹنہ
خادم (خادم علی شاہ) کلکتوی
خاشاک -
خاکسار (محمد یار) المعروف بہ شاہ خاکسار دہلوی
خان (عبداللہ خاں) داناپوری
خدمت (فرحت علی) لکھنوی
خسرو (ابوالحسن ..
خافی کانپوری
خلق (میر احسان)

خالق (میر مستحسن)
خالق (مرزا ظہور علی) مرشد آبادی
خلیل (دوست علی) لکھنوی
خواجہ (خواجہ بخش علی) ہنگلی
خورشید (خوشوقت علی) لکھنوی
خورشید (مرزا احسن علی) مرشد آبادی
خیال (غلام حسین)
دارا (پسر بہادر شاہ ثانی شاہ دہلی)
دانا (فضل علی)
داؤد (مرزا)
دائم (دائم علی) کلکتوی
درخشاں (منگو بیگ) فیض آبادی
درد (خواجہ میر درد) دہلوی
درد (میر کرم اللہ خاں)
دردمند (محمد) دکنی
دل (محمد عابد) پٹنہ
دل (فتح محمد)
دلبر ......
دلسوز (خیراتی خاں)
دوست (غلام محمد) مرشد آبادی
دیوانہ (سرب سنگھ) لکھنوی
ذاکر (حسین دوست) مرادآبادی
ذاکر (مولوی ذاکر علی) بنارسی
ذرہ (جیون داس)
ذکا (منشی اتواری لال)
ذکا (خوب چند)
ذکی (نواب بہادر)
ذوق (ابراہیم) دہلوی
ذوقی ......

ذہین (میر محمد مستعد)
راجہ (راجہ راج کرشن بہادر) لکھنوی
راسخ (طالب حسین)
راسخ ......
راغب (محمد جعفر خاں) پٹنہ
رفعت (شاہ رؤف احمد)
راقم (برندابن)
رخشاں (محمد چاند)
رخصت (میر قدرت اللہ) لکھنوی
رسائی ......
رستم (رستم علی خاں) بنارسی
رستم (رستم علی) انبالوی
رسوا (آفتاب رائے)
رشک (میر علی اوسط) لکھنوی
رشید ..... لکھنوی
رضا (محمد)
رضا (رضا علی)
رفا ......
رضی (سید رضی خاں)
رفاقت (مرزا لچھمن)
رفعت (شیخ محمد رفیع) پٹنہ
رفعت (مولوی غلام جیلانی) رامپوری
رفیق . . . پٹنہ
رقت (مرزا قاسم علی) دہلوی
رقت (مولوی حبیب النبی) رامپوری
رمز (مرزا احمد سلطان) شہزادہ دہلی
رند (رائے کھیم نرائن) دہلوی
رند (نواب مہربان خاں) لکھنوی
رند (شاہ ہمزہ علی) دہلوی

رنگ ......
رنگین دہلوی ۔ کشمیری
رنگین (مرزا امان بیگ)
رنگین (سعادت یار خاں) تورانی
رواں (سید جعفر علی) لکھنوی
روح الامین (روح الامین) دہلوی
رونق (سیٹھو بالوجی) بمبئی
رویت (مولوی حبیب احمد) بھوپالی
رہائی (شیخ عبداللہ) رنگون
زار (میر جیو) کشمیری
زار (مغل بیگ)
زار (میر مظہر علی)
زکی (جعفر علی خاں)
زماں (سید محمد زماں) امروہوی
ساقی (میر حسن علی)
ساماں (میر ناصر)
سائل (مرزا محمد یار بیگ)
سایہ (سلیم) دہلوی
سبقت (مرزا مغل) دہلوی
سپاہی (میر امام بخش)
سجاد (میر)
سخن (محمد حسین خاں)
سراج (میر سراج الدین) دکنی
سرسبز (مرزا زین العابدین خاں)
سرشار (ملول چند)
سرود (میر محمد خاں)
سرور (حمایت اللہ خاں)
سرور (مرزا رجب علی بیگ)
سعادت (میر سعادت علی) امروہوی

سعدی (سعادت اللہ) دکنی
سکندر ......
سلام (نجم الدین علی خاں)
سلطان ۔ ...
سلطان (طالب علی خاں)
سلیم (میر محمد سلیم) پٹنہ
سلیمان (مرزا محمد) لکھنوی
سلیمان ......
سمجھو ......
سودا (مرزا رفیع) لکھنوی
سوز (سید محمد میر) رر
سوزاں (مولوی غلام مرتضیٰ) رامپوری
سید (امام الدین) دہلوی
سید (میر یادگار علی) بارابوری
سید (سید رسول) رامپوری
شاد (لالہ یار بیگ)
شاد (محمد یار خاں) رامپوری
شاداب (لالہ خوش وقت رائے) چاندپوری
شاداب ......
شادماں ......
شاعر (میر کلو)
شاغل (شاگرد بسمل)
شافی (امین الدین) پٹنہ
شاکر (محمد شاکر)
شاہ (میر شاہ علی خاں) دہلوی
شاہی (شاہ قلی خاں) حیدرآباد دکن
شائق (منشی محمد بخش) پٹنہ
شائق (میاں پیر محمد)
شائق خواجہ حیدر جان جہانگیر نگر

شجاعت (......)
شرر (مرزا ابراہیم بیگ)
شرف (میر محمد)
شریر (احمد جان) دہلوی
شفا (حکیم یار علی)
شفیع (میر محمد شفیع) لکھنوی
شکوہ (محمد رضا)
شکیبہ (شیخ غلام حسین)
شگفتہ (مرزا سیف الدین علی)
شمیم ...... لکھنوی
شور (اسلوب بیگ)
شورش (میر غلام حسین)
شوریدہ (......)
شوق (حسن علی)
شوق (مولوی قدرت اللہ) رامپوری
شوکت (مرزا تصدق علی)
شوکت (......) بنارسی
شہامت (شہامت خاں)
شہرت (افتخار الدین علی خاں)
شہرت (مولوی سعید الغنی)
شہرت (منشی غلام علی) کلکتوی
شہرت (مرزا احمد علی) دہلوی
شہید ......
شہید (مولوی غلام حسین) غازی پوری
شہیدی (منشی کرامت علی)
شیدا (میر فتح علی) شمس آبادی
شیدا (مولوی امانت اللہ) کلکتوی
شیفتہ (نواب مصطفیٰ خاں) دہلوی
شیفتہ ......

شیفتہ (حافظ عبدالصمد)
صابر (صابر شاہ) دہلوی
صاحب (نواب ظفریاب خاں)
صاحب ......
صاحب قراں (امام علی) لکھنوی
صادق (میر صادق علی) دہلوی
صادق (مرزا صادق بیگ) رامپوری
صادق (میر جعفر خاں) دہلوی
صادق (صادق علی خاں) پٹنہ
صالح (نالہ مصنف "مہر و ماہ")
صانع نظام الدین احمد بلگرامی
صبا (صبا شاہ) شکارپوری
صبا ...... میر ضیاء
صبر (لالہ اجودھیا پرشاد) کلکتوی
صبر (میر محمد علی) فیض آبادی
صحبت ......
صدق ......
صفا ......
صفات (مغل جان) لکھنوی
صفدر (صفدر علی) سونی پتی
صفدری (میر صادق علی)
صفدری ...... حیدرآباد دکن
صمصام (نواب امیر الامراء صمصام الدولہ)
صنعت (مغل خاں)
صنعت (کریم الدین) مرادآبادی
صیفی .. (المعروف بہ شعلہ)
ضاحک (میر غلام حسین) دہلوی
ضبط (میر حسین شاہ)
ضمیر (سید ہدایت علی خاں) دہلوی

ضمیر ......
ضمیر (شیخ مداری) اکبرآبادی
ضیار (ضیاء الدین) دہلوی
ضیار (مرزا ضیا بخت)
ضیار (ضیاء الدین)
ضیار (وارث علی) ڈھاکہ
ضیغم (اکرام احمد) رامپوری
طالب (امام الدین) لکھنوی
طالب (طالب حسین خاں)
طالب (حافظ شیراتی) رامپوری
طالب ...... دکنی
طالب (میر طالب)
طالع (شمس الدین) لکھنوی
طائر (شیخ نکھوا) اکبرآبادی
طپش (محمد اسمٰعیل) کلکتوی
طرب (چھنو لال) لکھنوی۔ نومسلم
طرز (گردھاری لال) امروہوی
طرہ (طرہ یار خاں) بنارسی
طفل (مرزا عبدالمقتدر بہادر)
طور ...... لکھنوی
ظاہر (خواجہ محمد جان) دہلوی
ظاہر (میر محمد) اکبرآبادی
ظفر (میر ظفر خاں)
ظہور (لالہ شیو سنگھ) دہلوی
ظہور (ظہور اللہ بیگ) تورانی
عاجز (عارف الدین خاں) اکبرآبادی
عاجز (الف خاں)
عاجز (زور آور سنگھ)
عارف (محمد) کشمیری

عارف (نواب زین العابدین خاں بہادر) دہلوی
عارف (میر عارف علی) مراد آبادی
عاشق (میر برہان الدین)
عاشق (میر یحییٰ) ... عاشق علیخاں
عاشق (علی اعظم خاں)
عاشق (منشی عجائب رائے)
عاشق ......
عاشق (پنڈت بخشی بھولا ناتھ)
عاشق (رام سنگھ)
عاشق (مہدی علی خاں)
عاشق (شیخ نبی بخش) اکبرآبادی
عاشق (مولوی جلال الدین)
عاشقی آغا حسین قلی خاں) پٹنہ
عاصی (نور محمد) برہان پوری
عاصی (منشی امداد حسین)
عاصی ...... رامپوری
عاقل (عاقل شاہ) دہلوی
عالم ...... کلکتوی
عالی ...... از خانوادۂ تیموریہ
عالی جاہ ... پسر نواب نظام الملک بہادر
عبد ....
عبد (عبداللہ) دکنی
عبرت (سعید الدین) رامپوری
عبری (اسحاق صاحب) کلکتوی
عبیدی (مولوی عبداللہ) رر
عرفان (میر عباس) لکھنوی
عزت (نیاز علی خاں بہادر) حیدرآبادی دکن
عزیز (شاہ عزیز اللہ)
عزیز (...) جونپوری

عزیز (مہاراجہ سنگھ ناتھ)
عزیز (شیو ناتھ) دہلوی
عزلت (سید عبدالوالی) سورتی
عسکری (مرشد آبادی)
عشاق ....
عشرت (غلام علی بریلوی)
عشق (رکن الدین) شاہ گیسا، پٹنہ
عشق (حکیم میر عزت اللہ خاں)
عشق (شیخ غلام محی الدین) میرٹھی
عشقی (....) مراد آبادی
عطش (احمد بخش) ڈھاکہ جہانگیر نگر
عظمت (عظمت اللہ خاں)
عظیم .....
عظیم (مرزا عظیم بیگ)
علی (مرزا احمد علی) کلکتوی
علی (مرزا علی قلی)
علی (علی محمد خاں) مراد آبادی
علی حیدر
علی گوہر ....
عمدہ (سیتا رام) کشمیری
عمر (معتبر خاں) دکنی
عنایت (عنایت علی خاں)
عندلیب (لالہ گوبند سنگھ) دہلوی
عیاش (میر یعقوب) لکھنوی
عیاش (خیالی رام) (دہلوی)
عیاذ (محمد امین) مصنف نجات نامہ
عیاں (مرزا ہاشم علی)
عیسٰی (طالب علی) لکھنوی
عیش (مرزا حسین رضا) رر

عیش (خدا بخش)
عیش (مرزا محمد عسکری) دہلوی
غازی .. دکنی
غافل (رائے سنگھ)
غافل (بختاور سنگھ) مراد آبادی
غالب (نواب اسد اللہ خاں بہادر)
غالب (اکرم الدولہ بہادر بیگ خاں)
غالب (نواب مرزا امان علیخاں) پٹنہ
غالب (غالب علی خاں)
غالب (طالب جنگ) دہلوی
غربت (شیخ ناصر الدین احمد) کیرتپوری
غربت (حکیم غلام نبی) رامپوری
غربت ..... مراد آبادی
غریب (محمد زمان)
غریب (میر محمد تقی) دہلوی
غضنفر (غضنفر علیخاں) لکھنوی
غفلت (غفلت آخند زادہ) لاہوری
غلام (راجہ گوپال ناتھ)
غلامی (شاہ غلام محمد) دہلوی
غم (میر محمد اسمٰعیل) مرشد آبادی
غمگین (میر سید علی)
غنی (شیخ عبدالغنی) سہارنپوری
غوث ..... دکنی
غیرت ..... شاگرد جرأت
فارغ (لالہ مکند سنگھ) دہلوی
فارغ (میر احمد خاں) مہین پوری
فارغ (فارغ شاہ) بریلوی
فخر (میر فخر الدین) لکھنوی
فدا (سید امام الدین) دہلوی

فدا (مرزا فدا حسین)
فدا —
فدا (سید محمد علی) بریلوی
فدا (میر عبدالصمد) دہلوی
فدا (لکشمی رام) دہلوی
فدا (عاقبت محمود خاں)
فدا (مرزا عظیم بیگ)
فدوی (عظیم الدین)
فدوی ...... پٹنہ
فدوی (محمد محسن) لاہوری
فدوی (مرزا بھچو) دہلوی
فدوی (مکند) لاہوری
فدوی (فضل علی)
فرانسو (کپتان اکسٹن صاحب)
فراغ (محمد فراغ) دہلوی
فراق (مرتضیٰ علی خاں) دہلوی
فراق (میاں نثار علی)
فراقی (پریم کشور)
فرحت (شیخ فرحت اللہ) ماوراء النہر
فرحت (امیر علی) دہلوی
فخر (کرامت اللہ خاں) لکھنوی
فخر (میر فخر) اٹاوہ
فخر (فخر بخش)
فرد (وحید الدین) سہارنپوری
فرصت (مرزا الف بیگ) الہ آبادی
فرقتی ..... پٹنہ
فروغ (میر علی اکبر)
فرہاد (میر بابر علی) فیض آبادی
فریاد (لالہ صاحب رام) لکھنوی

فصیح (مرزا جعفر علی) لکھنوی
فضل (فضل مولا خاں) ” ”
فضل (شاہ فضل علی)
فضل (افضل الدین خاں) دکنی
فگن (میر شمس الدین) دہلوی
فگن (اشرف علی خاں)
فگن (ظریف خاں) رامپوری
فقیر (میر شمس الدین) دہلوی
فقیر (میر فقیر اللہ)
فقیہ ......
فگار (میر حسین)
فگار (مرزا قطب علی بیگ) دہلوی
فنا (شیخ باقر) کالپی
فہیم ......
فیض (علی بخش)
فیض (پنڈت کرپا کشن)
فیض (میر فیض علی) دہلوی
قابل (مرزا علی بخت) خانوادۂ تیموری
قادر (سید خلیل دکنی) دکنی
قادر (مولوی عبدالقادر) رامپوری
قادر (مرزا قادر بیگ) کلکتوی
قاسم — دکنی
قاسم (الملقب ابوالقاسم خاں) کلکتوی
قاسم (حکیم قدرت اللہ خاں) دہلوی

قاسم (سید قاسم علی خاں) لکھنوی
قاسم (میر قاسم علی) بریلوی
قاصر (مرزا بابر علی بیگ) دہلوی
قابل کانپوری
قائم (قیام الدین علی) چاندپوری
قبول (عبدالغنی بیگ) کاشمیری
قتیل (مرزا محمد حسن) دہلوی
قدر (محمد قدر) دہلوی
قدرت (قدرت اللہ) دہلوی
قدرت (مولوی قدرت اللہ) رامپوری
قربان (میر جیون) فیض آبادی
قربان (میر محمدی)
قربان (میر قربان علی) پٹنہ
قرار (جان محمد)
قرار (میر حسین علی) دہلوی
قریں ... لکھنوی۔ کشمیر زادہ
قسمت (شمس الدولہ
قلب ....
قلق .... کالپی
قلندر (لالہ بدھ سنگھ)
قمر ....
قمر (مرزا قمر الدین)
قمر (میر قمر)
قناعت (مرزا محمد بیگ) لاہوری

کترین (شاہ) فرخ آبادی
کنور (راجہ پرو اکرشن بہادر)
کھانسی (میر)
گلشن (مرزا) عظیم آبادی
لائق .....
ماہر (غلام نبی)
مائل (مرزا یار محمد بیگ)
مائل (مرزا قادر بیگ) بریلوی
مجنوں (محمد حسین) اٹاوی
مجیب (غلام حیدر) لکھنوی
محبت (میر قریش) دہلوی
محزم (خواجہ محمد محزم خاں) دہلوی
محذوں (مولوی ظہور النبی) رامپوری
محنت (منور علی) لکھنوی
محوی (میر باسط علی) الہ آبادی
مروت (قاسم علی) لکھنوی
مست (منشی عالم علی خاں) کانپوری
مسلم (میر فرزند علی) کلکتوی
مسرت (شیخ رحمت علی) بنارسی
مسرور (مرزا حبیب علی بیگ)
مسرور (کشن راؤ)
مسطور —
مشفق (راجہ جادو کشن بہادر
مضطرب (مولوی خلیل) رامپوری

مطلب (........
ملنگ (شاہ)
ممتاز (حافظ فضل علی)
منور (منور خاں) رامپوری
منیر (میر امیر خاں) عظیم آبادی
منیر (وحید الدین)
موزوں (نواب خواجم قلی خاں)
مولوی —
مہجور (مولوی عبدالغفور)
مہندی (نواب سید محمد مہدی علی خاں)
مہربان —
میر (مدد اللہ پسر میر حمزہ علی اثر)
میزان (میر میزان)
نثار (محمد امان) آگرہ
نزہت (رفیع الدرجات) رامپوری
نکہت (میاں نیاز علی بیگ) دہلوی
نوا (شیخ ظہور)
نوا نواب ظہور اللہ خاں) بدایونی
نواب (نصر اللہ خاں) رامپوری
نور (مولوی عبداللہ) پانی پتی
نیاز (عبدالرسول) جہانگیر نگر
واحد (واحد علی)
والا (مظہر علی خاں)
والہ (مبارک علی) مرشد آبادی

وحشت (مولوی رشید النبی) رامپوری
وزیر (خواجہ وزیر) لکھنوی
وصل (مولوی محمد مظہر) لکھنوی
ولی (مرزا محمد ولی)
ہادی (میر محمد جواد) سندیلوی
یار (میر محمد)
یک رو (میاں یک رو)

شاعرات

آبادی —
آفتاب (آفتاب بیگم) لکھنوی
اچپل (آگین)
الفت پانی پتی
بیگم (تارا بیگم)
جان .....
جانی (بیگم جانی) بنت قمر الدین خاں
جینا بیگم بنت مرزا بابر بہادر
حجاب (بنی جان) کا پڑ۔ بنارس
حور (بی بی حور) لکھنوی
زینت (بی بی) دہلوی
شرم .... کلکتہ
صاحب شاگرد مومن خاں
قمر الہ آبادی
ماہ (روشنی جان) لکھنوی
مہتاب بریلوی
نورتن (نور جہاں) فرخ آبادی

ہندی اور عربی شاعری میں خیال و بیان کا توارد

(نیاز فتحپوری)

توارد سے مراد ہے دو مختلف شاعروں کا ایک ہی خیال کو ملتے جلتے الفاظ میں ظاہر کر دینا خواہ وہ دونوں ایک ہی عہد کے ہوں یا مختلف زمانوں کے۔ توارد کی مثالیں اردو، فارسی اور عربی شعراء کے کلام میں بہت نظر آتی ہیں اور ان پر لوگوں نے بہت کچھ لکھا بھی ہے لیکن اس وقت میرا مقصود توارد پر عمومی بحث کرنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ وحدت خیال کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ کسی خاص ملک، کسی خاص طبقہ یا جماعت سے متعلق ہو۔ مثلاً عرب و ہندوستان کو لے لیجئے کہ ان دونوں ملکوں کی زبان، تہذیب و ثقافت عوائد و رسوم اور ذوق و میلان میں بڑا فرق ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ دونوں جگہ کے شعراء کی رفتار خیال بھی ہمیشہ مختلف ہو اردو فارسی اور عربی شاعروں کو تو خیر ایک دوسرے کی شاعری سے متاثر ہونے کا کافی موقع ملا ہے اور ان میں توارد خیال کا پایا جانا مستبعد نہیں۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ توارد خیال کی مثالیں ہم کو عربی و ہندی شاعری میں بھی ملتی ہیں تو اسے آپ کیا کہیں گے ــــــ ؟ سوا اس کے کہ جس حد تک تخیل کا تعلق ہے اس میں ساری دنیا کے انسان برابر ہیں اور اس باب میں عرب و عجم یا مغرب و مشرق کی تفریق بے معنی سی بات ہے۔

اب آیئے چند مثالیں عربی و ہندی شاعری کے توارد کی بھی سن لیجئے۔ جن کا تصور بھی شاید کبھی آپ کے ذہن میں نہ آیا ہو۔

(۱) ہندی کا دوہا ـــ

پاتی وا کو بھیجئے جو ہو پردیس
جو نس دن من ہی بسے وا کو کون سندیس

(یعنی خط تو اس کو بھیجا جاتا ہے جو باہر پردیس میں ہو لیکن وہ جو ہر وقت دل میں ہی رہتا ہے اسکو کوئی پیغام پہنچانا بیکار ہے)

محمود الوراق ایک عربی کا شاعر کہتا ہے ـ

ومن عجب انی اسئل عنه
وهو بین احشاء الجوانح والصدر

(کس قدر عجیب بات ہے کہ میں اس کا حال لوگوں سے پوچھتا ہوں جو میرے دل و جگر اور پہلو میں جاگزیں ہے)

---

(۲) بہاری لال کا دوہا ہے ـ

کت بے کاج چلائیت چتر ائی کی چال
کہے دیت گن ما درے سب گن نرمل مال

(مجھ سے کیوں چالاکی کی باتیں کرتے ہو، یہ تمہاری گردن میں جو بے ڈوری کا مالا نظر آتا ہے وہ کہے دیتا ہے کہ رات تم نے کس کے پہلو میں گزاری)

بالکل اسی مفہوم کا ایک عربی شعر ملاحظہ ہو :-

ایتت نجارق عجب صباحاً
بسط قلادۃ لاخیط منیھا

(صبح تو نے عجیب بات پیش کی کہ گلے میں ہار پہن رکھا تھا لیکن تھا وہ بغیر دھاگے کا)

---

(۳) دلوا رگ نیچے چلو سنکٹ بھانے جائے
سوچیتی ہوئے اور رے سبھے ششی ہی لوکے آئے

(مطلب یہ ہے کہ آؤ کوٹھے سے اُتر کر نیچے چلیں تاکہ لوگ اطمینان سے چاند دیکھیں اور بیک وقت دو چاندوں کا شبہ ان کے دل سے نکل جائے)

متنبی کا ایک شعر بالکل اسی مفہوم کا ملاحظہ ہو۔

واستقبلت قمر السماء بوجھھا
فارتنی القمرین فی وقت معاً

یعنی جب اس نے چاندنی میں اپنا چہرہ سامنے کر دیا تو میں نے ایک ہی وقت میں دو چاند ایک ساتھ دیکھے۔

---

(۴) بہاری لال کا دوہا ہے :- بھوشن بھار سنبھار ہے کیوں یہ تن سکھار
سودھے پاؤں نہ پرت سوبھا ہی کے بھار

(اس کا نازک جسم زیور کا بوجھ کیوں کر سنبھال سکے گا جبکہ بارِ حسن ہی سے اس کے پاؤں سیدھے نہیں پڑتے)

ابو العلاء المعری کہتا ہے :-

ویا اسیرۃ حجلیھا اری سفھا
حمل الحلی لمن اعیا عن النظر

(تیرے دونوں پاؤں کڑوں کی قید میں ہیں حیرت ہے کہ جو تارِ نظر کا بوجھ نہ اٹھا سکے وہ زیور کا بوجھ کیونکر اُٹھا سکتا ہے)

---

(۵) ملن کری چھپی جونھ کی تنو چھپی یہ لا چلی جاؤں
کو جائے پیا پاس سکھی لکھی جائے ہیں سکچاؤں

(میں اس چاندنی رات میں اپنے محبوب سے ملنے کیونکر جاؤں کیونکہ جب میں باہر نکلوں گی تو چاندنی دھندلا جائے گی اور سارے گاؤں کو میرے جانے کا علم ہو جائے گا)

متنبی کہتا ہے :- امن ازدیارک فی الدجاء الرقباء
اذ حیث کنت من الظلام ضیاءُ
قلق الملیحۃ وھی مسک ھتکھا
ومسیرھا فی اللیل وھی ذکاءُ

(رات میں تو تجھ سے ملنا اس لئے دشوار ہے کہ وہ تیرے حسن کی روشنی سے دن ہو جاتی ہے اور دن میں ملنا اس لئے ممکن نہیں کہ تیرے جسم کی مشک سے خوشبو چاروں طرف پھیل جاتی ہے اور سب کو تیرے گزرنے کا علم ہو جاتا ہے)

---

(۶) سورداس :-

جاؤ جاؤ اچر جاؤ ہے کاگ

جیوں تورے چرن شگن پیا آئے ہیں جاگے ہمارے بھاگ

مٹھ دوہی کا دونا دیہوں اوا نچرے کی پاگ

(جا اے کوّے جا اگر تیرے قدم کی برکت سے میرا پیا آجائے گا۔ تو میٹھا دہی تجھے کھلاؤں گی اور اپنا آنچل پھاڑ کر تیری پگڑی بنا دونگی)

ابوالعلاء المعری :-

اذا صاح این رایۃ بالتدانی

جعلنا خطرا لمتہ جسادا

نضمنع بالحبیو جناحا

امرکانہ لحل المدادا

(اگر کوا بولے اور یار کے ملنے کی بشارت دے تو اس کے پروں کو زعفران اور عبیر سے رنگ دوں)

---

(۷) آج چندر ماں دوج ہے جگ چتوت چہوں اور

ہمرے اور دامتر کے نین بھئے اک ٹھور

(چاند نکلنے والا ہے اور ساری دنیا اسے دیکھے گی اس لئے ہو سکتا ہے کہ میری اور محبوب کی نگاہیں آج اکٹھا ہو جائیں)

ابن الرومی نے اس خیال کو اس طرح نظم کیا ہے :-

ولست احب الضوء الا بوجہھا

ولا البدر الا طالعًا من بلادھا

(دن کی روشنی مجھے اسی لئے پسند ہے کہ وہ اس کے چہرے سے مشابہ ہے اور چاند کو میں اس لئے محبوب رکھتا ہوں کہ وہ اسکے دیار سے نکلا ہے۔)

مضمون شہادت عظمیٰ پر تبصرہ

یزید نہ فاسق و فاجر تھا نہ قاتلِ حسین

روایت و درایت کی روشنی میں

مولانا تمنا عمادی

شہادتِ عظمیٰ کے عنوان کے تحت ایک طویل مضمون ماہنامہ نگار پاکستان کے فروری و مارچ سال رواں کے پندرہ صفحوں میں دو قسطوں میں تقسیم ہو کر شائع ہوا ہے۔ جس کے متعلق مولانا نیاز نے اپنے ایڈیٹوریل نوٹ میں تحریر فرمایا ہے ——

"جناب سلیمان اخگر شاہ آبادی کا یہ مقالہ عرصے سے میرے پاس محفوظ ہے جس کے متعلق اُن کا یہ دعویٰ ہے کہ اس موضوع پر اُنہوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ یکسر حشو و زوائد سے پاک ہے اور اس کی ترتیب میں صرف اُنہیں ماخذوں سے کام لیا گیا ہے جن کی صحت کسی طرح مشتبہ نہیں۔

اس کے بعد مولانا نیاز نے لکھا ہے کہ اُنہوں نے اس مضمون کو ایک مدت تک روک رکھا' وہ چاہتے تھے کہ اس مضمون پر خود ایک تنقیحی نوٹ لکھیں مگر کثرت مشاغل کے باعث وہ اس کے لئے وقت نہ نکال سکے' اس لئے وہ اپنے نوٹ میں تحریر فرماتے ہیں :-

"اس واقعے کی جزئیات کو میں نے ہمیشہ مشکوک سمجھا' تاہم میں اس مقالے کو بجنسہ شائع کر رہا ہوں تاکہ فاضل مضمون نگار کی محنت رائیگاں نہ جائے اور اسی کے ساتھ وہ حضرات جن کا مطالعہ اس موضوع پر وسیع ہے اپنے خیالات پوری آزادی سے ظاہر فرمائیں۔ کیونکہ اس کا تعلق کسی مذہب سے نہیں بلکہ صرف تاریخ سے ہے۔"

لیکن مولانا نے یہ کیسے فرما دیا کہ

"اس کا (یعنی اس موضوع کا) تعلق کسی مذہب سے نہیں بلکہ صرف تاریخ سے ہے۔"

مسلمانوں کا ایک مستقل فرقہ ہی ایسا ہے جس کے مذہب کا گویا مرکزی تعلق اس موضوع سے ہے اور یہ مضمون مذہبی نقطۂ نگاہ سے لکھا بھی گیا ہے۔ چنانچہ خود صاحب مضمون آغاز مضمون میں لکھتے ہیں کہ

"اس واقعۂ ہائلہ شہادت کا شریعت اسلامیہ کی روشنی میں مطالعہ کیا جائے"

اس لئے صاحب مضمون کی فرمائش کے مطابق "شریعت اسلامیہ ہی کی روشنی میں" اس پر اپنے خیالات پیش کر رہا ہوں۔

شریعت کا دار و مدار مسلمانوں کے تمام فرقوں کے نزدیک دو ہی چیزوں پر ہے۔ قرآن مجید اور حدیث رسولؐ، سو حدیثوں کی صورت یہ ہے کہ وہ پہلی صدی سے قبل جمع نہیں ہوئیں، سب سے پہلے جامع احادیث ابن شہاب زہری تھے، پانچویں صدی تک تو شیعی سنی محدثین میں باہم اتفاق رہا، شیعی اساتذہ سے اہل سنت حدیثیں سنتے تھے اور اہل سنت اساتذہ سے شیعی محدثین۔ اور ایک دوسرے کی حدیث روایت کرتے تھے، البتہ جو راوی بہت زیادہ غلو رکھتا تھا، اس کی حدیثیں قبول نہیں کرتے تھے۔ جیسے عمار بن مروان جو عجمی الاصل بنی سالم کا ایک آزاد کردہ غلام تھا اور جھوٹی حدیثیں حضرت جعفر صادق رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کر کے روایت کیا کرتا تھا چنانچہ اسی کی ایک روایت ہے کہ سورہ بقرہ کی آیت وان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورۃ من مثلہ میں علی عبدنا کے بعد علی بھی تھا جو نکال دیا گیا۔ ظاہر ہے کہ ایسی صریح جھوٹی حدیثیں اہل سنت کس طرح قبول کر سکتے تھے اس لئے کسی سنی محدث نے اس کی کوئی روائت قبول نہیں کی۔ مگر دوسرے متعدد شیعہ راویوں کی حدیثیں اہل سنت اپنی کتابوں میں لکھتے رہے۔ سلیمان الاعمش۔ ابو اسحٰق السبیعی۔ زبیدہ الیامی۔ منصور بن المعتمر وغیرہم شیعہ ہی تھے، مگر اہل سنت کی کون سی کتاب ہے جس میں ان کی روایت کردہ حدیثیں نہیں ہیں۔ بعض روایتوں سے اگر امام بخاری و امام مسلم نے احتیاط کی تو ترمذی و ابوداؤد وغیرہ نے انہیں لے لیا۔ جیسے یزید بن ابی زیاد کی روایت: الحسن والحسین سید اشباب اھل الجنۃ کہ بخاری و مسلم نے تو اس حدیث کو اپنی کتاب میں داخل نہیں کیا مگر ترمذی نے لے لیا کیونکہ محدثین اہل سنت فضائل کی حدیثوں میں زیادہ کرید نہیں کرتے تھے۔

الغرض اوّل اوّل جیسا کہ میں نے ابھی ظاہر کیا شیعی و سنی دونوں ایک دوسرے کی روایت برابر بیان کیا کرتے تھے۔ چنانچہ ابو عبداللہ الحاکم شیعی محدث نے فضائل ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کی حدیثیں بھی اپنی کتابوں میں درج کی ہیں۔

شیعوں کے سب سے پہلے جامع حدیث ابوجعفر محمد بن یعقوب الکلینی (متوفی ۳۲۸ھ) نے البتہ تیسری صدی کے اواخر میں شیعوں کی حدیثیں اہل سنت سے بالکل الگ ہو کر جمع کیں مگر وہ انھیں کے مخصوص حلقے تک محدود رہیں۔ باہمی عملدرآمد انہیں مشترک حدیثوں کے مطابق ہوتا تھا۔ مگر چوتھی صدی سے حالات بدلے اور شیعہ و سنی محدثین نے اپنے اپنے مذاہب کے متعلق فتوے دینا اور کتابیں تصنیف کرنا شروع کیا یہاں تک کہ یہ اختلاف فضائل و مناقب سے بڑھ کر قرآن کی شان نزول تک پہونچ گیا۔ جیسے سورۂ احزاب کا چوتھا رکوع بالکل امہات المومنین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کی شان میں اُترا ہے، مگر درمیان کی صرف آیت ۳۳ (وہ بھی پوری آیت نہیں آدھی آیت) کے متعلق کوفے میں حدیثیں گھڑی گئیں کہ یہ آدھی آیت امہات المومنین کی شان میں نہیں ہے بلکہ حضرت علیؓ حضرت فاطمہؓ اور حضرات حسنینؓ کی شان میں ہے۔ اور رسولؐ کے اہل بیت آپ کی ازواج مطہرات نہیں ہیں بلکہ یہ چاروں حضرات ہیں۔ دھوکا یہ ہوتا ہے کہ پورے رکوع میں ساری ضمیریں جمع مؤنث کی آئی ہیں آخر رکوع تک، مگر آیت ۳۳ کے آخری ٹکڑے میں ضمیر جمع مذکر کی آگئی ہے جس سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ اس ٹکڑے میں عورتوں کی جماعت مخاطب نہیں ہے، مردوں کی جماعت مراد ہے۔ مردوں کے ساتھ کوئی عورت بھی ہو تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اور وہ کون لوگ ہیں اس کا پتہ ان حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے، حالانکہ یہ کھلا ہوا دھوکا ہے۔ عربی زبان میں اہل اور اہلبیت عموماً بیوی ہی کو کہتے ہیں۔ مگر جب اھل یا اھلبیت کہہ کے کسی ایک یا چند عورتوں کا ذکر کریں گے تو ضمیر جمع مذکر ہی کی لائیں گے۔ قرآن مجید ہی میں جس کی متعدد مثالیں موجود ہیں اور اشعار عرب میں اس کی مثالیں مل سکتی ہیں۔

غرض شان نزول وغیرہ کی اس طرح کی روایتیں جو سیاق عبارت کے خلاف ہوں کیونکر قبول ہو سکتی ہیں۔ باقی رہے واقعات تو ظاہر ہے کہ یہ واقعات تو وفات نبوی سے بہت بعد کے ہیں۔ اس لئے نہ قرآن مجید میں ان واقعات کا ذکر ہو سکتا ہے اور نہ احادیث

رسول ہیں ان کی تفصیل تو تاریخ ہی کی کتابوں میں ملے گی۔ مگر معتبر ترین تاریخ وہی ہوگی جو زیادہ قدیم ہو۔ اور مورخین میں سب سے قدیم مؤرخ محمد بن جریر الطبری ہیں، انہوں نے بروایت ابن شہاب الزہری جو کچھ لکھا ہے اس پر زیادہ اعتماد کرنا چاہیئے کیونکہ ان دونوں کے زمانہ میں بہت زیادہ فرق نہیں ہے۔ ابن شہاب زہری سنی شیعی دونوں فرقوں میں سند و حجت مانے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں محمد بن جریر ابوجعفر الطبری شیعہ مذہب رکھتے تھے اور اہل سنت میں بھی معتبر مانے جاتے ہیں۔ پھر یہ کہ جو کچھ وہ لکھتے ہیں سلسلہ اسناد کے ساتھ لکھتے ہیں اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ان کے بیان کو زیادہ صحیح نہ سمجھا جائے۔

شیعی مذہب کی بنیاد ایک بات یہ بھی ہے کہ شیعہ مذہب کی بنیاد پڑی تھی حضرت عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو انہیں قاتلین عثمانؓ نے منصب خلافت قبول کرنے پر مجبور کیا تھا اور انہوں نے یہ سمجھ کر ان لوگوں کے اصرار پر منصب خلافت قبول کر لیا کہ یہ سب میرے مطیع رہیں گے مگر بعد کے واقعات اس کے شاہد ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ان غداروں سے یہ توقع غلط ٹھہری، اس وقت شیعیت کی بنیاد بس اسی قدر تھی کہ حضرت عثمانؓ کے قتل کو برحق سمجھا اور حضرت علی کو خلیفہ برحق تسلیم کیا جائے، اس کے سوا عقائد و عبادات اور دوسرے کسی دینی اصول میں کوئی اختلاف نہ تھا حضرت علیؓ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نماز پڑھا کرتے تھے اسی طرح حضرت ابوبکرؓ کے پیچھے برابر نماز پڑھتے رہے، جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو دس برس تک برابر ان کے پیچھے بھی حضرت علیؓ اسی طرح نماز پڑھتے رہے جس طرح حضرت عمرؓ پڑھتے تھے پھر حضرت عثمانؓ خلیفہ ہوئے تو بارہ برس تک ان کے پیچھے بھی حضرت علیؓ بالکل اسی طرح نماز پڑھتے رہے جس طرح حضرت عثمان نمازیں پڑھتے تھے، پھر کوئی وجہ نہیں ہے کہ حضرت علی اپنے زمانۂ خلافت میں کسی اور طرح نماز پڑھنے لگے ہوں۔

مگر جب فرقہ بندی پیدا کر لی گئی تو پھر اپنے کو دوسروں سے ممتاز کرنے کے لئے ہر چیز میں فرق پیدا کیا گیا اور اس کے لئے روایتیں بنالی گئیں۔ اس کا اعتراف خود شیعہ مذہب کی سب سے پہلی اور سب سے قدیم کتاب حدیث اصول کافی میں موجود ہے۔ عن ابی عبداللہ .... وکانت الشیعۃ قبل ان یکون ابو جعفر وھم لا یعرفون مناسک حجھم وحلالھم وحرامھم حتیٰ کان ابو جعفر ففتح لھم وبیّن لھم مناسک حجھم وحلالھم وحرامھم حتیٰ صار الناس یحتاجون الیھم من بعد ما کانوا یحتاجون الی الناس۔ حضرت ابوعبداللہ جعفر صادق رضی اللہ عنہ نے فرمایا...... "شیعی جماعت (ان کے والد ماجد) ابوجعفر (یعنی محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب جن کو محمد باقر بھی کہتے ہیں) سے پہلے بھی تھے۔ لیکن وہ ارکان حج اور حلال و حرام کو نہیں جانتے تھے۔ یہاں تک کہ ابوجعفر نے شیعوں کے لئے (ارکان حج و حلال و حرام کے بند دروازے کو) کھول دیا اور ان کے لئے (ان سب باتوں کو) بیان کر دیا۔ یعنی سب سے پہلے حضرت ابوجعفر محمد باقر رضی اللہ عنہ ہی نے شیعوں کو نئے ارکان حج اور نئے مسائل حلال و حرام بتائے۔

غرض شیعہ مذہب بقول "الکلینی" حضرت ابوجعفر محمد باقر کا بنایا ہوا ہے جو پہلی صدی کے اواخر یا دوسری صدی کے اوائل میں بنا اور حضرت علی حضرت حسن حضرت حسین اور حضرت زین العابدین رضی اللہ عنہم کے مذہب کے خلاف ایک نیا مذہب بنایا گیا حالانکہ حضرت ابوجعفر محمد بن باقر کی ذات اس سے کہیں بالاتر ہے کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے خلاف کوئی نیا مذہب بنائیں۔

علامہ مامقانی کا اعتراف علامہ عبداللہ المامقانی جو بہت بڑے شیعی مجتہد و محدث اور امام فن رجال ایران میں ابھی ابھی گزرے ہیں اپنی کتاب تنقیح المقال کی جلد ۳ ص ۱۲۶ میں لکھتے ہیں لا وثوق لنا برمیھم رجلاً بالغلو۔ لان ماھو الآن ضروریا عند الشیعۃ فی مراتب الائمۃ کان یومئذ غلواً حتیٰ ان مثل الصدوق عدّ نفی السھو

منهم غلواً مع ان نفي السهو منهم اليوم من ضروريات مذهبنا۔ وحيث رأى رجل احاديث تدل على علو الائمة عليهم السلام باذن الله تعالىٰ ببركة اسمه الاعظم بماشاء وان يعلموه من الخفايا والا مور المستقبلة رضوه بالغلو وامتنعوا من رواية اخباره إمّا اجتهاداً منهم وإمّا لتقيّة مخافة ان يُرموا ايضاً بما رُمِيَ هو" یعنی اگر کسی شیعہ راوی پر ہمارے اگلے (محدثین ومجتہدین) نے غلو کا الزام رکھا ہے تو وہ قابل وثوق نہیں کیونکہ آج کل ائمہ کے مراتب کے متعلق جو عقیدہ شیعہ مذہب کے لئے ضروری ہے وہ اگلے شیعہ محدثین ومجتہدین) کے زمانے میں غلو سمجھا جاتا تھا یہاں تک کہ "صدوق"[1] جیسے (شیعہ مجتہد وقت ومحدث) نے بھی اس عقیدے کو کہ ہمارے کسی امام سے بھول چوک نہیں ہو سکتی غلو قرار دیا ہے۔ باوجود اس کے کہ اماموں سے بھول چوک نہ ہو سکنے کا عقیدہ آج کل ہم لوگوں کے مذہبی ضروریات میں داخل ہے۔ اسی طرح ہمارے اماموں کا اللہ تعالیٰ کے حکم سے غیب کی باتوں کا جاننا یا اس کے اسم اعظم کی برکت سے کسی پوشیدہ بات یا آئندہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات کو معلوم کر لینا' اگلوں نے اسے بھی غلو سے مُتہم کیا' حالانکہ یہ حقیقت تھی' جب ان لوگوں نے عقائد میں اپنے اگلوں سے اس قدر اختلاف کیا تو پھر تواریخ کو آپ کیا پوچھتے ہیں؟

سب سے پہلے مؤرخ ابن جریر طبری جن کی کتاب ہم لوگوں کے پاس ہے وہ شیعہ ہی تھے۔ مگر تیسری صدی کے لوگوں میں تھے۔ لیکن موجودہ شیعوں کو اب ان کے شیعہ ہونے ہی سے انکار ہے۔ اور کہا گیا کہ دو ابن جریر[2] تھے ایک پورے شیعہ تھے' دوسرے ہلکے پھلکے۔ اور اب تو ان کے شیعہ ہی ہونے سے انکار ہے۔ حالانکہ ان کے حقیقی بھانجے اور شاگرد نے ان کے شیعہ ہونے کا اور خود اپنے شیعہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ یہاں تک کہ امام سلیمانی نے ان پر الزام لگایا ہے کہ یہ شیعوں کے لئے حدیثیں گھڑا کرتے تھے مگر تیسری صدی کے آدمی تھے واقعات بالکل غلط نہیں لکھ سکتے تھے۔ جہاں تک ہو سکتا تھا وہیں تک شیعہ مذہب کی حمایت کرتے تھے۔ لیکن بعد کے مورخین نے واقعات کو بدلنا شروع کیا اور بالکل خلاف واقعہ باتیں لکھنا شروع کر دیں۔ بہر حال طبری کی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے اور اسی کی روایات کو سامنے رکھ کر اظہار خیال کیا جا رہا ہے۔

اس تمہید کا مقصد یہ ہے کہ حسب فرمائش جناب اخگر شاہ آبادی ان کے مقالہ پر شریعت اسلامیہ ہی کی روشنی میں تبصرہ کیا جائے گا اور تاریخی واقعات میں سب سے قدیم تاریخ ابن جریر طبری ہی کو سند قرار دیا جائے گا

قبل اس کے کہ تبصرہ شروع کروں یہ لکھ دینا ضروری ہے کہ مضمون نگار یا مصنف کا فرض یہ ہے کہ جو مضمون جس کتاب سے لیا جائے اس کا حوالہ بقید صفحات ضرور دیا جائے لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا' تاہم یہ بات ایسی نہیں کہ اس کے پیش نظر صرف سکوت اختیار کر لیا جائے۔

---

[1] ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین ابن موسیٰ بن بابویہ شیعی علماء نے ان کا لقب صادق رکھا ہے شیعہ مذہب کے بڑے مجتہد اور مشہور محدث تھے۔

[2] مگر دو ابن جریر سے بھی کام نہ چلا تو علامہ مامقانی نے تین ابن جریر بنا ڈالے ایک کو سُنّی قرار دیا اور دو کو شیعہ' مگر تینوں کے نام ایک باپ کا نام ایک۔ دادا کے نام میں سنی ابن جریر کے دادا کا نام تو اسلامی نام یزید بتاتے ہیں اور دونوں شیعہ ابن جریر کے دادا کا نام اس کا مجوسی نام "رستم" لکھتے ہیں۔ مگر کنیت تینوں کی ایک وطن تینوں کا ایک اور تینوں کا سال ولادت ایک اور سال وفات ایک بلکہ شاید تینوں بیک وقت مرے بھی اور ایک ہی قبر میں تینوں ساتھ ساتھ دفن بھی کیے گئے ہوں۔ ۱۲

آغاز تبصرہ

شاہ آبادی صاحب (بلفظہ صـ۶۳ـ)

"علی کی شہادت کے بعد عراقیوں نے ان کے بڑے فرزند حضرت حسن کی خلافت کا اعلان کر دیا"

تمنا عفی عنہ:

(۱) صرف عراقیوں نے ؟ کیا اس وقت شرکائے جنگ بدر و شرکائے بیعت رضوان اور مہاجرین و انصار صحابہ میں سے کوئی بھی زندہ نہ تھا ؟ یہ واقعہ ۴۰ھ کا ہے اس وقت تو بہت سے صحابہ مہاجرین و انصار میں سے موجود تھے ۔ اگر صحابہ کی جماعت بھی انتخاب و بیعت میں شریک تھی تو ان کے ناموں کی فہرست لکھنی تھی، اگر وہ اس انتخاب و بیعت میں شریک نہ تھے تو صرف عراقیوں کو کیا حق تھا حضرت حسن کو خلیفہ بنانے کا ۔؟

(۲) دوسرے ہی صفحے پر یزید کے خلاف حضرت حسین کے خروج کو حق بجانب ثابت کرنے کے لئے شاہ آبادی صاحب لکھتے ہیں:۔ " اور ایک طرف دنیا کہتی کہ پیغمبر اسلام حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسے نے وراثت کی خلافت اور بادشاہت کو مان لیا " (صفحہ ۶۴)

تمنا عرض کرتا ہے کہ وراثت کی خلافت کا آغاز تو حضرت علی کے بعد حضرت حسن ہی کی خلافت نے کر دیا تھا جس کو حضرت حسین قبول فرما چکے تھے اس لئے حضرت حسین کے لئے تو یہ وجہ یزید کے خلاف خروج کی نہیں ہو سکتی ۔ باقی رہا شراب خواری وغیرہ کا بہتان تو اس کا جواب آگے آتا ہے ۔ ابھی تو حضرت حسن ہی کی خلافت پر بحث ہے ۔

شاہ آبادی صاحب ــــــ "لیکن حضرت حسن چونکہ فطرۃً بڑے صلح پسند تھے اس لئے وہ امن و سکون کی زندگی گزارنا چاہتے تھے ۔ اس خیال کے ماتحت اُنہوں نے امیر معاویہ سے صلح کرنا زیادہ مناسب سمجھا اور اس غرض سے اپنے دو سفیر عمرو بن سلمہ اور محمد بن ابی الاشعث کو شرائط معاہدہ طے کرنے کے لئے امیر معاویہ کے پاس بھیجا تاکہ سلطنت کے لئے مسلمانوں میں خانہ جنگی نہ ہو ۔

تمنا عمادی ــــــ شاہ آبادی صاحب کی اس تحریر سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی اور حضرت معاویہ کے درمیان جنگ سلطنت کے لئے تھی ۔ جب حضرت علی کے بعد حضرت حسن اپنے والد ماجد کے بعد تخت سلطنت پر متمکن ہوئے تو دو ہی صورتیں تھیں یا تو حضرت حسن اپنے والد ماجد کے وقت کی جنگ کو جاری رکھتے جیسا کہ عراقیوں کی خواہش تھی یا حضرت حسن اپنے فریق مقابل حضرت معاویہ سے صلح کرلیں ۔ اُنہوں نے دوسری صورت اختیار کی ۔ مگر دوسری صورت کیوں اختیار کی ؟ جب وہ اپنے کو اس منصب کا زیادہ مستحق سمجھتے تھے تو اپنے حق سے کیوں دست بردار ہوئے ؟ اگر یہ کہا جائے کہ صرف مسلمانوں کی باہمی خونریزی وہ برداشت نہیں کر سکے اس لئے باوجود قوت مقابلہ اور سازگاریِ ماحول کے باہمی خونریزی سے بچنے کے لئے انہوں نے صلح کو پسند کیا کیونکہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے والصلح خیر تو ایسا کہنا خلاف واقعہ ہوگا ۔

حقیقت حال صحیح واقعات پر پردہ ڈالنے کے لئے شاہ آبادی صاحب نے درمیانی واقعات کا بالکل تذکرہ نہ کیا ۔ اس لئے میں صحیح واقعات کو ابن جریر طبری ہی کی تاریخ سے پیش کرتا ہوں جو شاہ آبادی صاحب کا مقبول ماخذ ہے (۹۱۱۰-۹۲ علیہ)

ل؎ اس کے جواب میں شاہ آبادی صاحب کہتے ہیں کہ جناب حسین کی بیعت جناب حسن کے ہاتھ پر بربنائے استحقاق وراثت نہ تھی بلکہ بربنائے اہلیت (نیاز)

"جب علی علیہ السلام قتل کر دیئے گئے اور اہل عراق نے حسن بن علی کو خلیفہ منتخب کر لیا تو وہ خونریزی کے خواہشمند نہ تھے بلکہ وہ چاہتے تھے اپنی ذات کے لئے جو کچھ معاویہ سے لے سکیں لے لیں۔ مگر وہ جانتے تھے کہ قیس بن سعد ان کی رائے کے موافق نہ ہوگا اس لئے قیس کو معزول کر کے عبداللہ بن عباس کو امیر مقرر کر دیا۔ جب عبداللہ کو حسن کے ارادے کا علم ہوا تو اس نے معاویہ کو خط لکھ کر امان کی درخواست کی اور شرط یہ پیش کی کہ جو مال اُن کے پاس پہونچ چکا ہے اسی کے پاس رہنے دیا جائے۔

اسماعیل بن راشد کا بیان ہے کہ جب لوگوں نے حسن کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور وہ مدائن پہونچے تو اچانک کسی نے خبر اُڑا دی کہ قیس بن سعد مارا گیا۔ یہ سن کر فوج میں بھگدڑ پڑ گئی اور لوگوں نے حسن کے خیمے لوٹ لئے یہاں تک کہ زیر پا بچھے ہوئے تھے اس کو بھی ان کے نیچے سے کھینچ لیا اور حسن مجروح ہو گئے۔ اس کے بعد جب حسن مدائن کے قصر سفید تک پہونچے۔ جہاں مختار بن ابی عُبید کا چچا سعد بن مسعود عامل تھا، اس سے مختار نے پوچھا کیا تم کو تونگری اور شرف حاصل کرنے کی خواہش ہے؟ سعد نے پوچھا وہ کس طرح؟ مختار نے کہا کہ حسن کو گرفتار کر لو اور معاویہ کے سپرد کر دو۔ تو اس سے سعد نے کہا کہ تجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادی کے صاحبزادے پر میں حملہ کروں اور اُن کو گرفتار کروں؟ تو کس قدر بُرا شخص ہے۔

جب حسن نے اپنی بے بسی دیکھی تو معاویہ کے پاس پیغام بھیجا مطالبۂ صلح کا اور معاویہ نے عبداللہ بن عامر اور عبدالرحمٰن بن سمرہ کو (حسن کے پاس بھیجا) تو جب دونوں مدائن میں حسن کے پاس پہنچے تو جو کچھ حسن نے مانگا ان کو دے دیا اور دونوں نے حسن سے صلح کی اس شرط پر کہ کوفے کے بیت المال سے پانچ لاکھ کی رقم کچھ اور چیزوں کے ساتھ (حسن) لے لیں۔

پھر حسن نے حسین کو اور عبداللہ بن جعفر یعنی اپنے چچیرے بھائی اور حقیقی بہنوئی (زینب بنت علی کے شوہر) کو (بلا کر) کہا کہ میں نے معاویہ کو صلح کے لئے اور طلب امان کے لئے لکھا ہے۔ حسین نے کہا کہ میں تم کو اللہ تعالیٰ کی قسم دیتا ہوں کہ معاویہ کی بات کو سچی اور علی کی بات کو جھوٹی نہ ثابت کرو، تو حسن نے حسین سے کہا چُپ رہو میں تم سے زیادہ اس معاملے کو جانتا ہوں۔ تو جب حسن کا خط معاویہ کے پاس پہونچ گیا تو معاویہ نے عبداللہ بن عامر اور عبدالرحمٰن بن سمرہ کو (حسن کے پاس) بھیجا۔ وہ دونوں مدائن پہونچے اور جو کچھ حسن نے مانگا ان دونوں نے دیدیا۔ تو حسن نے قیس بن سعد کو لکھا کہ وہ معاویہ کی اطاعت میں داخل ہو جائے اس پر قیس بن سعد نے اپنی فوج میں کھڑے ہو کر کہا، اے لوگو! گمراہی کے امام کی اطاعت میں داخل ہو جاؤ یا بغیر امام کے قتال کرو (یعنی ان دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کرو) سب نے کہا کہ ہم لوگوں نے گمراہی کے امام کی اطاعت اختیار کی۔ تو پھر سب نے معاویہ کی بیعت کر لی۔ اور قیس بن سعد ان لوگوں سے الگ ہو گیا۔ اور حسن نے مصالحت کی تھی اس پر جو کچھ کوفے کے بیت المال میں ہے وہ اُن کا ہو جائے۔ اور دار ابجرد کا خراج ان کو ملتا رہے اور یہ کہ کوئی شخص ان کے سامنے علی کو بُرا نہ کہے بجز کوفے کے بیت المال میں جو کچھ تھا اس کو حسن نے لے لیا اور یہ پچاس لاکھ کی رقم تھی۔"

الغرض حضرت حسن نے ایسی حالت میں صلح کی تھی جب وہ بالکل بے بس تھے۔ ان کو اپنے ساتھیوں پر مطلق اعتماد باقی نہیں رہا تھا۔ وہ اپنے چند اہل خاندان کے ساتھ بے پناہی کے عالم میں مدائن کے قصر ابیض میں تھے، اسی لئے ان کو حضرت معاویہ سے اپنی جان اور اپنے خاندان کے لئے امان کی درخواست کرنی پڑی۔ اور حضرت حسن نے جو کچھ مانگا حضرت معاویہ نے دیدیا۔ باقی رہا خلافت کا معاملہ کہ معاویہ کے بعد خلافت کس کو ملے گی سو ظاہر ہے کہ حضرت حسن کس قوت و طاقت کے بل پر حضرت معاویہ سے اسے طے کرا سکتے تھے اور حضرت معاویہ کوئی پابندی کیوں قبول کرتے۔ ان کو اب کس کا خوف باقی رہا تھا۔

مگر بعد والے مورخین نے یزید کی ولی عہدی اور خلافت کو ناجائز قرار دینے کے لئے شرائط صلح نئے نئے بطور خود تصنیف

کیئے اور حضرت حسن کے سفرِ مدائن اور عراقی شیعوں کی غداری کا ذکر چھوڑ کر خلع خلافت اور مصالحت کے واقعے کو اپنی کتابوں میں اس طرح لکھا جیسے حضرت حسن کوفے میں منصب خلافت پر متمکن ہوں اور وہیں سے بیٹھے بیٹھے شرائط صلح طے کرا رہے ہوں۔

پھر حضرت حسن نے جو کوفے کے بیت المال سے ایک بھاری رقم مانگی اس کی وجہ سے ان پر اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ یہ رقم کس حق سے طلب کی؟ حضرت معاویہ تو کہہ سکتے تھے کہ میں نے مسلمانوں کی خونریزی موقوف کرنے کے لئے بغرض تالیف قلب یہ رقم دی۔ مگر حضرت حسن کے مطالبے کو برسرِ حق کس طرح ثابت کیا جا سکتا تھا۔ اس لئے بعضوں نے بیت المال کوفے کی رقم کا ذکر چھوڑ دیا اور اس کی جگہ یہ لکھا کہ مجھ پر اتنا قرض ہے وہ ادا کر دیا جائے۔

مگر شاہ آبادی صاحب یہ نہیں لکھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں۔ "ہر سال دس لاکھ درہم تم کو ملتے رہیں گے۔" آخر اتنی بھاری رقم ہر سال کس بنیاد پر ملتی رہے گی؟ اور کس استحقاق پر؟ اس کو شاہ آبادی صاحب نے ظاہر نہیں کیا۔

صفحہ ۶۴ پر شاہ آبادی صاحب نے مسلمانوں کی شان قرآنی آیت امرھم شوریٰ بینھم بتائی ہے اس لئے وہ بتائیں کہ حضرت حسن نے حضرت معاویہ سے جو مصالحت فرمائی اور منصب خلافت سے دست بردار ہو کر جو شرائط صلح طے کیئے تو اس باب میں اُنہوں نے کس کس صحابی رسول سے مشورہ فرمایا تھا۔ اور ان کی مجلس شوریٰ کے کون کون ارکان تھے؟ حضرت حسین اپنے بھائی اور حضرت عبداللہ بن جعفر طیار اپنے بہنوئی کو بھی معاویہ کے نام خط لکھنے کے بعد اطلاع دی جس کو سُن کر حضرت عبداللہ تو چپ رہ گئے حضرت حسین نے جو کچھ کہا اس پر ڈانٹ سُن کر ان کو بھی چُپ ہی رہ جانا پڑا۔

شرائط صلح میں یہ شرط بعد والوں نے تصنیف کی کہ "میرے بعد خلافت تمہاری ہی طرف منتقل ہو جائے گی۔" اس تصنیف سے ایک فائدہ یہ بھی سوچا گیا کہ حضرت حسن کی وفات کو جو ایک بیماری سے ہوئی تھی اس کو زہر خورانی کے باعث قرار دیا جائے۔ اور اس طرح حضرت معاویہ کے بعد ان کے خاندانی انتقال خلافت کا سوال ہی باقی نہ رہے۔ لیکن پھر سوچا گیا کہ وفات تو ہو گئی ـــ اور حضرت معاویہ سے حضرت حسن کے ساتھ معاہدہ صرف یہ تھا کہ "میرے بعد خلافت تمہاری طرف منتقل ہو گی۔" اس لئے صلح نامے کی جو شرط بعد والے مؤرخین نے تصنیف کی تھی وہ بھی بدلی گئی یا اسی میں یہ اضافہ کیا گیا کہ "معاویہ اپنی زندگی میں کسی کو ولیعہد نامزد نہ کریں۔" شاہ آبادی صاحب لکھتے ہیں:ـــ

"حضرت حسن چونکہ فطرۃً بڑے صلح پسند تھے، وہ امن و سکون کی زندگی گزارنا چاہتے تھے اسی خیال کے ماتحت اُنہوں نے امیر معاویہ سے صلح کرنا زیادہ مناسب سمجھا۔ اور اس غرض سے اپنے دو سفیر (عمرو بن سلمہ اور محمد بن الاشعث شرائط صلح طے کرنے کے لئے بھیجے (کہاں سے بھیجے، کب بھیجے؟ اور کس حالت میں بھیجے؟ اس کا شاہ آبادی صاحب نے ذکر کرنا خلاف مصلحت سمجھا) تاکہ سلطنت کے لئے مسلمانوں میں خانہ جنگی نہ ہو۔ امیر معاویہ نے تمام شرائط تسلیم کرتے ہوئے (وہ شرائط کیا تھے؟ اس کا ذکر بھی نہیں کیا گیا) حسن کو لکھ کر بھیجا کہ میرے بعد خلافت تمہاری طرف منتقل ہو گی بیت المال سے ہر سال دس لاکھ درہم تم کو ملتے رہیں گے۔ اور ایران کے دو ضلعوں کا خراج بھی تم اپنے عمال کے ذریعے وصول کرتے رہو گے۔"

معلوم نہیں وہ دو ضلعے کون کون تھے؟ شاہ آبادی صاحب نے اُن دونوں ضلعوں کے نام بھی نہیں بتائے۔ یا شاید حضرت معاویہ ہی نے نام متعین نہ کیا ہو، اور پھر یہ صلح نامہ تو حضرت معاویہ نے لکھ کر بھیجا تھا سنہ ۴۱ھ میں اور حضرت حسن کی وفات حسب اختلاف روایات سنہ ۴۹ھ سے سنہ ۵۰ھ تک کس درمیانی سال میں ہوئی اس لئے کم سے کم نو دس برس تک حضرت حسن ایران کے غیر معلوم دو ضلعوں

کو اپنے عمال سے تحصیلواتے رہے تو وہ کون کون عمال تھے؟ شاہ آبادی صاحب نے ان کے ناموں کی بھی تصریح نہیں فرمائی ——
اس کے بعد لکھتے ہیں:—

"اسی معاہدے کے بعد لوگوں کے کہنے پر حسن کو خیال آیا کہ یہ تو سب کچھ ہو گیا لیکن ان عَلَوِیّین کا مسئلہ رہ گیا جنہوں نے معاویہ سے جنگ کی تھی۔ اس لئے اب اُنہوں نے حارث بن نوفل کو امیر معاویہ کے پاس یہ کہلا بھیجا کہ اگر تم علویین[۵] کے تحفظ جان کا معاہدہ کر دو تو میں بیعت کے لئے تیار رہوں۔ امیر معاویہ نے اس کے جواب میں ایک سادہ کاغذ پر اپنی مہر لگا کر بھیج دیا کہ جو شرائط چاہو لکھ دو۔ مجھے سب منظور ہیں۔ حسن اب بالکل مطمئن ہو گئے۔ لیکن اپنی ولیعہدی کی جگہ یہ لکھ دیا کہ معاویہ اپنی زندگی میں کسی کو ولیعہد نامزد نہ کریں گے بلکہ اس مسئلہ کو شوریٰ پر چھوڑ دینگے"

تعجب ہے کہ مصالحت کے کئی دن کے بعد جب شرائط صلح طے ہو چکی اور بات ختم ہو چکی تو پھر لوگوں کے کہنے سے "علویین" کی جان و مال کی حفاظت کا خیال حضرت حسن کو پیدا ہوا۔ حالانکہ ختم نزاع کے بعد جب صلح ہو گئی اور "علویوں" کے امام اور خلیفہ ہی نے اپنا منصب حضرت معاویہ کے حق میں چھوڑ دیا تو پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ حضرت حسن "علویوں" کے لئے حضرت معاویہ سے ان کی جانوں کی امان مانگتے۔ علاوہ بریں مطالبہ صرف "علویوں" کے امان کا تھا۔ حضرت معاویہ لکھ دیتے کہ سب کے لئے امان ہے۔ سفید کاغذ پر مہر کر کے بھیجنے کی کیا ضرورت تھی؟

اگر صلحنامہ میں واقعی یہ شرط بھی تھی کہ امیر معاویہ اپنی زندگی میں کسی کو ولی عہد نہ بنائیں گے تو یہ تحریر حضرت معاویہ کی مہری حضرت حسن کے پاس ضرور محفوظ ہو گی اور حضرت حسن کے بعد حضرت حسین نے اس صلح نامے کو ضرور بڑی حفاظت سے رکھا ہو گا۔ پھر جب یزید کی ولیعہدی کا وقت آیا تو حضرت حسین نے اس صلح نامے کو اور حضرت معاویہ کی اس مہری تحریر کو لوگوں کے سامنے کیوں نہیں پیش کیا اور معاویہ سے اس کی باز پُرس کیوں نہ کی۔ جب عبد اللہ بن زبیر نے حضرت معاویہ کو مُنہ پر کھری کھری سُنائی تھی تو اس وقت بھی اس صلح نامے اور اس مہری تحریر کا ذکر نہیں کیا؟

اب ولیعہدی یزید کے مسئلہ کو لیجئے۔

اس وقت ایران ایک ایسا ترقی یافتہ طاقتور ملک تھا کہ عرب کے بعض خطّے اس کے باجگذار تھے اور بعض زیر اقتدار۔ پہلے پہل حضرت فاروق اعظم کے عہد مبارک میں وہاں مسلمانوں کی جماعت جہاد فی سبیل اللہ کے لئے پہونچی۔ عہد خلفائے راشدین میں صحابہ و تابعین کی فوج جہاں جاتی تھی اس کی غرض ملک گیری نہیں ہوتی تھی بلکہ دینی تبلیغ ہوتی تھی جس ملک کے لوگ اسلام قبول کر لیتے تھے یا اپنے ملک میں تبلیغ اسلام کی اجازت دیدیتے تھے۔ ان سے کوئی تصادم نہیں ہوتا تھا۔ جو لوگ تبلیغ میں مزاحم ہوتے تھے ان سے تصادم ہوتا تھا۔ ایران کی حکومت سخت استبدادی حکومت تھی، وہاں کے برسر عروج و برسر اقتدار خاندان والے اپنے ملک کے عام باشندوں کو غلاموں کی طرح اپنے زیر اقتدار رکھتے تھے۔ صحابہ و تابعین کی جماعت جو وہاں اسلام جیسے دین مساوات پھیلانے کے لئے پہونچی اس کو وہاں کی حکومت کس طرح برداشت کر سکتی تھی۔ خصوصاً اپنے زیر اقتدار کی یہ جرأت

---

[۵] "علوی" ان لوگوں کو کہتے ہیں جو حضرت علی کی اولاد تو ہوں مگر فاطمہ کے بطن سے نہ ہوں۔ یہی اصطلاح مشہور و معروف ہے اور جو لوگ حضرت علی کے ساتھ جنگ جمل و جنگ صفین میں لڑے تھے وہ لوگ اپنے کو شیعہ علی کہتے تھے۔ اور مورخین بھی ان کو شیعہ علی ہی لکھتے ہیں۔ حضرت حسن کے ساتھ شیعہ علی ہی تھے۔ مگر مضمون میں کہیں "شیعہ" کا لفظ نہ آیا اس لئے شیعوں کی جگہ علویین لکھا ہے۔

ان کے لئے بالکل ناقابل برداشت تھی۔

مگر ہوا وہی جس سے وہ ڈرتے تھے۔ ایران اس طرح مفتوح ہوا کہ وہاں کی برسر اقتدار جماعت کو پھر کسی طرح بھی سر اُٹھانے کا موقع نہ مل سکا۔ اس لئے ان کے دلوں میں مسلمانوں سے سخت غصہ اور زبردست جذبۂ انتقام پیدا ہوا ـــــــ مگر اس کے سوا کوئی چارہ ان کے پاس نہ تھا کہ وہ بھی بظاہر اسلام قبول کر کے مسلمانوں میں گھل مل کر رہیں اور ان میں ہر ممکن فتنے برپا کرتے رہیں۔ حضرت فاروق اعظم کے حسن و تدبیر سے ایران فتح ہوا تھا اس لئے ان کو سب سے زیادہ حضرت عمر سے عداوت تھی۔ چنانچہ ایران سے ایک جماعت کئی سو آدمیوں کی مدینہ طیبہ پہونچی اور حضرت فاروق اعظم کے سامنے قبول اسلام اور ارادہ تعلیم ارکان اسلام و قرآن مجید کا جب اظہار کیا۔ حضرت فاروق اعظم نے حضرت ابوہریرہ وغیرہ صحابہ کے ذمے ان لوگوں کی تعلیم و تلقین کر دی اور ان لوگوں کے رہنے سہنے کا انتظام کر دیا۔ یہ عجمی منافقین اُن ایرانیوں سے بھی ملے جو جنگ کے قیدی گرفتار ہو کر آئے تھے۔ ان میں بعض تو مخلصانہ مسلمان ہو گئے تھے۔ بعض منافقانہ مسلمان بن گئے تھے اور بعض متعصب قسم کے مجوسی ایسے تھے جو اس گرفتاری کے بعد بھی علانیہ مجوسی ہی رہے۔ پہلی قسم کے لوگ تو ان منافقین کے کام کے نہ تھے۔ یہ ہر ایک سے مل مل کر ہر ایک کو جانچتے اور پرکھتے تھے۔ جن کو مخلص مسلمان پاتے تھے ان سے بظاہر مخلصانہ ملتے تھے مگر ان سے بہت ہوشیار رہتے تھے اور جو انہیں کی طرح منافق تھے ان کو اپنی سازباز میں شریک کر لیا۔ جو کھلم کھلا مجوسی تھے ان سے بظاہر الگ تھلگ رہتے تھے مگر تخلیہ کے خفیہ مشوروں میں ان کو ضرور شریک کرتے تھے۔

پہلا اہم کام ان لوگوں نے یہ سوچا کہ سب سے پہلے حضرت عمر کو شہید کر دیا جائے اور یہ کام کوئی ایسا شخص کرے جو کھلم کھلا مجوسی ہو تاکہ منافقین جو پہلے آئے ہیں اور جو بعد کو آئے ہیں ان پر شبہہ نہ ہو۔ اور یہ قتل کسی سازش کے ماتحت نہ سمجھا جائے۔ اسکیم ان کی یہ تھی کہ حضرت فاروق اعظم کے بعد انتخاب خلیفہ ہوگا تو وہ مختلف نام خلافت کے لئے پیش کریں گے اور ہنگامہ پیدا کر کے آپس میں پھوٹ ڈال دیں گے۔

مگر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس فتنۂ عظیم سے بچا لیا اور حضرت فاروق اعظم کی وفات فوراً نہ ہوئی اور صحابہ کے مشورے سے انہوں نے انتخاب کو صرف چھ آدمیوں میں منحصر کر دیا۔ اور ان ارکان شوریٰ نے باہر والوں کی بھی رائیں دریافت کرنے کے بعد پوری دیانتداری اور اہم ترین اکثریت کی رائے سے حضرت عثمان ذوالنورین کا انتخاب کر لیا اور اس طرح منافقین کی اسکیم مدینہ میں ناکام ہو گئی اور یہ لوگ رفتہ رفتہ مدینے سے باہر نکل نکل کر کوفہ، بصرہ، مصر وغیرہ میں پروپاگنڈہ کرنے لگے۔ لیکن چونکہ حضرت عثمان کے خلاف وہ کوئی شرعی حجت نہ لا سکتے تھے اس لئے ان کے مقرر کردہ عمّال کے خلاف شکایتیں حضرت عثمان اور حضرت علی کے پاس پہونچانے لگے جو تحقیقات سے زیادہ تر غلط ہی ثابت ہوئیں۔ مگر حضرت عثمان اسی ماحول میں خلافت کے فرائض بارہ برس تک انجام دیتے رہے اور فتوحات پر فتوحات ہوتے رہے اور یہ فتوحات منافقین[1] کو اور بھی زیادہ کھل رہی تھیں۔ آخر وہ برداشت نہ کر سکے اور مدینے پر حملہ آور ہوئے اور حضرت عثمان کو شہید کر دیا۔

اس کے بعد انہیں منافقین عجم کے ساتھ بعض شورہ پشت نوجوان بھی مل گئے اور ان سبھوں نے حضرت علی کو منصب خلافت

لہ افسوس ہے کہ مولانا تمنا نے خود بھی یہاں اسی اجمال و اختصار سے کام لیا جس کا الزام وہ شاہ آبادی پر عائد کرتے ہیں۔ ضرورت تھی کہ وہ پوری تفصیل کے ساتھ ان منافقین کو نام بنام بے نقاب کرتے۔ (نیاز)

قبول کرنے پر مجبور کیا۔

اس کے بعد جب حضرت علی کے ہاتھ میں اقتدار آیا تو انھوں نے حضرت علی سے امیر معاویہ کی معزولی کا حکمنامہ بھجوا دیا کیونکہ انہیں سب سے زیادہ خوف امیر معاویہ کا ہی تھا۔

شکر ہے کہ حضرت معاویہ نے حکمنامۂ معزولی تسلیم نہ کیا ورنہ ان بلوائیوں کو مسلمانوں کے قتل عام کی کھلی چھٹی مل جاتی، اور حضرت علی جو ان منافقین کے انبوہ میں بالکل بے بس تھے ان کو شرارتوں سے باز نہ رکھ سکتے۔ حضرت علی خود ان لوگوں سے جسقدر تنگ آگئے تھے خود ان کے بیانات سے ظاہر ہے (نہج البلاغہ جس کا جی چاہے دیکھ لے) اور آخر انہیں موذیوں کی سازش کے ماتحت حضرت علی شہید ہوئے۔ چنانچہ حضرت حسن نے خلع خلافت کے بعد اپنے ساتھیوں کو سب سے پہلا جو الزام دیا وہ یہی تھا کہ تم لوگوں نے میرے باپ کو قتل کیا۔

حقیقت یہ ہے کہ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مسلمانوں کے لئے بڑی مصیبت کا وقت آگیا تھا۔ اسی طرح حضرت عمر کے بعد حضرت عثمان کی شہادت اور جنگ جمل و صفین کے فتنے منافقین عجم کی دراندازیوں اور فتنہ انگیزیوں کے باعث پیدا ہوئے جن کو حضرت علی سنبھال نہ سکے اور چار ہی برس میں خود ان کو بھی جام شہادت نوش کرنا پڑا۔ ان کے بعد بھی وہ فتنہ پرور جماعت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کو اپنا آلۂ کار بنا کر مسلمانوں کی خونریزی کے سلسلے کو قائم و جاری رکھنا چاہتی تھی مگر حضرت حسن شروع ہی سے ان فسادیوں کے حرکات و سکنات کا جائزہ لے رہے تھے اس لئے وہ اپنے منافقانہ بیعت کرنے والوں کے دام تزویر میں نہ پھنسے۔ اس کے علاوہ مجروح ہونے کے بعد وفات سے پہلے حضرت علی کا یہ ارشاد ان کے سامنے تھا کہ لا تکرھوا امرة معاویة فانکم لو فقدتموہ لرأیتم الرؤس تندر عن کراھلھا (یعنی معاویہ کی امارت کو ناپسند نہ کرو۔ اگر تم لوگوں نے ان کو بھی کھو دیا تو بس دیکھو گے کہ شانوں سے سر دھڑا دھڑ گر رہے ہیں۔) تاریخ الخلفا صہ ۱۳۲ مطبع مجتبائی دہلی)

اس لئے حضرت حسن نے جو مصالحت کی وہ بڑی دانشمندی کی بات تھی وہ خوب سمجھتے تھے کہ یہ بیڑا مجھ سے پار نہیں لگ سکتا اور اس وقت معاویہ سے بہتر کوئی دوسرا شخص اس بیڑے کو سنبھالنے والا نہیں ہے۔

مختصر یہ کہ حضرت معاویہ کو جیسا خراب ماحول ملا تھا اس ماحول میں خلافت اسلامیہ کو سنبھالنا انہیں کا کام تھا مگر حضرت معاویہ خوب سمجھ رہے تھے اور بعض دوسرے لوگ بھی ضرور اس کو سوچتے تھے کہ ان کے بعد کون خلیفہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگر آئندہ انتخاب خلافت کے وقت کئی امیدوار خلافت کھڑے ہو گئے اور یہی عراقی کچھ ادھر کچھ اُدھر ہو کر پھر مسلمانوں کو آپس میں لڑوانے لگے تو کیا ہوگا؟ حضرت حسن اگر زندہ رہتے تو ممکن تھا کہ ان کے مقابل کوئی دوسرا کھڑا نہ ہوتا، لیکن جب وہ چالیس دن بیمار رہ کر راہی فردوس بریں ہو گئے تو یہ مسئلہ دشوار ہو گیا۔ کیونکہ اس وقت متعدد حضرات مثلاً حسین، عبد اللہ بن زبیر، عبد اللہ بن عباس، اور عبد اللہ بن عمر خلافت کے متمنی نظر آتے تھے۔ اس لئے حضرت مغیرہ بن شعبہ نے حضرت معاویہ کو اپنی زندگی ہی میں ولی عہد بنا دینے کا مشورہ دیا۔

اب رہا یہ سوال کہ یزید ہی کو کیوں ولیعہدی کے لئے منتخب کیا؟ تو یزید کے علاوہ چار بزرگواروں کے نام میں نے اوپر لکھے ہیں۔ حضرت حسین بن علی، حضرت عبد اللہ بن عباس، حضرت عبد اللہ بن عمر اور حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم اجمعین۔ سو امیر معاویہ، حضرت مغیرہ بن شعبہ اور جو لوگ اس وقت اس مشورے میں شریک تھے، وہ ان میں سے ہر ایک کی صلاحیتوں سے واقف تھے۔ حضرت حسین کے فضائل و مناقب سے کس کو انکار ہو سکتا تھا، لیکن اس کا یقین تھا کہ اگر وہ ولیعہد ہوئے اور حضرت معاویہ کے بعد خلافت ان کے ہاتھ میں آئی تو پھر یہ عراقیوں کے ہاتھوں میں آجائیں گے اور عراقی ان پر حاوی ہو جائیں گے اور پھر وہ فتنہ و فساد شروع کر دیں گے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباس محض عبادت و ریاضت کے آدمی تھے، خلافت کے مرد میدان نہ تھے اور حضرت عبداللہ بن عمر سے خود ان کے والد ماجد نے کہدیا تھا کہ خبردار! کبھی خلافت کا خیال بھی دل میں نہ لانا کیونکہ وہ اس میدان کے مرد نہ تھے۔ رہ گئے عبداللہ بن الزبیر سو اپنی بنی بنائی خلافت کو خود انہوں نے صرف اپنی ضد سے برباد کیا۔ ابن عبدالبر استیعاب ج۱ ص۲۵۴ میں ان کے متعلق لکھتے ہیں۔ قال علی بن زید الجدعانی کان عبد اللہ بن الزبیر کثیر الصلوٰۃ کثیر الصیام شدید الباس کریم الجدات والامہات والخالات الا انہ کانت فیہ خصال لا تصلح معہا خلافۃ لانہ کان بخیلا ضیق العطاء سئ الخلق حسودا کثیر الخلاف فاخرج محمد بن الحنفیۃ ونفی عبد اللہ بن عباس الی الطائف۔ یعنی علی بن زید الجدعانی نے فرمایا کہ عبداللہ بن الزبیر بڑے نمازی بہت روزے رکھنے والے، ضرب و حرب کے مرد میدان ددھیال ننھیال سے بزرگ، خالاؤں کے اعتبار سے بزرگ تھے۔ مگر ان میں ایسی خصلتیں تھیں جن کی وجہ سے وہ خلافت کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ کیونکہ وہ بخیل تھے، دینے میں ان کا ہاتھ تنگ رہتا تھا، بدخلق تھے، حاسد تھے، لوگوں سے مخالفتیں بہت کرتے تھے۔ محمد بن حنفیہ کو نکالا اور عبداللہ بن عباس کو شہر بدر کر کے طائف جانے پر مجبور کیا۔

کوئی بادشاہ یا خلیفہ کسی کو ولیعہد بناتا ہے تو یہ ضرور دیکھ لیتا ہے کہ میرے ساتھ خلوص و اتحاد خیال رکھتا ہے یا نہیں؟ میری ہدایتوں پر عمل کرے گا یا نہیں؟ میرے مقرر کردہ عمال کے ساتھ میرا ہی جیسا برتاؤ کرے گا یا نہیں؟ حضرت حسین اور عبداللہ بن زبیر تو قطعاً حضرت معاویہ کے ساتھ خلوص نہیں رکھتے تھے۔ ان میں سے کوئی بھی ولیعہد ہوتا تو حضرت معاویہ کے بعد وہ ضرور حضرت معاویہ کے مقرر کردہ عمال کو برطرف کر کے اپنے معتمد علیہ عمال ہر جگہ مقرر کرتا۔

تقریباً یہی حال حضرات عبداللہ بن عباس و عبداللہ بن عمر کا بھی تھا، اس لئے ان تمام باتوں کو سوچ سمجھ کر حضرت مغیرہ بن شعبہ نے جو ایک جلیل القدر صحابی تھے، حضرت معاویہ کو یزید کی ولیعہدی کا مشورہ دیا۔ اب رہ گیا یہ سوال کہ یزید قطعاً خلافت کا اہل نہ تھا کیونکہ وہ فاسق و فاجر اور شرابی تھا، سو اس کی حقیقت یہ ہے:-

یزید بن معاویہ

یزید کے خلاف شراب نوشی و ترک صلوٰۃ وغیرہ کے الزامات سب سے پہلے عبداللہ بن الزبیر کے داعیوں نے محض بہتان اور افتراء کی حیثیت سے مکہ و مدینہ اور حجاز کے اطراف و جوانب میں پھیلانا شروع کیے بس ان کی تردید مجمع عام میں حضرت حسین کے محبوب بھائی محمد بن حنفیہ، حضرت علی بن حسین زین العابدین، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر نے کی اور یزید کے نیک کردار و مرد صالح ہونے اور پابند صوم و صلوٰۃ ہونے منہیات سے مجتنب ہونے کی شہادت دی تھی کیا ایسے ایسے ثقہ ترین بزرگوں کی شہادت کے باوجود عبداللہ بن زبیر کے جھوٹے داعیوں کے جھوٹے پروپیگنڈہ کی کوئی وقعت ہو سکتی ہے؟

شاہ آبادی صاحب نے تحریر فرمایا ہے ——— "مدینۂ منورہ میں کئی افراد ایسے بھی تھے جو خود صحابی اور صحابی زادے تھے اور اپنے علم و فضل اور زہد و تقویٰ کے اعتبار سے امت میں خاص احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے بالخصوص حضرت حسین بن علی مرتضیٰ، دوسرے حضرت عبداللہ بن عمر فاروق، تیسرے عبدالرحمٰن بن ابی بکر الصدیق، چوتھے عبداللہ بن زبیر، پانچویں عبداللہ بن عباس۔ امیر معاویہ ان حضرات سے فرداً فرداً ملے اور اپنا مافی الضمیر کہا۔ لیکن ہر ایک نے ان کی تجویز سے اختلاف کیا۔ مختصر یہ کہ کسی نے کہا یزید کو کیا حق پہونچتا ہے جبکہ اس سے بہتر افراد موجود ہیں۔ کسی نے کہا باپ کے بعد بیٹے کا تقرر قیصر و کسریٰ کی سنت ہے۔ کسی نے کہا آپ شیخین کے طریق پر عمل کیجئے۔ کسی نے رائے دی آپ پہلے دست بردار ہو جایئے پھر یزید کی جانشینی کا نام لیجئے۔ اس کے بعد

امیر معاویہ نے یزید کی جانشینی کے متعلق سے وہ سب کچھ کیا جو اسلامی اصولوں کے بالکل مغائر تھا۔ رشوت کی بھرمار۔ تشدد کی تلوار، غرضکہ جائز وناجائز طریقے پر لوگوں کو ہموار کرکے اپنی ذہنی آسودگی کا سامان پیدا کیا۔"

لیکن فاضل مضمون نگار کو معلوم ہونا چاہئے کہ یہ باتیں انہیں عراقی مفسدین اور قاتلین حضرت عثمان وحضرت علی کی زبانوں سے نکلی تھیں، جن لوگوں نے حضرت حسن پر مدائن میں حملہ کیا اور ان کا خیمہ لوٹا تھا، وہی لوگ جنھوں نے خود خطوط لکھ کر حضرت حسین کو کوفے میں بلایا اور پھر خود ان سے غداری کی۔

بظاہر تو یہ ہی کہا جاتا ہے کہ الزام صرف حضرت معاویہ پر ہے، دوسرے پانچ صحابہ جو اس وقت موجود تھے ان کی تو تعریف ہی کی ہے کہ وہ لوگ حضرت معاویہ کے دام فریب میں نہیں آئے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حضرت معاویہ سابقون اولون میں سے نہ تھے۔ کہ قرآن مجید کے بیان کردہ فضائل ان الزاموں سے ان کی برأت کے ضامن ہوتے۔ وہ ایک معمولی درجے کے صحابی تھے اس لئے ان سے اگر بتقاضائے بشریت اس قسم کی غلطیاں ہوگئیں تو کوئی بعید از عقل بات نہیں ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی باتیں کہہ کے لوگوں کو دھوکا دیا جاتا ہے اور شاہ آبادی صاحب نے بھی پانچ نوجوان صحابیوں کا ذکر کرکے یہی اثر ڈالا ہے، گویا اس وقت بس یہی پانچ صحابی رہ گئے تھے۔ ان کے سوا اور کوئی صحابی اس وقت موجود نہ تھا، اس لئے تحقیق امر کے لئے ضرورت ہے دو باتوں پر غور کرنے کی ایک یہ کہ ان پانچ بزرگوں نے واقعی اختلاف کیا تھا اور جو باتیں شاہ آبادی صاحب نے لکھی ہیں وہ صحیح بھی ہیں یا نہیں؟ اب آیئے درایتاً اس پر غور کریں کہ اگر کسی نے واقعی یہ کہا تھا کہ " باپ کے بعد بیٹے کا تقرر قیصر وکسریٰ کی سنت ہے" تو حضرت معاویہ کہہ سکتے تھے کہ یہ سنت قیصر وکسریٰ کی نہیں بلکہ حسن وعلی مرتضیٰ کی ہے۔ لیکن انھوں نے یہ جواب نہیں دیا کیونکہ اس قسم کا کوئی اعتراض کسی طرف سے ہوا ہی نہ تھا۔

اسی طرح ان پانچ بزرگوں میں سے کسی نے بھی حضرت معاویہ سے یہ نہیں کہا کہ یزید تمہارا بیٹا تو ہے مگر فاسق وفاجر ہے، شراب خوار ہے بے نمازی ہے، کیونکہ یزید کے فسق وفجور کی داستانیں اس وقت تک نہیں بنی تھیں۔ یہ داستان بعد کو عبداللہ بن الزبیر کے دعویٰ خلافت کے سلسلے میں گھڑی گئیں اور پھر کوفی منافقین عجم انہیں لے اڑے۔

دوسری بات دیکھنے کی یہ ہے کہ اس وقت ان پانچ حضرات کے علاوہ کچھ اور صحابی موجود تھے یا نہیں؟ اگر کوئی اور صحابی اس وقت زندہ نہ تھے تو مجبوراً انہیں پانچ کی رائے ماننی پڑے گی۔

لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ اس وقت پونے تین سو صحابہ وصحابیات بقید حیات موجود تھے۔ جن میں چار، پانچ امہات المومنین، دو بزرگ سابقون اولون اور عشرۂ مبشرہ کے تھے یعنی سعد بن ابی وقاص اور حضرت سعید بن زید بھی موجود تھے، جنگ بدر کے شرکاء میں سے بھی اس وقت ۱۰ بزرگوار بقید حیات موجود تھے۔

ان کے علاوہ (۲۳۳) عام صحابہ بھی موجود تھے، لیکن خیرت ہے کہ ان میں سے کسی ایک نے بھی مخالفت نہیں کی اور پھر حضرت معاویہ کی وفات کے بعد ان پانچ مخالفین میں سے بھی دو یعنی عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمر نے یزید کی خلافت تسلیم کرلی۔ لیکن حضرت حسین اور حضرت عبداللہ بن زبیر نے بیشک خلافت یزید کو تسلیم نہیں کیا اور جب مطالبہ بیعت کے لئے امیر یزید کا آدمی مدینے پہنچا تو یہ دونوں مدینے سے کے چلے گئے۔ لیکن ان دونوں کے بیعت نہ کرنے کا باعث خود ان دونوں کا اپنا دعویٰ خلافت تھا نہ کہ یزید کی نااہلی۔ اگر یزید نااہل ہوتا تو تقریباً ڈھائی سو صحابہ اور حضرت عبداللہ ابن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن جعفر طیار اور حضرت علی کے متعدد صاحبزادے محمد بن حنفیہ وغیرہ یزید کی بیعت کبھی نہ کرتے۔

شاہ آبادی صاحب کہتے ہیں کہ " خدانخواستہ حسین اگر یزید کی بیعت کر لیتے تو یہ ایک طرح کی خود کشی ہوتی " مگر حضرت حسین کی شہادت کے بعد ان کے خلف الصدق و جانشین حضرت زین العابدین نے یہ خود کشی گوارا کر لی اور اسی فاسق و فاجر کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ کس قدر عجیب بات ہے۔

تاریخ شاہد ہے کہ کم و بیش دو سو صحابہ اور خود حسین کے قریب ترین اعزہ ارادۂ خروج کے مخالف تھے اور کسی نے بھی اُن کے سفر کوفہ کو دینی حیثیت نہیں دی اور سب اس نامبارک سفر سے روکتے ہی رہے۔

اگر یہ بھی کوئی جہاد فی سبیل اللہ تھا تو کیوں سارے صحابہ و تابعین کا شوق جہاد سرد پڑ گیا تھا؟ یہاں تک کہ ان کے چچا اور چچیرے بھائی اور بہنوئی تک نے ان کا ساتھ نہ دیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حسینؓ نے کوفیوں کے کہنے پر خروج کیا اور جب دیکھا کہ وہ بیعت یزید کی طرف مائل ہیں تو انہیں خود شہید کر دیا اور الزام رکھ دیا یزید پر۔

اگر قتل حسین کا الزام یزید پر صحیح ہوتا تو عبداللہ بن الزبیر کے لوگوں کے لئے یہ بہت بڑا پروپیگنڈہ ہاتھ آجاتا۔ اور جس وقت ابن مطیع وغیرہ یزید کے فسق و فجور کی جھوٹی داستانیں مدینے میں مجمع کرا کے بیان کرتے تھے اس وقت حضرت حسین کے قتل کا الزام ضرور وہ لوگوں میں خوب بڑھا چڑھا کر بیان کرتے۔ اور جب حضرت علی بن حسین (زین العابدین) اور حضرت محمد بن حنفیہ جیسے خاص حضرت حسین کے اعزہ یزید کی پرہیزگاری و تقویٰ کی شہادت دیکر ابن مطیع کی تردید کرتے تھے اس وقت ابن مطیع ضرور کہتے کہ آپ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ حضرت حسین کے قاتل کی حمایت کر رہے ہیں اور اس کو متقی و پرہیزگار ثابت کر رہے ہیں، مگر اس وقت تک یزید کے سر یہ الزام تراشا نہیں گیا تھا۔ حضرت زین العابدین تو خود حادثہ کربلا میں شریک تھے۔ ان کے سامنے کس طرح یہ جھوٹا الزام یزید پر عائد کیا جاسکتا تھا، وہ تو خوب جانتے تھے کہ حضرت حسین کے قاتل کون لوگ تھے۔ حضرت حسین کی شہادت کے بعد جب حضرت زین العابدین اہل بیت حضرت حسین کے ساتھ کوفے میں داخل ہوئے تھے اور اہل کوفہ روتے ہوئے تعزیت کے لئے ان کے پاس آئے تھے تو حضرت زین العابدین نے قتل حسین کا الزام انہیں کوفیوں پر رکھا تھا نہ کہ یزید پر؟ جس طرح حضرت حسن نے حضرت علی کے قتل کا الزام اپنے عراقی علویوں پر رکھا تھا اسی طرح حضرت زین العابدین نے بھی حضرت حسین کے قتل کا الزام اپنے کوفی علویوں ہی پر رکھا۔

شاہ آبادی صاحب کے پورے مضمون کا جواب تضیع اوقات ہے اس لئے کہ پورا مضمون بے سند و بے حوالہ کذب و افتراء سے بھرا ہوا ہے۔ مگر اصل بنیادان کے بحث کی دو ہی باتوں پر ہے، ایک یہ کہ حضرت حسن نے خلع خلافت کے وقت حضرت معاویہ سے عہد لیا تھا کہ تمہارے بعد خلافت میری ہی طرف منتقل ہوگی یا تم کو اپنی زندگی میں کسی کو ولیعہد بنانے کا حق نہیں ہے، تمہارے بعد مسلمان خود اپنا خلیفہ کثرت رائے سے منتخب کرلیں گے۔

دوسری بات یہ کہ یزید فاسق و فاجر تھا اس لئے اس کی خلافت کو تسلیم کرنا اور اس کے ہاتھ پر بیعت خلافت کرنا بے ایمانی کی بات تھی اور ایمانی خود کشی تھی، اس لئے حضرت حسین پر یزید کے خلاف خروج کرنا فرض تھا اور انہوں نے جان پر کھیل کر یہ فرض ادا کیا۔ یہی دو باتیں شاہ آبادی صاحب کے اس طویل مضمون کی بنیادی باتیں ہیں اور ان دونوں کو میں نے دلائل واضحہ سے غلط ثابت کیا ہے۔

(نگار)

مولانا تمنا عمادی کا یہ مقالہ جواب ہے سلیمان اظفر شاہ آبادی کے مضمون " شہادت عظمیٰ " کا جو فروری و مارچ ۱۹۶۲ء کی اشاعتوں میں درج ہوا تھا۔ یہ مضمون عرصہ ہوا مجھے لکھنؤ میں ملا تھا۔ اور چونکہ اس کی بعض باتیں مجھے بھی کھٹکتی تھیں، اس لئے میں سوچ رہا تھا کہ کسی وقت

اپنی مفصل رائے کے ساتھ اسے شائع کروں گا۔ لیکن افسوس ہے کہ نہ لکھنؤ میں مجھے اس کی فرصت نصیب ہوئی اور نہ کراچی میں۔ اس دوران میں سلیمان اخگر صاحب کے متعدد خطوط مجھے ملے جن میں اس کی اشاعت کا تقاضہ کیا گیا تھا، اور میں نے مزید تعویق مناسب نہ سمجھ کر اسے شائع کر دیا، کیونکہ اول تو میں اشاعت کا وعدہ کر چکا تھا اور دوسرے یہ کہ شیعی نقطۂ نظر سے جو مضامین لکھے جاتے ہیں (خواہ وہ کتنے ہی جذباتی و روایتی کیوں نہ ہوں) میں ان کی اشاعت کا خاص خیال رکھتا ہوں، تاکہ ان کا نقطۂ نظر ہر پہلو سے سامنے آجائے اور ان پر غیر شیعی نقطۂ نظر سے کامل غور کا موقع مل جائے۔ چنانچہ میں شکر گزار ہوں مولانا تمنا کا کہ اُنھوں نے اس مضمون کی تنقیح میں ایک بسیط مقالہ لکھ کر عنایت فرمایا۔

مولانا تمنا بڑے وسیع المطالعہ اور محققانہ ذوق رکھنے والے بزرگ ہیں اور جب وہ کسی موضوع پر قلم اُٹھاتے ہیں تو اسکے ضمنی پہلوؤں کو بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے، چنانچہ اس مقالہ میں بھی بعض باتیں اُنھوں نے ایسی شامل کر دی تھیں جن کا تعلق اصل موضوع سے بہت کم تھا، اس لئے میں نے انھیں حذف کر دیا اور صرف اتنا ہی حصہ شائع کرنا مناسب سمجھا جو اصل موضوع سے تعلق رکھتا ہے۔ امید ہے مولانائے محترم معاف فرماویں گے۔

مولانا نے اس مقالہ میں سب سے پہلے کتب تاریخ کے اختلافات اور وضع روایات کا ذکر کیا ہے جو بنیاد ہیں شیعی سنی نزاع کی۔ اور اس سلسلہ میں مولانا نے جو کچھ لکھا ہے اس سے انکار ممکن نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں تاریخ کے پہلو بہ پہلو زیادہ تر درایت ہی سے کام لینا پڑتا ہے اور مولانا نے اس مضمون میں اسی چیز کو اپنے سامنے رکھا ہے۔

میں اس وقت ان تمام مسائل پر اظہار رائے کے لئے تو تیار نہیں جن پر اس مضمون میں بحث کی گئی ہے، تاہم چند مخصوص مباحث پر غور کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

مولانا نے اکثر و بیشتر ان روایات کی صحت سے انکار کیا ہے جو اثنا عشری جماعت کی طرف سے پیش کی جاتی ہیں اور یہ انکار زیادہ تر درایت پر قائم ہے۔ ان تمام مباحث میں سب سے زیادہ اہم اور جو کافی دلچسپ والی باتیں تین ہیں:۔

(۱) امیر معاویہ نے خلافت یزید کے سلسلہ میں جیسا کہ ظاہر کیا جاتا ہے نہ اپنے جبر و اقتدار سے کام لیا، نہ داد و دہش سے بلکہ ان کی یہ تجویز خود اکثر صحابہ کو بھی پسند تھی اور اگر کچھ لوگوں نے اس سے اختلاف کیا تو اس کا سبب یہ تھا کہ یا تو وہ خود اپنے آپ کو مستحق خلافت سمجھتے تھے یا یہ کہ وہ کوفہ و جوار کوفہ کی اس تخریبی تحریک سے متاثر تھے۔

(۲) جناب حسینؓ کا خروج یزید کے خلاف نتیجہ تھا محض اہل کوفہ کی بیجا تحریص و ترغیب کا ورنہ خود انھیں کوئی خاص دلچسپی نہ خلافت سے تھی نہ اقتدار حکومت سے۔

(۳) یزید کے فسق و فجور کی روایتیں بالکل غلط ہیں جو بعد کو گھڑی گئیں، ورنہ در اصل وہ بڑا پابند صوم و صلوٰۃ شخص تھا اور منہیات شرعیہ سے ہمیشہ احتراز کرتا تھا۔

(۴) حضرت حسینؓ کو یزید کی فوج (متعینہ کوفہ) نے قتل نہیں کیا، بلکہ خود اہل کوفہ نے شہید کیا، کیونکہ وہ یزید کی بیعت پر آمادہ ہو گئے تھے، اول الذکر دو باتوں پر تو اس وقت میں کوئی بحث کرنا نہیں چاہتا، کیونکہ خود مولانا نے اس پر کافی معلوم فراہم کر دی ہیں اور اگر ان سے اختلاف ہو سکتا ہے تو صرف بربنائے روایات جن کے ناقابل اعتبار ہونے کا ذکر وہ پہلے ہی کر چکے ہیں۔ لیکن مؤخر الذکر دو باتیں البتہ ایسی نہیں جن سے سرسری طور پر گزر جایا جائے۔

(الف) اس میں شک نہیں تاریخ اسلام میں یزید سے زیادہ بدنام کوئی شخص نہیں اور از روئے روایات دنیا کی کوئی برائی ایسی نہیں جو اس میں نہ پائی جاتی ہو اور اس بات کو اتنی اہمیت دی گئی کہ فقہی کتابوں میں بھی اس کے برا کہنے یا نہ کہنے کی بحث چھڑ گئی۔ لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ اس باب میں پروپگنڈا سے زیادہ کام لیا گیا ہے۔ یقیناً یہ سوال جناب حسینؓ اور یزید کے تقابلی مطالعہ کا نہیں، کیونکہ اس حیثیت سے تو جناب حسین کا کردار اور ان کا شرف بدرجہا بلند نظر آئے گا۔ بلکہ سوال صرف یہ ہے کہ کیا یزید بہ حیثیت انسان ہونے کے واقعی اتنا ہی برا تھا جتنا وہ سمجھا جاتا ہے اور اس میں مطلقاً کوئی خوبی کسی قسم کی نہ پائی جاتی تھی۔

اس باب میں جب ہم شیعی روایات و بیانات کو سامنے رکھتے ہیں (جن کا اثر سنی مورخین نے بھی بڑی حد تک قبول کیا) تو یزید ہمیں ہر حیثیت سے نہایت ذلیل و پست، حد درجہ فاسق و فاجر انسان نظر آتا ہے۔ اور اگر سنی ذرائع پر اعتبار کریں تو وہ اتنا برا ثابت نہیں ہوتا۔ پھر سوال یہ ہے کہ ان متضاد بیانات کے ہوتے ہوئے ایک شخص ثالث کیونکر صحیح نتیجہ پر پہونچ سکتا ہے۔

میری رائے میں اس کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ دونوں فریق کے بیانات اور اس وقت کے سیاسی پروپیگنڈا سے ہٹ کر صحیح حالات معلوم کرنے کی کوشش کی جائے۔ پھر اس کی توقع ہم کو خود اپنے علماء سے تو کم تھی، لیکن اس خدمت کو مستشرقین نے ضرور انجام دیا۔ ان مستشرقین میں لامنس (Lammens) اور ولہاسن (Wellhausen) اپنے تحقیقی ذوق کے لحاظ سے خاص درجہ رکھتے ہیں، جنہوں نے اس مخصوص عہد کے مطالعہ کے لئے اپنی عمر کا بڑا حصہ وقف کر دیا تھا۔ ظاہر ہے کہ انھوں نے جو کچھ لکھا ہوگا وہ روایت و درایت دونوں کے توازن پر منحصر ہوگا اور ہر شخص ثالث کی رائے کی حیثیت سے (جس کا تعلق نہ سنیوں سے ہے نہ شیعوں سے) زیادہ قابلِ اعتماد ہونا چاہئے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں فی الحال صرف لامنس کی رائے سن لیجئے۔ وہ لکھتا ہے کہ:-

"یزید کوئی سبک سر اور ہرزہ سرا انسان نہ تھا اور جن مورخین نے اس کی برائیاں بیان کی ہیں وہ شیعی پروپاگنڈا اور عراق و حجاز کے باہمی ناخوشگوار حالات سے متاثر تھے۔ اس نے اپنے باپ امیر معاویہ کی پالیسی سے مطلق انحراف نہیں کیا اور اس احساس اجتماعیت کو جو امیر معاویہ نے پیدا کر دیا تھا بدستور قائم رکھنے کی کوشش کی اور انتظام مملکت کا کام بوجہ احسن انجام دیا۔ اس نے شمالی علاقہ میں جُند قنّاسرین (باضابطہ محافظ فوج) کی بنیاد ڈالی، مالیات کی از سر نو تنظیم کی، نجران کے عیسائیوں کا ٹیکس کم کیا، زراعت کو ترقی دی، دمشق کے ریگستانی نخلستانوں کی آب پاشی کے لئے نہر تعمیر کی (جسے نہر یزید کہتے ہیں) اور اسی لئے وہ مہندس خلیفہ کے نام سے مشہور ہوگیا۔ اسے اپنے اقتدار خلافت پر مطلق غرور نہ تھا، وہ معمولی شہریوں کی طرح نہایت سادہ زندگی بسر کرتا تھا، ملوکانہ تزک و احتشام سے اسے نفرت تھی، اور اس کے تمام عمّال اس سے بڑی محبت کرتے تھے۔ وہ شعر و موسیقی کا بڑا اچھا ذوق رکھتا تھا اور شعراء و موسیقاروں کی بڑی مدد کرتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی وفات کے بعد جتنے قصائد اس کے ماتم میں لکھے گئے کسی دوسرے خلیفہ کو نصیب نہیں ہوئے۔"

میں سمجھتا ہوں کہ اس بیان میں مبالغہ کو کم دخل ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یزید اگر غیر معمولی صفات کا حامل نہ تھا تو ایسا پست فطرت شخص بھی نہ تھا جیسا کہ سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اگر ہم حسینؓ اور یزید کے کردار کا تقابلی مطالعہ کریں تو حسینؓ کا مرتبہ یقیناً بہت بلند نظر آئے گا، علی الخصوص اس وقت جب زعامت دینی کی اہلیت کو بھی سامنے رکھ لیا جائے، ورنہ یوں تو دنیاوی قیادت کے لئے جن صفات کی ضرورت ہے وہ اس سے کچھ مختلف ہیں، اور ہو سکتا ہے کہ جناب حسینؓ اس حیثیت سے زیادہ کامیاب نہ ہو سکتے، کیونکہ دین و دنیا دونوں کو ایک خاص توازن کے ساتھ سنبھالے رکھنے کا زمانہ خلیفۂ ثانی کے بعد قریب قریب ختم ہوگیا تھا اور حضرت عثمان کے قتل کے بعد تو دنیا یقیناً دین پر غالب آ گئی تھی اسی لئے جب اس زمانہ کی اسلامی تاریخ ہمارے سامنے آتی ہے تو اس میں ہم کو مذہبی و دینی نقوش بہت کم نظر آتے ہیں اور دنیاوی سلطنت

ملوکیت کے زیادہ ـــــ ہرچند ان دو مختلف زمانوں کے درمیان ایک برزخی دور حضرت علی کی خلافت کا ضرور ایسا آیا جس میں اس بات کا امکان تھا کہ شرائین مذہب میں پھر نیا خون دوڑنے لگے، لیکن افسوس ہے کہ یہ دور بہت مختصر ثابت ہوا اور زمانہ نے پھر فوراً وہی رخ اختیار کر لیا جس کے سب سے بڑے زعیم امیر معاویہ تھے۔

کہنے والے کہتے ہیں کہ اگر حالات زیادہ پرآشوب نہ ہوتے تو حضرت علی کی خلافت اور جناب حسین کی قیادت میں عہدِ نبوی کی یاد پھر تازہ ہو جاتی۔ لیکن اس قسم کے قیاسات میں اگر کا ایک پہلو دوسرا بھی ہے ۔ اور کون یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہے کہ زمانہ ان دونوں پہلوؤں میں سے کس کا ساتھ دیتا۔

قتل عثمان و حسین یقیناً تاریخ اسلام کے بڑے دردانگیز پہلو ہیں، لیکن ان کا ظہور و وقوع اچانک بغیر کسی سبب کے نہیں ہوا۔ یہ سبب حضرت عثمان ہی کے زمانہ میں پیدا ہو گیا تھا، یعنی وہی Have اور Have Not یا خوش نصیب و کم نصیب کا جھگڑا جس کا ذمہ دار ایک حد تک یقیناً حضرت عثمان کو قرار دیا جا سکتا ہے، کیونکہ اگر وہ افرادِ بنی امیہ کی سرپرستی کر کے دوسرے قبائل کو شکایت کا موقع نہ دیتے اور سب کا پلڑا برابر رکھتے تو غالباً یہ صورت پیدا نہ ہوتی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر حضرت عمر کے بعد خلافت حضرت علی کو ملتی تو کیا بنو امیہ کو ان کے عہد میں کسی شکایت کا موقع نہ ملتا۔ یقیناً ملتا۔ اگر نہ ملتا تو وہ خود پیدا کرتے اور نتیجہ وہی ہوتا جو عہد عثمانی اور اس کے بعد عہد امیر معاویہ میں ہوا۔

بہرحال وہ تو جو کچھ ہونا تھا ہوا، اور ـــــــ کسی شخص خاص کو اس کا ذمہ دار قرار دینا درست نہیں۔ اصل سبب ان خرابیوں اور بدنصیبیوں کا کچھ اور تھا، یعنی یہ کہ اسلام کے پودے کو نصب کرنے والے اور اس کی آبیاری کرنے والے جلد اٹھ گئے، اور اس پودے کو اچھی طرح جڑ پکڑ لینے کا موقع نہ ملا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جب اس کی کونپلیں پھوٹیں، شاخیں پھیلیں تو وہ زمانہ کی ہوائے تند کا مقابلہ نہ کر سکیں اور آخرکار اس درخت کی جڑیں بھی ہل گئیں ـــــ اگر رسول اللہؐ کی عمر کم از کم دس سال اور وفا کرتی، یا حضرت عمر کم از کم دس پندرہ سال اور زندہ رہتے، تو اس وقت نہ صرف تاریخ اسلام بلکہ پوری دنیا کی تاریخ کا نقشہ غالباً کچھ اور ہوتا ـــــــ میرا مدعا اس اظہار سے صرف یہ ہے کہ علی اور معاویہ یا حسین و یزید کے باب میں حق و باطل کی گفتگو کرنا اور اس کو مذہبی خدمت قرار دینا بالکل بے معنی سی بات ہے۔ کیونکہ اسلام نام نہ علی و حسین کی ثنا و صفت بیان کرنے کا ہے نہ معاویہ و یزید کو برا کہنے کا اسلئے ان مسائل پر اگر کوئی گفتگو کی جائے تو اس کی حیثیت بالکل تاریخی ہونا چاہیئے اور اگر تاریخ کے صفحات مسخ ہو چکے ہیں تو پھر درایت سے کام لے کر سوچنا چاہیئے کہ اس عہد کے سیاسی حالات کا نفسیاتی پس منظر کیا تھا ـــــ اس سے ہٹ کر کوئی قدم اٹھانا اور اس کو مذہب یا مذہبی خدمت قرار دینا کسی طرح مناسب نہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ مولانا تمنا کا مقصود بھی یہی ہے اور اسی کو پیش نظر رکھ کر ہمیں ان کے اخذ کردہ نتائج پر غور کرنا چاہیئے ـــــ چنانچہ اس سلسلہ میں یزید کے متعلق میں نے اپنا خیال ظاہر کر دیا کہ وہ نہ اتنا برا تھا جتنا اسے بدنام کیا جاتا ہے، اور نہ اتنا اچھا کہ ہم حسین کے کردار کے ساتھ اس کے کردار کا مطالعہ کریں۔ کیونکہ جس حد تک بلندی اخلاق اور دینی قیادت کا تعلق ہے یزید یقیناً حسین سے بہت فروتر تھا خواہ وہ کتنا ہی پابند صوم و صلوٰۃ کیوں نہ رہا ہو۔ محض عبادات کا معیار انسانیت و اخلاق نہیں ہیں، ضرورت ہے معاملات پر غور کرنے کی اور اس پہلو سے جس وقت یزید کا مطالعہ کیا جائے گا تو وہ یقیناً کوئی معیاری انسان ثابت نہ ہو گا۔

(۴) مولانا تمنا نے اس مقالہ میں سب سے زیادہ عجیب بات یہ کہی ہے کہ حسین کو یزید نے قتل نہیں کیا بلکہ خود اہل کوفہ نے انھیں شہید کر کے الزام یزید پر رکھ دیا ـــــ کیونکہ انہوں نے یزید کی بیعت کر لی تھی یا بیعت پر راضی ہو گئے تھے۔ اور اگر واقعی حقیقت یہی تھی تو بڑا عجیب و غریب تاریخی انکشاف ہے، گو مولانا نے اس دعوے کے ثبوت میں کوئی تاریخی ثبوت پیش نہیں کیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان کا یہ ارشاد محض ان کے درایتی قیاس کا نتیجہ ہے۔ لیکن درایت و قیاس کوئی الہامی چیز نہیں کہ بغیر کسی دلیل کے اس کے ماننے پر اصرار کیا جائے اور مولانا نے اس باب میں

منطقی یا غیر منطقی کسی قسم کی کوئی دلیل پیش نہیں کی۔

جناب حسین کے سانحۂ شہادت کے سلسلہ میں جتنے واقعات تاریخی کتابوں میں نظر آتے ہیں وہ جزئیات کو چھوڑ کر محض واقعہ کی حیثیت سے مختلف فیہ نہیں ہیں۔ اور اس سے انکار ممکن نہیں کہ جناب حسین کے جوار کوفہ میں پہونچنے سے پہلے ہی عبداللہ بن زیاد نے مزاحمت و نگرانی شروع کر دی تھی، یہاں تک کہ حسینی قافلہ اسی حالت میں نہر فرات کے ساحل تک پہونچا اور وہیں اس نے ڈیرے ڈال دیئے اس کے بعد ۸ محرم کو عمر بن سعد نے جو یزیدی فوج کا سر عسکر تھا ——— چار ہزار سپاہ کے ساتھ قافلۂ حسینی کو چاروں طرف سے گھیر لیا اور ہتھیار ڈال دینے کو کہا۔ آپ نے انکار کیا اور بات یہاں تک بڑھی کہ آخرکار عمر بن سعد کو قوت سے کام لینا پڑا جس میں حسین کے اکثر ساتھی کام آئے اور آپ خود بھی شہید ہو گئے۔

ظاہر ہے کہ یہ کوئی بڑا فوجی معرکہ نہ تھا۔ ستر اور چار ہزار کا مقابلہ ہی کیا۔ محض پولیس ایکشن کی سی کارروائی تھی جو گھنٹے دو گھنٹے میں ختم ہو گئی ہوگی، لیکن چونکہ معاملہ رسول اللہ کے نواسے اور شیعی تحریک کے آخری امام کا تھا اس لئے اس کی اہمیت بڑھ گئی۔ خیر یہ تو ایک ضمنی بات تھی، اصل میں دیکھنا یہ ہے کہ مولانا تمنا کا یہ قیاس کہ حسین کو شہید کیا خود اہل کوفہ نے اور بدنام کیا یزید کو کس حد تک قابل قبول ہے۔

معلوم نہیں اہل کوفہ سے مولانا کی مراد کیا ہے، اگر اس سے مراد وہ جماعت ہے جسے مسلم بن عقیل نے حسین کی حمایت و اعانت پر آمادہ کر لیا تھا تو وہ اب باقی ہی کہاں رہی تھی، مسلم کے قتل کے بعد وہ بھی ختم ہو گئی تھی۔ لیکن اگر یہ مان لیا جائے کہ اس کے کچھ افراد باقی رہ گئے تھے تو ان کو یہ موقع کیونکر مل سکتا تھا کہ وہ یزیدی افواج کا محاصرہ توڑ کر حسین کے خیموں تک پہونچتا اور انھیں خفیہ طور پر قتل کر کے واپس بھی آ جاتے۔

اس قتل کی جو وجہ مولانا نے ظاہر کی ہے وہ اس سے زیادہ عجیب و غریب ہے یعنی یہ کہ حسین نے یزید کی بیعت پر رضامندی ظاہر کر دی تھی اور اہل کوفہ نے حسین کی اس کمزوری سے برہم ہو کر انہیں قتل کر دیا تھا۔ افسوس ہے کہ مولانا کا یہ خیال یا قیاس روایتاً و درایتاً کسی طرح قابل قبول نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ جب حسین کوفہ کے قریب پہونچکر مسلم کے قتل کا حال معلوم ہوا ہوگا تو وہ بہت بددل ہوئے ہونگے اور ہو سکتا ہے کہ راستہ ہی سے مکہ واپس جانے کا ارادہ بھی اُنہوں نے کیا ہوگا (جیسا کہ کتب تاریخ میں درج ہے) لیکن یہ کہنا کہ کوفہ پہونچکر اُنھوں نے یزید کی بیعت قبول کر لی یا اس پر رضامندی ظاہر کر دی' بالکل میری سمجھ سے باہر ہے۔ تاریخ کے مطالعہ سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس وقت جو تین شرطیں پیش کی تھیں ان میں سے ایک یہ بھی تھی کہ آپ کو دمشق لیجایا جائے تاکہ آپ براہ راست یزید سے گفتگو کر سکیں —— لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ آپ نے بیعت یزید پر رضامندی ظاہر کر دی تھی صحیح نہیں۔

بہرحال مولانا تمنا کا یہ خیال کہ حسین کو شہید کیا خود اہل کوفہ نے اس بنا پر کہ اُنھوں نے یزید کی بیعت قبول کر لی تھی' ایسا قیاس مع الفارق ہے جسے مشکل ہی سے کوئی شخص تسلیم کر سکتا ہے۔

اخیر میں ایک بات مجھے اور عرض کرنا ہے —— وہ یہ کہ اگر اس موضوع پر شیعی علماء نے اظہار خیال پسند کیا تو مجھے بڑی خوشی ہوگی۔ نگار کے صفحات ہر وقت ان کے لئے کھلے ہوئے ہیں۔

باب الانتقاد

طلوعِ سحر اور امجد نجمی

سید حرمت الاکرام

امجد نجمی نے اڑیسہ کی خاک سے جنم لیا ہے جو ہندوستان کا ایک دور افتادہ علاقہ ہے اور تقریباً ہر دور میں دنیا سے منقطع رہا ہے لیکن اس خطۂ ارض سے ہمیشہ اردو کے شاعر ابھرتے اور دادِ سخن دیتے رہے ہیں۔ امجد نجمی بھی تقریباً نصف صدی سے اردو شعر و ادب کی خدمت میں منہمک ہیں جو ستائش کی تمنا اور صلے کی پرواہ دونوں سے بیگانہ ہے۔ انھوں نے ایسے ماحول میں آنکھیں کھولیں جو علم و ادب کی روشنی سے معمور تھا۔ ان کے والد نہ صرف اچھے شاعر تھے بلکہ عربی، فارسی اور اڑیا کے جیّد عالم بھی تھے۔ اس بنا پر اعتبار نجمی کو شعر و ادب کی جاگیر وراثتاً ملی ہے۔ انھیں خود بھی اعلیٰ تعلیم سے فیضیاب ہونے کا موقع ملا۔ جس نے ان کے ادبی ذوق کو نکھارنے اور عام سطح سے بلند تر کرنے میں اس جذبہ کی معاونت کی جو تخلیق شعر کا امین و ضامن ہوتا ہے۔

"طلوعِ سحر" ان کی ۹۵ نظموں کا مجموعہ ہے جو مظہر امام کے پیش لفظ کے علاوہ نیاز فتحپوری، پروفیسر سید احتشام حسین، پروفیسر آل احمد سرور، ڈاکٹر اختر اورینوی، ڈاکٹر خلیل الرحمن اعظمی نیز متعدد اکابرین ادب کی آرا کا حامل ہے۔ اس مجموعہ کی ترتیب پروفیسر عصمت علی کرامت کے مذاقِ سخن کی ممنون ہے جنھیں نجمی کے تلامذہ میں امتیازی حیثیت حاصل ہے اور جو خود بھی اچھے شاعر اور ادیب ہیں۔ انھوں نے نجمی کی کم و بیش ڈھائی سو نظموں میں سے ان نظموں کا انتخاب کیا ہے جس سے ان کی ادبی ذہانت و فراست کا اظہار ہوتا ہے۔

نجمی کے متعلق علامہ نیاز فتحپوری نے چند الفاظ میں بڑے پتے کی بات کہی ہے:-

"میں کبھی اس کی توقع نہیں کر سکتا تھا کہ سرزمین اڑیسہ سے کبھی کوئی ایسا شاعر ابھر سکتا ہے جس کو اگر شمالی ہند کی صفِ شعراء میں بٹھا دیا جائے تو اسکی آواز سن کر ہم 'توز خاصگان مائی' کہنے پر مجبور نہ ہوں۔"

نجمی کے متعلق پروفیسر آل احمد سرور کی رائے یہ ہے:-

"اڑیسہ کی سرزمین سے اردو زبان کا یہ خوش فکر اور خوش گو شاعر حسن و عشق کی زبان میں زندگی، تہذیب اور انسانیت کی اعلیٰ قدروں کی ترجمانی کر رہا ہے۔ اس کی زبان میں قدرت اور اس کے لہجے میں شعریت اور لطافت ہے۔ اسے ہماری شاعری کے معیاروں کا احساس ہے اور ہمارے تمام اہم میلانات کا عرفان۔ اس کی شاعری حسنِ خیال اور حسنِ اظہار کا ایک قابل قدر نمونہ ہے۔"

ایک جانب نجمی کی شاعری میں اُن خصوصیات کی جلوہ پیرائی ہے جو اہلِ زبان کے کلام میں پائی جاتی ہیں تو دوسری طرف اس کا
نمایاں تر پہلو یہ ہے کہ وہ تازگی اور شگفتگی کا سرمایہ رکھتی ہے ان کے ذہن کا رشتہ ہماری ادبی روایات سے نہایت گہرا ہے لیکن
وہ ان روایات کے معتقد نہیں جو فکر کو محدود کرتی ہیں بلکہ ان کی شاعری کی فضا نہایت کشادہ اور وسیع ہے جس میں زندگی کی تغیر پذیر
اقدار اور ابھرتے ہوئے نئے مسائل کی بھرپور عکاسی ہے، اگرچہ اس کی توقع اُس دور کے شاعروں سے عموماً نہیں کی جاسکتی جس میں نجمی کی شعر
گوئی کی ابتدا ہوئی اور نشو و نما ہوئی۔ ان کی شاعری میں فکر و خیال کی رعنائی ہی نہیں توانائی بھی ہے اور دل کی دھڑکنوں کے ساتھ ذہن
کی وہ آواز بھی ہے جو شاعری کو نئی رفعتوں سے مانوس کرتی اور اس قابل بناتی ہے کہ وہ موضوعات کے بکھرے ہوئے ذروں کو
سمیٹ کر ان کی جبینوں کو مہر و ماہ کی تابانیاں دے سکے۔

وہ اپنی شاعری کو صرف جذبات کی رنگا رنگیوں سے نہیں سجاتے بلکہ اس سے بالاتر ہو کر فکری نیرنگیوں کی وہ مشعل فروزاں
کرتے ہیں جس سے زندگی کے بڑھتے ہوئے قافلے کو روشنی ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے یہاں حسنِ خیال بھی ہے اور حسن اظہار بھی
ان کی شاعری جس کی اساس مشاہدات و تجربات پر استوار کی گئی ہے۔ عصری میلانات کے مختلف پہلوؤں کا آئینہ ہے۔ نجمی
کے یہاں ان عناصر کی کارفرمائی ہے جو عزائم کی حرارت و صلابت دیتے ہیں۔ نیز نوعِ انسانی کو ارتقاء کی راہ پر آگے بڑھاتے ہیں
وہ نالہ و فریاد اور حرمان و یاس کے شاعر نہیں بلکہ ان کی نظموں میں زندگی کا شوخ تبسم اور مہکتے ہوئے حوصلوں کا وہ تلاطم ہے
جس کا فقدان پست ہمتی اور افسردہ دلی کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔

وہ عزم و عمل، نئے ولولوں اور نئے حوصلوں کے نقیب ہیں جس کا اظہار "طلوعِ سحر" کی ابتدائی نظم "تعارف" میں صراحت سے
پایا جاتا ہے۔ وہ اپنے لغت میں خستگی، درماندگی، بیچارگی اور دوں ہمتی کے الفاظ نہیں دیکھنا چاہتے، ان کا چراغ تیز و تند ہواؤں
کی زد پر جگمگاتا رہتا ہے۔ ان کا دل مآل اندیش ہے اور آنکھیں دور بین۔ تیز گامی، سخت کوشی اور سعی مدام ان کے کردار کے اجزائے
خاص ہیں۔ ان کا دل بھی وسیع ہے اور نگاہ بھی۔ اسی لئے ان کی شاعری اپنے گرد و پیش تک محدود نہیں رہتی بلکہ بین الاقوامی شعور
کا پھیلاؤ رکھتی ہے۔

ان کے ہونٹوں میں بانسری بھی ہے اور ہاتھ میں تیغ خونچکاں بھی۔ لیکن نہ وہ بانسری کو نذرِ آتش کرنے کے قائل ہیں نہ محض
تلوار کو جہدِ حیات کا حاصل تصور کرتے ہیں۔ ان کے سامنے تصویر کے دونوں رُخ ہیں اور وہ ان دونوں پہلوؤں کو متوازن رکھنے
میں بڑی حسن کاری سے کام لیتے ہیں۔ وہ ان مقامات سے بھی آگاہ ہیں جہاں بانسری کے سماعت نواز زمزموں کی ضرورت
ہوتی ہے اور ان مواقع سے بھی باخبر ہیں جہاں چمکتی ہوئی تلوار کے جوہر دکھلائے جاتے ہیں۔ لیکن ان کی شاعری کسی جگہ آپے سے باہر
نہیں ہوتی اور نہ لوازمِ شعری سے عاری ہونا پسند کرتی ہے۔ بزم کی رنگینیاں ہوں یا رزم کی خوں آشامیاں، ان کے شاعرانہ لہجہ
کی دل پذیری اور دل نشینی، اس کی لطافت اور نفاست میں کوئی فرق نہیں آتا۔ اُن کے یہاں سیاسی نظموں کی کمی نہیں لیکن ان
نظموں میں وہ ہنگامہ خیزی اور شور انگیزی نہیں جو فکر کی متانت کو مجروح کرتی ہے۔

ان کی عہد بہ عہد نظموں سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستان کی جنگ آزادی سے ان کے شعور کا گہرا تعلق رہا ہے لیکن ان کا جذبۂ
حریت وقتی نہیں بلکہ اس میں ابدیت اور ہمیشگی ہے۔

وہ اپنی نظم "آزادی" میں کہتے ہیں:۔

شورِ آزادی سے ہے لبریز سازِ کائنات ‏ ‏ دے رہا ہے جس کا ہر اک نغمہ پیغامِ حیات

حسنِ آزادی ترے جلوؤں سے روشن ہے شعور — تیری صہبائے طرب ہے، مایۂ کیف و سرور
شاعرِ رنگین نوا کو بھی محبت تجھ سے ہے — اس کے باغِ دل کی ساری زیب و زینت تجھ سے ہے

نجمی ایک بالغ نظر، روشن خیال اور نکتہ ور شاعر ہیں اور ان کا ذہن علوم جدیدہ کے کارواں کے ساتھ کافی دور تک چلا ہے۔ وہ اردو اور فارسی کے علاوہ انگریزی ادب پر بھی اچھی نظر رکھتے ہیں۔ انھوں نے تقریباً ہر صنفِ سخن میں اپنی طباعی کے جوہر دکھائے ہیں اور ان کا قلم ہر دور میں حالات و ماحول کا جائزہ لیتا رہا ہے۔ اُن کی شاعری کو سوچی سمجھی ہوئی شاعری کہنا زیادہ بہتر ہے۔ وہ محض جذبات کی رو میں بہہ کر شعر نہیں کہتے بلکہ بات کہنے سے قبل اس کو فکر کی میزان میں پوری طرح تولتے ہیں جو کسی اچھے شاعر کے لئے لازمۂ فن کا درجہ رکھتا ہے اور اس میں مقصدی یا غیر مقصدی شاعری کا امتیاز نہیں برتا جا سکتا۔ اس سے قطع نظر کہ شاعری کے لئے کسی مقصد یا پیغام کا حامل ہونا ضروری ہے یا نہیں اور ان کا افادی ہونا مستحسن ہے یا غیر مستحسن۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ نجمی کی شاعری پر مقصد پسندی ایک حد تک حاوی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ ان کی شاعری میں وہ سپاٹ پن یا ناہمواری نہیں جس کے لئے مقصد پرست شاعری عموماً رسوا ہو چکی ہے۔ البتہ ان کی مقصدیت یہ بتاتی ہے کہ وہ اپنے دور کے اُن میلانات سے کماحقہ روشناس ہیں جو انسان کے سیاسی، معاشی اور سماجی سفر میں سنگ میل کا درجہ رکھتے ہیں نیز انھوں نے ان اثرات کو اپنے نظریات کی آنچ میں تپانے اور پگھلانے کی سعی کی ہے۔

نجمی متصوفانہ ذہن رکھتے ہیں اور غالباً اسی بنا پر ان کی شاعری ہر نوع کی تنگ نظری اور تنگ دلی سے پاک ہے۔ وہ انسانی اخوت و محبت کی آفاقی فضاؤں میں پرواز کرتے ہیں اور ان کی نگاہ ہمیشہ بلندیوں کی جانب رہتی ہے۔ وہ مذہب کی حدود میں ضرور رہتے ہیں، لیکن اپنے کو کسی دائرے میں اسیر نہیں ہونے دیتے اور نہ ان کے تصوف میں دنیا سے بیزاری کے رجحانات کا عکس پایا جاتا ہے۔ جن سے سعی و عمل کی نفی ہوتی ہے۔ انھیں دنیا، اس کی رونقوں، اس کی رنگینیوں سے اسی قدر محبت ہے جتنی کہ کسی شخص کو ہو سکتی ہے۔ ان کا رخ ہمیشہ کارزار حیات کی جانب رہتا ہے، نہ وہ خانقاہ کی طرف دیکھتے ہیں نہ اسے اپنی منزل سمجھتے ہیں۔

نجمی اردو شعر و ادب کے کئی ادوار سے گزرے ہیں تمام ادبی رجحانات و تحریکات کا خیر مقدم کرتے رہے ہیں لیکن انھوں نے غم جاناں اور غم دوراں کو کبھی ایک دوسرے کی ضد نہیں بننے دیا بلکہ انھیں ہم آہنگ کر کے ایک نیا نغمہ پیدا کیا جس میں بڑی ہمہ گیری، توانائی اور کشادگی ہے۔ وہ ساز کے مختلف تاروں کو ملانے اور اُن کو مضرابِ عمل سے چھیڑ کر دلپذیر زمزموں کی تخلیق کا ہنر جانتے ہیں۔

نجمی کے لہجہ کا تجزیہ کیا جائے تو ایک طرف جوش اور اقبال کے اثرات کا پتہ چلتا ہے تو دوسری طرف وہ حالی اور نظیر سے بھی کسی حد تک متاثر معلوم ہوتے ہیں۔ جوش اور اقبال کے اثرات بڑی حد تک نمایاں ہیں لیکن حالی اور نظیر کے اثرات اپنے نقوش میں کوئی گہری تابناکی نہیں رکھتے۔ نظیر اور جوش کا اثر صرف بیان کی حد تک ہے اور معمولی ہے لیکن حالی اور اقبال کا اثر معنوی حیثیت رکھتا ہے جو انکی نظموں کے باطن میں پیوست ہے۔ حالی اور اقبال دونوں کے یہاں عمل پسندی اور اصلاح پرستی کی جو رو ملتی ہے۔ وہ نجمی کے یہاں بھی موجود ہے۔ ان کی شاعری کو پیغمبری کا جزو قرار دیا جائے یا نہ دیا جائے لیکن وہ اس نظریہ سخن کے معتقد ضرور ہیں۔ نیز ان کی شاعری کسی نہ کسی حد تک اس کی نمائندہ ہے۔ اور اسی سے ان کی مقصد پرستی کی بھی نقاب کشائی ہوتی ہے۔

ان کی تصنیفات کی تعداد کثیر ہے جس کی پشت پر ان کے ذہن کی وسعت کے ساتھ مختلف موضوعات پر ان کی چابکدستانہ دسترس نیز زبان و ادب سے ان کے والہانہ عشق کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ ان کی نگاہ ہمیشہ حالات و واقعات کے سینوں میں اُترتی رہتی ہے۔ اور یہ عمل نثر و نظم کی مختلف اصناف کے قالب میں ڈھلتا رہتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دنیا کو کھلی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ انھوں نے ڈرامے بھی لکھے ہیں اور علمی و ادبی اور تنقیدی مضامین بھی جو اس امر کی دلیل ہے کہ ان کے قلم پر کبھی ماندگی نہیں طاری ہوتی اور نہ

وہ رُکنا جانتا ہے۔ ان کی خاموشی اور گوشہ گیری اپنے سینہ میں بڑے بڑے طوفان چھپائے بیٹھی ہے۔

"طلوعِ سحر" صرف نظموں پر مشتمل ہے اور نجمی میرے نزدیک نظموں ہی کے شاعر ہیں۔ بات کہنے کا اسلوب جو انھوں نے اختیار کیا ہے وہ نظموں ہی کے لئے زیادہ موزوں بھی ہے۔ وہ کسی واقعہ کو محض اشاروں یا کنایوں میں بیان کر دینے پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اس کے خاص خاص گوشوں اور پہلوؤں کو اُجاگر کرنا بھی ضروری سمجھتے ہیں جس کے لئے قدرے تشریح و تفصیل لازمی ہے۔ ان کی شعر گوئی کا آغاز اڑیا زبان کی شاعری سے ہوا جس میں غزل جیسی کسی صنف کا وجود نہیں اور نظم نگاری سے ان کی اس قدر مضبوط و عمیق وابستگی کی وجہ غالباً یہی ہے کہ دراصل ان کی شاعری کا خمیر ہی اس سے اٹھا ہے۔

ان کی نظم گوئی کے مختلف پہلوؤں کا تجزیہ کرنے کے لئے ان کی بعض نظموں کے اقتباسات کا مطالعہ ضروری ہے۔ کرۂ ارض کے لئے رات اور دن دونوں اہمیت رکھتے ہیں۔ نہ روشنی و تاریکی کا وجود اس توازن کا امین ہے جس کے بغیر کائنات کی دل فروزیوں کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن فطری اور منطقی طور پر دن کو رات اور روشنی کو تاریکی پر ترجیح دی جاتی ہے۔ ہم تاریکی سے بیزار اور روشنی کے آرزومند رہتے ہیں۔ نجمی بھی رات کے اندھیروں کو شکست دینے کے لئے آگے بڑھتے ہیں اور اپنی نظم "روشنی تیز کرو" میں کہتے ہیں۔

ظلمتوں سے ابھی معمور ہیں یہ ارض و سما — ٹمٹماتا ہے تمناؤں کا ننھا سا دیا
ابھی پیمانۂ ہستی میں ہے غم کی صہبا — تلخیٔ وقت کو آؤ شکر آمیز کرو
روشنی تیز کرو، تیز کرو، تیز کرو

کارواں عزم کا ہونے کو ہوا گرم سفر — ہے مگر دوریٔ منزل کا وہی خوف و خطر
نہیں آتی ہے دھندلکوں میں کوئی چیز نظر — تیرہ و تار فضا ہے اسے ضو بیز کرو
روشنی تیز کرو، تیز کرو، تیز کرو

شاعر کا منصب ان کی نظر میں کس قدر ارفع و اعلیٰ ہے، اس کا اندازہ ان کی نظم "شاعر کا دل" سے بآسانی ہو سکتا ہے، وہ کہتے ہیں

مدعی تو نے ابھی دیکھا نہیں شاعر کا دل — جلوہ ہائے رنگ و بو ہوتے ہیں جس میں منتقل
دل نہیں ایک مستقل آئینہ ہے جذبات کا — عکس کھنچ آتا ہے جس میں سارے موجودات کا
کون شاعر جس کا سینہ محرمِ رازِ حیات — کون شاعر جس کے قالب میں ہے روحِ کائنات
گونجتا ہے زندگی کا گیت جس کے راگ میں — جو ہمیشہ کود پڑتا ہے پرائی آگ میں
ٹوٹنا کوہِ گراں کا جس کے آگے بے وقار — ٹوٹ کر شیشے کا ٹکڑا جس کو کر دے بیقرار
اہلِ ظاہر کب سمجھ سکتے ہیں یہ رازِ و نیاز — اشک ہے جس کا وضو اور درد ہے جس کی نماز

بلندیوں کی جانب بڑھنا اور پرواز کرنا فطرتِ انسانی کا اقتضا ہے اور یہی وہ کیفیت ہے جسے ارتقا سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قدرت نے مٹی پیدا کی اور انسان نے اس سے چراغ بنایا جو ذہن و عمل کے متعدد مراحل سے گزرتا ہوا برقی قمقمے کی منزل تک آپہنچا لیکن علوم و فنون کی جدید ترقیوں کے باوجود نوعِ انسان کو ابھی وہ منزل نہیں ملی ہے جس کا وہ روزِ اول سے متلاشی اور متمنی ہے۔ نجمی اس موضوع کو اپنی نظم "ابھی" کے پیکر میں ڈھال کر اس طرح پیش کرتے ہیں۔

ابھی چراغ کو خطرہ ہے بادِ صرصر کا
ابھی ہے شیشۂ نازک کو خوف پتھر کا

ابھی عقاب سے لرزاں ہے دل کبوتر کا
بھری ہے راہزنوں سے ہر ایک راہگذر
ابھی اداؤں میں ہے اور اک ادا باقی
ابھی ہے "عقل" کا اک رقصِ شعلہ زا باقی
ابھی ہے "جنگ خلائی" کا تجربہ باقی
ابھی نہیں ہے کسی کو سکون قلب و جگر

انسان کو جس طرح اپنا ماضی عزیز ہوتا ہے اسی طرح اس کو ماضی کے تاریخی سرمایوں سے بھی یک گونہ ربط ہوتا ہے جنھیں یاد کے آئینہ اور تصور کے پردوں پر سجا کر گاہ وہ فخر محسوس کرتا ہے اور گاہ شوکتِ رفتہ پر اس کا دل پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ عام انسانوں کے مقابلہ میں شاعر زیادہ حساس ہوتا ہے، چنانچہ "قلعۂ کٹک" کی تاریخی عظمتوں سے نظر ٹکراتے ہی نجمی کی آنکھیں خونبار ہو جاتی ہیں اور وہ چیخ اٹھتے ہیں ؎

اے چراغِ کشتہ! اے ماضی کی ویراں یادگار! ــ اے شکوہِ عہدِ رفتہ! اے خزاں دیدہ بہار!
اے درِ مضبوط و محکم! اے فصیلِ خشت و سنگ! ــ اے حدِ سنگینِ فاصل! اے حصارِ لالہ رنگ!
اے مذاقِ حسنِ صناعی کی تابندہ مثال ــ اے کسی نقش آفریں کے دستِ چابک کا کمال!
اے اڑیسہ دیش کی تاریخ کا رنگین باب ــ تو کسی کے قلبِ مضطر کا ہے گویا پیچ و تاب
اے کہ عظمت تیری رشکِ گنبدِ افراسیاب ــ گردشِ ایام نے کردی تری مٹی خراب
آنکھ اس کی دور بیں تھی دل تھا اس کا دردمند ــ ہوگیا تعمیر سے تیری امر، راجہ مکند
یہ مہانڈی کا نظارہ یہ تیرے خد و خال ــ جیسے جمنا کے کنارے تاج کا حسن و جمال
یہ حصارِ آب یہ خندق کا ہالہ چار سو ــ اس میں "درگہ" کی جھلک جیسے چراغِ آرزو
کھائی کے اندر یہ چمکیلا یہ نیلا فرشِ آب ــ یہ کنول کے پھول کہیے جن کو پانی کا گلاب

شکست خوردگی بجائے خود اتنی ضرر رساں نہیں جتنی بے حوصلگی کیونکہ یہ سنبھلنے اور ضائع شدہ قوتوں کی بحالی کی دشمن ہے، مایوسی کو اس لئے خطرناک اور ہلاکت خیز کہا جاتا ہے کہ وہ انسان سے حوصلہ چھین لیتی ہے اور اسے پستیوں سے ابھرنے کا موقع نہیں دیتی۔ مگر نجمی کسی بھی عالم میں اپنے اوپر یاس و ہراس کو غالب نہیں آنے دیتے اور نہ پیکارِ حیات میں سپر ڈالنے کے قائل ہیں۔ ان کی نظم "امیدوں کا چراغ" کا آخری بند درج ذیل ہے:-

ذہن میں یوں تو ہے ناکام خیالوں کا ہجوم
روح میں کشمکشِ بیم و رجا ہے پھر بھی
فکرِ امروز میں فردا کے ہیں دھندلے سائے
نیلگوں چرخ پہ جیسے کوئی تارا ابھرے
یا شبِ تار میں جیسے کوئی جگنو چمکے!
میرے سینے میں فروزاں ہے امیدوں کا چراغ

بعض معنوں میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی شاعری میں تاثیر کی کمی ہے کیونکہ ان کے یہاں نہ سوز و کرب کی وہ شعلہ سامانیاں ہیں جو میر کو زندگی بھر جلاتی رہیں اور نہ آنسوؤں کی وہ تلاطم خیزیاں ہیں جنھوں نے فانی کو ہمہ تن ڈبو دیا شیلے کا مقولہ ہے کہ "ہمارے شیریں ترین گیت وہی ہوتے ہیں جو سب سے زیادہ غم انگیز خیالات کے حامل ہوں" ارسطو کا کہنا ہے کہ "ٹریجڈی ہماری روح کو پاکیزہ کرتی ہے" بلاشبہ وہ نغمات جن کی لے حزنیہ ہو زیادہ دلپذیر اور روح پرور ہوتے ہیں اور شاعر کے نغمات کو تاثیر کا سرمایہ عطا کرنے میں اس لے کا بڑا دخل ہوتا ہے لیکن یہ کہاں تک ممکن ہے کہ ہر شاعر کو حزن و ملال اور یاس و اندوہ کی انھیں کیفیات سے واسطہ پڑے جنھوں نے شبلی - میر اور فانی یا اس قبیل کے دوسرے شعراء کے سینوں کو برمایا ہو یا ہر شاعر طبیعتاً و فطرتاً غم کی چٹانوں سے اپنے وجود کو اسی انداز سے ٹکرانا اور لہولہان ہونا پسند کرتا ہو جیسے شبلی، میر اور فانی۔ غم آثار کے نشتروں کو سینے میں سمو کر مسکرانے والوں کی بھی کمی نہیں، نجمی بھی ایک ایسے ہی شاعر ہیں جو اپنے وجود کو غم کی مہیب پرچھائیوں میں چھپنے نہیں دیتے اور ایسے مقامات آتے بھی ہیں تو وہ ان سے خنداں و شاداں گزر جاتے ہیں لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ ان کی پلکوں پر آنسوؤں کے ستارے کبھی جگمگائے ہی نہیں یا ان کے دل میں درد کے شعلے بھڑکے ہی نہیں چوٹ کھا کر وہ کبھی تڑپے ہیں اور ان کی روح میں کبھی کسک کی لہریں اٹھی ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ وہ۔ ایسے مواقع پر پسپائی یا مغلوبیت کی کیفیت طاری نہیں ہونے دیتے۔

نجمی کے شباب زندگی کے ان موڑوں سے بھی گزرا ہے جہاں لغزش مستانہ ناگزیر ہوتی ہے انھوں نے زلفوں کی طرح کالی اور بھیانک رات میں ہمہ تن انتظار بن کر محبوب کی راہ بھی دیکھی ہے اور ان کے دل نے وقت کی چلچلاتی دھوپ میں سایۂ دیوارِ یار کی آرزوؤں کو بھی پروان چڑھایا ہے۔ چنانچہ حالی کی طرح انھیں بھی جوانی کی یاد بے اختیار آتی ہے اور اس کی کج رائیوں کے نقوش یکے بعد دیگرے ابھرنے لگتے ہیں۔ نجمی اپنی مثنوی "جوانی" میں کہتے ہیں:۔

جوانی شعلۂ آتش فشاں ہے جوانی زلیست کا رازِ نہاں ہے
جوانی زندگی کا اک تبسم جوانی زندگی کا اک ترنم
جوانی زندگی کا خونِ تازہ جوانی چہرۂ انساں کا غازہ
جوانی زندگی کا نقشِ اول جوانی ایک شورش، ایک ہلچل

"شب انتظار" سے، "مون راکٹ" تک ان کی شاعری متنوع موضوعات کا ایک لامتناہی سلسلہ رکھتی ہے جس میں غم جاناں بھی ہے اور غم روزگار بھی، حدیث دل بھی ہے اور فسانۂ حیات بھی۔ دوسرے شعراء کی طرح وہ موضوعات کے قحط کا شکوہ نہیں کرتے لیکن ان کی شاعری موضوعات کی اسیر بھی نہیں، بلکہ موضوعات ان کی شاعری کے اسیر ہیں، وہ ہر موضوع کی زلف کو سلجھاتے اور اس کے پیچ و خم کو شانۂ فن سے سنوارتے ہیں۔ فی الاصل ان کی شاعری اسی قدر وسیع اور متنوع ہے جتنی وسیع اور متنوع یہ کائنات اور یہ زندگی ہے،

اردو کے ادبی ارتقا میں داغ کے دور تک تقریباً یکساں انداز میں غزل کا جادو چلتا رہا اور اس طویل مدت کو غزل ہی کا دور کہا جائے گا۔ اس کے بعد مولانا حالی، محمد حسین آزاد اور ان کے رفقاء نے ہمارے شعر و ادب کو ایک نئی تحریک، ایک نئی ڈگر سے متعارف کرایا اور نظم گوئی کی داغ بیل ڈالی جس کو فروغ دینے اور کمال فن کی رفعتوں تک پہنچانے کا سہرا اقبال کے سر ہے۔ نظم نگاری کو اقبال نے پہنائی و گیرائی، عظمت و رفعت، بانکپن اور کجکلاہی کی جو تابناکیاں دیں، وہ بڑی خیرہ کن تھیں۔ ان کے بعد اور ان کے علاوہ اردو کے شاعروں نے نظم گوئی کے باب میں بڑے محدود ذہن کا ثبوت دیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی گرہ میں چند مقررہ اور پامال موضوعات کے سوا اور کچھ بھی نہیں اور نہ انھیں حیات و کائنات کی رنگارنگ کیفیتوں اور اس کی بوقلمونیوں سے کوئی سروکار ہے لیکن نجمی

اس کمزوری کا شکار نہیں۔ ان کے ذہن و فکر کی گرفت بڑی بھرپور اور ہمہ گیر ہے اور وہ گرد و پیش کی پوری زندگی نیز کائنات کی ہر رنگا رنگی کو اپنے دامن میں سمیٹ لینے کی کوشش کرتے ہیں، وہ محض آزادی، انقلاب، مزدور، اور محبوب کو موضوعِ سخن نہیں بناتے اور نہ انھیں پامال وادیوں میں گھر کر رہ جاتے ہیں بلکہ وہ ایک ایسے آذر ہیں جو ہر نوع اور ہر رنگ کے پتھروں پر تیشہ آزمائی کرتا اور ان سے مجسمے تراش کر اپنے صنم خانۂ فن کو سجاتا ہے۔ ان کا موضوعاتی کینوس کس قدر وسیع ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ان کی "انسان اور تارا" "چراغ"، "بجلی"، "شاعر کا دل"، "فتح ایورسٹ"، "قلعۂ کٹک"، "چلیکا"، "انی کٹ"، "آگ ہے" اور "منافق" وغیرہ جیسی نظمیں کافی ہیں۔

شاعر میں خواہ وہ کسی زبان، کسی قوم یا کسی خطۂ ارض سے تعلق رکھتا ہو حسن فطرت کی پرستاری فطرتاً عام ہے۔ تجمی کی بھی نظموں سے اس کا اظہار ہوتا ہے جس کے ثبوت میں ان کی دو نظمیں "چلیکا" اور "انی کٹ" پیش کی جا سکتی ہیں۔ انی کٹ " کٹک کا ایک بند ہے جس کی تعمیر دریائے مہاندی کی موجوں کو اسیر کرنے کے لئے بروئے عمل لائی گئی ہے، یہ بند ڈھائی میل لمبا ہے۔ "چلیکا" ایک جھیل ہے جس کو اڑیا زبان کے مشہور شاعر رادھا ناتھ رائے نے "الپسر ابھوبن" کے نام سے یاد کیا ہے۔ نظم "چلیکا" کے چند بند ملاحظہ ہوں۔

جھیل ہے یہ چلیکا کی
یا زمیں کے دامن پر
ایک چمن ہے پانی کا
نقش ہے یہ مانی کا

سلسلہ پہاڑوں کا
رنگ سرمئی جن کا
دلفریب ہے کتنا
یہ سلوری، بھالیری
اور ان کی رعنائی
جن پہ ابر کے ٹکڑے
چھا رہے ہیں کچھ ایسے
کوئی ڈال دے جیسے
عاشقانِ مضطر پر
عکس اپنے گیسو کا
سایہ اپنے پلو کا

سیکڑوں پرندے ہیں
جن کا یہ نشیمن ہے

یہ جزیرۂ آ.بی
ان کا گھر ہے آنگن ہے

سرزمیں یہ چلیکا کی
مست ہر ادا جس کی
کیا ہری بھری ہے یہ
سبز اک پری ہے یہ

نجمی کی نظر میں "چلیکا" سیرگاہ بھی ہے اور صیدگاہ بھی وہ کبھی اسے چشمۂ خضر کے نام سے پکارتے ہیں اور کبھی انھیں یہ ایک چھلکتا ہوا پیمانہ معلوم ہوتی ہے۔ کبھی وہ اسے ایک مرقعٔ زریں کہتے ہیں اور کبھی اس کو دست قدرت کا آراستہ کیا ہوا نگارخانہ قرار دیتے ہیں۔

نجمی ایک آزمودہ کار اور ہوشمند شاعر ہیں جو شعر گوئی کو نہ ذریعۂ تفریح تصور کرتے ہیں اور نہ اس کو وقت گذاری کے لئے استعمال کرتے کی خوش فہمی میں مبتلا ہیں۔ انھیں "دل بیدار" اور "دیدۂ بینا" دونوں میسر ہیں جن کی مشعل فروزاں انھیں بھٹکنے سے بچاتی ہے اور راہ کے نشیب و فراز میں گم نہیں ہونے دیتی۔ ان کی شاعری ایک ایسا رباب ہے جس کے نغمات محض سرور و نشاط ہی نہیں بخشتے بلکہ روح کو بالیدگی و بیداری بھی دیتے ہیں۔ انھوں نے شاعری کو ایسی جلوہ گاہ بنا دیا ہے جس سے فقط چشم تماشائی کو آسودگی نہیں ملتی بلکہ اس کی جمال آگینیوں سے ذہن و روح کے دریچے بھی وا ہوتے ہیں۔ ان کی شاعری اپنے دامن میں ادب عالیہ کے وہ عناصر سموئے ہوئے ملتی ہے جو کسی زبان کی ادبی عظمت کے ضامن ہو سکتے ہیں۔

ادب اُردو نے ابھی نجمی کے شاعرانہ خدوخال کو پورے طور پر نہیں دیکھا ہے اور نہ انھیں اپنے قریب لانے کی کوشش کی ہے حالانکہ وہ ہر اعتبار سے اس کے مستحق ہیں کہ ہمارا ادب نہ صرف ان کا استقبال کرے بلکہ انھیں گلے بھی لگائے۔

باب المراسلہ والمناظرہ

غالب اور مولانا نیاز

(غلام ربّانی عزیز)

مولانا نیاز فتحپوری نے "نگار پاکستان" کے شمارہ اگست میں غالب کے بعض اشعار پر تنقید کی ہے۔ اس مضمون کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصّہ وہ ہے جس میں مولانا نے غالب کے بعض ان اشعار پر اظہار خیال کیا ہے جنھیں غالب، مولانا کے خیال کے مطابق کہنا تو چاہتا تھا فارسی زبان میں لیکن کہہ گیا اُردو میں۔ اس ذیل میں انھوں نے جن اشعار کا انتخاب کیا ہے۔ اس میں بظاہر بحث کی کوئی گنجائش نہیں۔ یقیناً غالب فارسی زبان کا شاعر تھا اور بلاشبہ اس کا فارسی کلام ایسے ایسے نقش ہائے رنگارنگ پر مشتمل ہے کہ عرفی اور نظیری جیسے قادر الکلام شعرا کے جواہر ریزے بھی بعض اوقات اس کے گوہر ہائے آبدار کی چمک دمک کے سامنے ماند پڑ جاتے ہیں۔ دقت نظر سے دیکھا جائے تو غالب کے ابتدائی اُردو کلام میں ایک عام ناہمواری سی پائی جاتی ہے۔ جس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ فکر شعر کرتے وقت اردو کی بجائے فارسی میں سوچتے ہیں۔

مولانا نیاز نے اپنے مضمون کے دوسرے حصّے میں بعض ایسے اشعار پر تنقید کی ہے جو بقول ان کے دیکھنے میں تو بالکل رواں اور بے عیب معلوم ہوتے ہیں لیکن شاعر کی سہل انگاری کی بدولت ان میں اغلاط اور اسقام پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے سب سے پہلے جس شعر پر بحث کی ہے وہ یہ ہے ؎

(۱)　پرتوِ خور سے ہے شبنم کو فنا کی تعلیم
　　ہم بھی ہیں ایک عنایت کی نظر ہونے تک

اس شعر پر مولانا کے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ "خور" کے بعد "سے" کا حرف زائد ہے اور اگر یہ لفظ نہ بھی بڑھایا جاتا جب بھی مفہوم کے اظہار میں کوئی کمی نہ رہ جاتی۔ چنانچہ اس نقص کو رفع کرنے کے لئے یہ صورت تجویز کی کہ اگر لفظ "خور" کو "مہر" سے بدل دیا جائے تو جہاں شعر کا مفہوم پوری طرح ادا ہو جاتا ہے وہاں "خور" کی خرخراہٹ سے بھی نجات مل جاتی ہے۔

مجھے ان کی اس اصلاح پر صرف یہ اعتراض ہے کہ مہر اور فنا کے مفہوم میں ایک طرح کا لفظی تباین پایا جاتا ہے اور ممکن ہے کہ غالب نے اسی نقص سے بچنے کے لئے مہر کو خور پر ترجیح دی ہو، کیونکہ مہر کے ایک معنی الفت اور محبت بھی ہے۔ یہ درست ہے کہ یہاں مہر کے معنی الفت و محبت مراد نہیں ہیں۔ لیکن اس لفظ سے اس معنی کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا اور جب بھی یہ لفظ پڑھا جاتا ہے تو دونوں معنی ایک ساتھ دماغ میں آجاتے ہیں۔ بلکہ مہر بمعنی مہربانی کا اس لفظ سے تعلق اتنا گہرا ہے کہ اگر آپ کا جی نہ چاہے جب بھی اس لفظ کے منہ سے نکلتے ہی دماغ کی وہ کھڑکی کھل جاتی ہے۔ جس سے مہربانی جھانک رہی ہوتی ہے۔

۲۔ زخم سلوانے سے مجھ پر چارہ جوئی کا ہے طعن
غیر سمجھا ہے کہ لذت زخم سوزن میں نہیں

اس شعر میں بقول مولانا یہ خرابی ہے کہ غالب نے لفظ "لذت" کو بالکل بے محل استعمال کیا ہے جس سے شعر کی پوری فضا تباہ ہو گئی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر مصرع یوں ہوتا ـــ "غیر سمجھا ہے اذیت زخم سوزن میں نہیں" تو بات کچھ بن جاتی۔

مولانا کے اس اعتراض کے جواب میں گذارش ہے کہ محبت کے زخم میں اذیت نہیں ہوتی بلکہ عاشق کو اس سے حد درجہ لذت حاصل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غالب نے اذیت کی بجائے لذت کا لفظ استعمال کیا ـــ بلکہ اگر مولانا اجازت دیں تو میں یہ کہنے کی جرأت کروں گا کہ زخم محبت کی طرف اذیت کا انتساب محبت کی بہت بڑی توہین ہے۔

۳۔ کہیں نظر نہ لگے ان کے دست و بازو کو
یہ لوگ کیوں مرے زخم جگر کو دیکھتے ہیں

مصرع اول مولانا نے غلط لکھا ہے۔ دیوان غالب میں "نظر لگے نہ کہیں ان کے دست و بازو کو" مرقوم ہے۔ اس شعر میں آپ نے یہ نقش بیان کیا ہے کہ شاعر کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ محبوب نے اتنی قوت سے تلوار چلائی کہ وہ سر کو دونیم کرتی ہوئی جگر تک پہنچ گئی۔ لیکن افسوس ہے کہ مفہوم کا ابتدائی حصہ مولانا زبردستی شامل کرنا چاہتے ہیں کیونکہ شعر کے الفاظ مولانا کا ساتھ نہیں دیتے۔ وہاں نہ سر کا ذکر ہے نہ اس کے دونیم ہونے کا۔ بلکہ غالب زخم جگر کی گہرائی اور وسعت کو دیکھ کر پریشان ہو رہا ہے کہ مبادا ان تماشائیوں کی حیرت سے جو زخم جگر کی وسعت، شدت اور گہرائی سے انگشت بدنداں کھڑے ہیں۔ محبوب کے دست و بازو کو نظر لگ جائے۔ یہ درست ہے کہ یہ زخم محبت کا ہے۔ جس کو نہ آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے، نہ فیتے سے ناپا جا سکتا ہے۔ لیکن صرف زخم کے لفظی تقاضے سے غالب دست و بازو کے ذکر پر مجبور ہو گئے۔

۴۔ تھا خواب میں خیال کو تجھ سے معاملہ
جب آنکھ کھل گئی تو زیاں تھا نہ سود تھا

اس میں "زیاں تھا نہ سود تھا" کا ٹکڑا مولانا کے خیال میں ایک ایسا عقدہ ہے جسے غالب کا کوئی شارح حل نہیں کر سکا۔ مولانا نے اس شعر کو زبردستی ان اشعار میں شامل کر لیا ہے جو فلسفیانہ رنگ کے حامل ہیں اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ چونکہ اس غزل کے دوسرے اشعار عاشقانہ تغزل سے خالی ہیں اس لئے یہ شعر بھی اس قبیل سے تعلق رکھتا ہے۔ اور اس کا مخاطب محبوب کی بجائے خدا ہے۔

اردو غزل میں کوئی ایسا قاعدہ مقرر نہیں کہ اگر غزل کے چند یا اکثر اشعار کسی خاص مضمون کے حامل ہوں تو باقی اشعار کو بھی خواہ مخواہ اس زمرے میں شامل کر لیا ہے۔ میرے خیال میں اس شعر کا مفہوم یہ ہے کہ عاشق حسب معمول عالم خواب میں بھی محبوب کے خیال میں مگن ہے اور اس عمل کو وہ معاملہ کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ لفظ اتنا عام ہے کہ اس میں ہر طرح کی وہ واردات جن سے عاشق کو واسطہ پڑتا ہے، شامل کی جا سکتی ہیں۔ چنانچہ جب وہ اس عالم سے حالت بیداری کی طرف واپس آتا ہے تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ وہ دیکھ رہا تھا اس کی حقیقت تو ایک خیال سے زیادہ نہیں تھی۔ "زیاں تھا نہ سود تھا" کے ٹکڑے کی وضاحت اس طرح کی جا سکتی ہے کہ جو وقت عالم خواب میں محبوب کے ساتھ گذارا اسے وہ زیاں اس لئے نہیں کہتا کہ اس کا مصرف نہایت مناسب تھا

اور چونکہ یہ واقعہ عالم خواب میں پیش آیا اس لئے وہ اسے سود کہنے پر بھی تیار نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ خواب آخر خواب ہے ۔

۵۔　نوازش ہائے بیجا دیکھتا ہوں
　　شکایت ہائے رنگیں کا گلہ کیا

اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں شکایت ہائے رنگیں کے ٹکڑے پر مولانا نے یہ اعتراض کیا ہے کہ شکایت ہائے رنگیں ایسی ترکیب ہے جو اس سے پہلے کسی نے استعمال نہیں کی اور یہ شکایتیں جب عاشق کی طرف سے کی جارہی ہیں تو انھیں رنگیں کہنا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

میرے خیال میں شعر کا مطلب یہ ہے کہ محبوب جہاں غیر پر بیجا نوازشیں کر رہا ہے وہاں وہ غیر کی زبان سے کچھ شکایات بھی سن رہا ہے۔ چنانچہ غالب ان شکایات کو ہی بطور شکایات رنگیں کہتا ہے۔ یعنی جب محبوب غیر پر بے جا نوازشیں کرتا ہے اور وہ اسے برداشت کرلیتا ہے تو اگر غیر محبوب کی بیجا نوازشوں سے شہ پاکر کچھ شکایتیں کرنے کی بھی جرأت کر بیٹھے تو　اسے کیا گلہ ہوسکتا ہے ۔

۶۔　دماغ عطر پیراہن نہیں ہے
　　غم آوارگی ہائے صبا کیا ہے

اس شعر کے دوسرے مصرعہ میں ، غم آوارگی ہائے صبا پر ، مولانا نے اعتراض کیا ہے کہ صبا کے آوارہ کہنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ قصداً غالب کو محبوب کی بوئے پیراہن سے محروم رکھتی ہے۔

میرے خیال میں شعر کا مفہوم یہ ہے کہ خود غالب کی تو یہ حالت ہے کہ محبوب کے پیراہن کی خوشبو کی تاب نہیں لاسکتا اب اسے صبا کی آوارگی کا کیا غم کہ وہ بوئے پیراہن کو کہاں کہاں لئے پھرے گی رقیب کا گھر ہو یا کوئی عام گزرگاہ ، اسکے لئے سب برابر ہیں ۔

۷۔　ہم سے چھوٹا قمار خانۂ عشق
　　واں جو جائیں گرہ میں مال کہاں

اس شعر پر اعتراض کی نوعیت یہ ہے کہ قمار خانۂ عشق میں مال کی کیا ضرورت ہے اور اگر مال سے مراد دل ہے تو لفظ گرہ بے معنی ہے ۔ چنانچہ مولانا لکھتے ہیں کہ شعر مفہوم کے لحاظ سے بہت سخیف ہے۔

جواباً گذارش ہے کہ شعر کی سخافت میں تو شاید کلام نہ ہو سکے لیکن قمار خانہ کے ساتھ مال اور گرہ کا ذکر ایک طرح کی مراعات النظیر ہے اور یہ الفاظ قمار خانہ کی رعایت سے استعمال ہوئے ہیں ۔ مفہوم کے لحاظ سے تو ٹھیک ہے ہی ، لفظاً بھی ، جوجا ، ایسا ٹکڑا ہے جس طرح ، بھونیا ،

۸۔　اے ترا غمزہ یک قلم انگیز
　　اے تیرا ظلم سربسر انداز

مولانا لکھتے ہیں کہ چونکہ انگیز اور انداز مصدری معنوں میں استعمال نہیں ہوتے اس لئے شعر کی معنویت مجروح ہو گئی ہے۔ گذارش

ہے کہ تزک بابری میں جنگ پانی پت کا ذکر کرتے ہوئے بابر لکھتا ہے "آفتاب یک قد نیزہ برآمدہ بود کہ انگیز جنگ شد" جن معنوں میں انگیز بابر کے یہاں استعمال ہوا ہے انھیں معنوں میں غالب نے اسے استعمال کیا ہے۔ اغماز کے معنی ناز و انداز کے ہیں۔ چنانچہ اگر ان دو الفاظ کو ان معنوں میں استعمال کیا جائے تو مولانا کا اعتراض باقی نہیں رہ جاتا۔

۹- اہل تدبیر کی واماندگیاں
آبلوں پر بھی حنا باندھتے ہیں

مولانا لکھتے ہیں کہ اس شعر کا مضمون بڑا پاکیزہ اور انداز بیان دلکش ہے۔ لیکن دوسرے مصرع میں لفظ 'بھی' کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

عرض ہے کہ اگر "پر" کے معنی اوپر کے لئے جائیں تو مولانا کا اعتراض درست ہے۔ لیکن اگر پر کے معنی 'باوجودیکہ' کے ہوں تو پھر 'بھی' کا لفظ زائد نہیں ہے۔ مثلاً اس فقرے میں "اگرچہ وہ قطعاً مایوس ہو چکا تھا لیکن اس پر بھی وہ ان کے پاس جانے سے باز نہ آیا"۔ پر باوجودیکہ کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

۱۰- ہے بزم بتاں میں سخن آزردہ لبوں سے
تنگ آئے ہیں ہم ایسے خوشامد طلبوں سے

مولانا نے اس شعر کا مفہوم یہ بیان کیا ہے کہ بتوں کی اس ادا سے کہ جب تک ان کی خوشامد نہ کی جائے بات ہی نہیں کرتے۔ ہم بہت ہی تنگ آگئے ہیں۔ میرے خیال میں شعر کا مفہوم یہ ہے کہ بزم بتاں میں زباں بندی کا یہ عالم ہے کہ کسی کو دم مارنے کی ہمت نہیں پڑتی اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ گفتگو اور لبوں میں باہمی کوئی تعلق رہا ہی نہیں۔ جب کسی محفل میں زبان کشائی کا یارا ہی نہ ہو تو عرض مدعا کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ چنانچہ غالب کہتا ہے کہ ان خوشامد پسند حسینوں کے ہاتھوں ہمارا دم تو ناک میں آگیا ہے۔ اب آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس تمام منظر میں خوشامد کی کونسی بات ہے۔ جواباً عرض ہے کہ جس طرح محبوب کی خوشنودی طبع کے لئے زبان سے کام لیا جاتا ہے۔ اسی طرح خاموشی و تسلیم و رضا کی عادت بھی جس سے محبوب کو خوش کرنا مقصود ہو۔ خوشامد کہلاتی ہے۔ گویا محبوب کی بزم میں دم بخود ہو کر بیٹھنا جس سے صرف اس کی رضامندی ہی مطلوب ہو، کچھ کم درجہ کی خوشامد نہیں، کیونکہ بقول اقبال 'یہاں تو بات کرنے کو ترستی ہے زباں میری'

۱۱- جس بزم میں تو ناز سے گفتار میں آوے
جاں کالبد صورت دیوار میں آوے

مولانا نے اس شعر پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر صورت دیوار سے تصاویر و نقوش دیوار مراد ہیں۔ تو کالبد بیکار ہے کیونکہ نقوش اور تصاویر کا کوئی کالبد نہیں ہوتا۔

عرض ہے کہ صورت دیوار سے مراد نقش دیوار ہی ہے اور چونکہ نقش دیوار کا وجود دیوار کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لئے ہم دیوار کے اس حصے کو جس پر تصویر بنائی گئی ہے کالبد نقش دیوار کہہ سکتے ہیں۔

مولانا نے شعر کا مفہوم بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ "ایسا معلوم ہوتا ہے کہ در و دیوار میں جان پڑ گئی ہے لیکن الفاظ میں اس کی گنجائش نہیں کیونکہ اس صورت میں کالبد کے علاوہ صورت کو بھی زائد مان کر در کا لفظ اپنی طرف سے بڑھانا پڑے گا۔

۱۲ - دوستی کا پردہ ہے بیگانگی

منہ چھپانا ہم سے چھوڑا چاہیئے

مولانا نے شعر کا جو مفہوم بیان کیا ہے اس سے تو مجھے کلیتہً اتفاق ہے، لیکن ان کے اعتراض سے متفق نہیں ہوں۔ کیونکہ میں اس مفہوم کو یوں بیان کروں گا :-

قاعدہ ہے کہ جب بھی کسی شخص کو اپنی محبت چھپانا مقصود ہوتی ہے تو وہ اپنے محبوب یا حبیب سے بیگانوں کا سا سلوک کرتا ہے بیگانوں اور غیروں سے منہ چھپایا ہی جاتا ہے۔ محبوب کے یہاں غالب کا شمار بھی بیگانوں میں ہے اور اسی جذبہ کے تحت وہ روپوشی کر رہا ہے لیکن غالب کو محبوب کی روپوشی ناگوار گزرتی ہے اور وہ چاہتا ہے کہ کوئی ایسی صورت پیدا ہو کہ محبوب اس سے منہ چھپانا چھوڑ دے نانچہ اسے جھانسا دیتا ہے کہ حسب قاعدہ بالا آپ کی روپوشی سے وہ مقصد جس کے لئے آپ روپوشی کر رہے ہیں تو پورا نہیں ہو رہا ہے بلکہ لوگ یہ تاثر لے رہے ہیں کہ چونکہ آپ کو مجھ سے محبت ہے اس لئے اسے چھپانے کے لئے روپوشی کی آڑ لے رہے ہیں۔ چنانچہ اس گمانی کو رفع کرنے کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ آپ روپوشی کا تکلف چھوڑ دیں۔ تاکہ دیکھنے والوں کو خواہ مخواہ کھسر پھسر کا موقعہ ملے س کی تشریح یوں ہوگی۔ بیگانگی کا پردہ (درحقیقت) دوستی ہے۔ اس لئے منہ چھپانا چھوڑیئے کہ لوگ یہ غلط تاثر نہ لیں۔

غالباً حسن طلب کی یہ ایک حسین مثال ہے

---

۱۳ - آئینہ کیوں نہ دوں کہ تماشہ کہیں جسے

ایسا کہاں سے لاؤں کہ تجھ سا کہیں جسے

مولانا کہتے ہیں کہ شعر کا مفہوم تو صاف ہے، لیکن تماشا کہیں جسے، کا ٹکڑا غور طلب ہے۔

میرا خیال ہے کہ، تماشہ کہیں جسے، سے غالب کا مقصد یہ کہنا ہے "خوب دل لگی رہے گی، یا بڑا لطف آئے گا"

قمری کف خاکستر و بلبل قفس رنگ

اے نالہ نشان جگر سوختہ کیا ہے

اس شعر میں مولانا کو، قفس رنگ، کے ٹکڑے پر اعتراض ہے "کیونکہ بلبل مٹیالے رنگ کا ہوتا ہے اور رنگ سے اس کا کوئی سلق نہیں "

یہ حسن اتفاق ہے کہ اس کالج کے باغیچے میں ہر وقت دو چار بلبل موجود رہتے ہیں۔ مولانا کا یہ فقرہ پڑھکر کہ بلبل مٹیالے رنگ ہوتا ہے، مجھے اپنی آنکھوں کے بارے میں اشتباہ سا ہوگیا۔ پھر خیال آیا ممکن ہے قصور کا بلبل کراچی کے بلبل سے مختلف رنگ ہو۔ یا جسے ہم بلبل کہتے ہیں وہ بلبل ہی نہ ہو لیکن چونکہ بچپن میں میں نے ایک آدھ بلبل پال رکھا تھا۔ اس لئے خیال آیا کہ چلئے اس احیہ کا بیان کردوں۔ شاید کوئی صاحب اس کی تصدیق فرماسکیں۔

بلبل ایک چھوٹا سا پرندہ ہے۔ جو چڑیا سے بڑا اور تلیر سے چھوٹا ہوتا ہے۔ اس کے سر پر سیاہ پروں کی کلغی ہوتی ہے۔ دم اور باز کے پروں کا رنگ ایک سا ہوتا ہے۔ جسے آپ معمولی سیاہی اور سرخی کی آمیزش کہہ سکتے ہیں۔ دم کے عین نیچے سرخ رنگ کے بالوں کا ایک چھا ہوتا ہے اور سینے اور پیٹ کے پر کچھ سفیدی مائل مٹیالے سے۔ اگر میری تعین درست ہے تو غالب نے بلبل کو قفس رنگ

کہنے میں کوئی غلطی نہیں کی۔

(نگار) غالب کا "سرد بینی مطالعہ" اول اول روزنامہ جنگ کے لئے لکھا گیا تھا اور اس میں بالاقساط شائع ہوا۔ اس میں زیادہ شرح و بسط سے کام نہیں لیا گیا، کیونکہ کسی روزنامہ اخبار میں طویل و لسیط مباحث کی گنجائش بہت کم ہوتی ہے۔

یہی مضمون جو جنگ کے سات نمبروں میں شائع ہوا تھا اگست کے نگار میں جوں کا توں شائع کر دیا گیا۔

آپ نے اچھا کیا کہ اس قصہ کو پھر چھیڑ دیا اور اس طرح مجھے زیادہ وضاحت سے کام لینے کا موقع مل گیا۔

قبل اس سے کہ میں آپ کے شبہات و استدراکات کا جائزہ لوں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے چند اصولی باتیں عرض کر دوں جنھیں کسی شعر کا حسن و قبح معلوم کرنے کے لئے سامنے رکھنا ضروری ہے۔ سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ شاعر کا اصل خیال کیا ہے یعنی وہ کیا کہنا چاہتا ہے۔ اس کے بعد یہ غور کرنا چاہئے کہ شاعر نے جن الفاظ اور جس اسلوب سے اپنا خیال ظاہر کرنا چاہا ہے وہ اپنی جگہ موزوں و درست ہے یا نہیں۔ تیسری بات یہ کہ کیا اس سے بہتر طریق اظہار کی کوئی اور صورت ہو سکتی ہے یا نہیں، میں سمجھتا ہوں کہ اصولاً آپ کو بھی اس سے اتفاق ہوگا اور اب میں اسی کے پیش نظر آپ کے ایرادات پر گفتگو کرنے جا رہا ہوں۔

(پہلا شعر) آپ کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے میرے اس اعتراض کو تو تسلیم کر دیا کہ اس شعر میں "سے" زاید ہے۔ لیکن یہ غور نہیں فرمایا کہ لفظ خور کو بدستور اپنی جگہ قائم رکھتے ہوئے یہ نقص کیونکر دور ہو سکتا تھا۔ میں نے لکھا تھا کہ اگر خور کی جگہ (جو بجائے خود کافی بوجھل اور ثقیل ہے) مہر رکھ دیا جائے تو یہ نقص بہ آسانی دور ہو سکتا ہے بلکہ شعر میں اور زیادہ حسن پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ مہر اور عنایت (دوسرے مصرع کا) ہم معنی بھی ہیں۔ اور اس طرح کنایتاً یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ "پرتو مہر" سے شبنم کا فنا ہو جانا بھی دراصل آفتاب کی عنایت ہی ہے۔

میری اصلاح پر آپ کا یہ اعتراض ہے کہ "مہر و فنا کے مفہوم میں ایک طرح کا "لفظی تباین" پایا جاتا ہے اور غالب نے اسی تباین کو دور کرنے کے لئے لفظ مہر استعمال نہیں کیا ہے۔

آپ سے غالباً تسامح ہو گیا کہ معنوی تباین کی جگہ آپ نے لفظی تباین لکھ دیا۔ تباین کہتے ہیں اختلاف کو اور اس کا تعلق معنی سے ہوتا ہے نہ کہ الفاظ سے، الفاظ تو مختلف ہوتے ہی ہیں۔ علاوہ اس کے آپ جس چیز کو تباین کہتے ہیں وہ دراصل توافق ہے اور شعر میں کسی ایسے لفظ کا استعمال جو دوسرے الفاظ سے معناً تطابق رکھتا ہو محاسن شاعری میں داخل ہے۔ جسے آپ نقص کہتے ہیں، وہ محاسن بیان میں شامل ہے اور اس کا اصطلاحی نام صنعت محتمل المعنیین ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس شعر کو نظم کرتے وقت لفظ پرتو کے ساتھ غالب کا خیال (بربنائے غلوئے ذوق فارسی) سب سے پہلے خور کی طرف گیا ہوگا۔ اور اس کو نظم کرنے کے لئے جب وزن شعری کی طرف خیال گیا تو اسے پورا کرنے کے لئے اس نے "سے" کا اضافہ کر دیا جو نہ صرف یہ کہ بے ضرورت ہے بلکہ جملہ کی ترکیب کو بھی بگاڑ دیتا ہے چنانچہ آپ اس مصرع کی نثر کریں گے تو وہ یوں ہوگی "پرتو خور سے شبنم کو فنا کی تعلیم ہے" اور یہ جملہ اور روزمرہ نحوی ترکیب کے لحاظ سے بالکل غلط ہے۔

اگر "سے" کو برقرار رکھا جائے تو پھر مصرع کی نثر بنانے میں "کو" بھی زاید قرار پائے گا اور اگر ان دونوں کو علی حالہا

قائم رکھا جائے تو پھر صحیح نثر یوں ہوگی، پرتو خور سے (مقصود) شبنم کو فنا کی تعلیم (دینا) ہے اور دو لفظ محذوف ماننے پڑیں گے۔ لیکن اگر لفظ خور ہٹا کر مہر اس کی جگہ رکھ دیا جائے تو مصرع بالکل بے عیب ہو جاتا ہے اور اس میں روانی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔

(دوسرا شعر) اس شعر کے نقص کی وضاحت سے پہلے پھر مجھے علم "معانی و بیان" کے ایک اور مسلمہ اصول کی طرف آپ کو متوجہ کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ وہ شعر ہو یا نثر کا کوئی جملہ، اس کی بنیاد یا تو کسی خاص واقعہ یا محسوسات ظاہری پر قائم ہوتی ہے، یا تاثرات ذہنی و مفروضات پر اور کبھی کبھی ان دونوں کو ملا دیا جاتا ہے، لیکن یہ بڑی مشکل بات ہے، کیونکہ اس صورت میں ان دونوں میں منطقی تطابق جو ازبس ضروری ہے، باقی نہیں رہتا اور غالب کے اس شعر کا نقص یہی عدم تطابق ہے۔

اب آیئے اس شعر کا تجزیہ کریں اور دیکھیں کہ اس شعر کی بنیاد کسی تاثر ذہنی پر قائم ہے یا کسی امر واقعہ پر یا یہ کہ دونوں باتیں اس میں شامل ہیں۔ شعر کو بار بار غور سے پڑھئے تو معلوم ہوگا کہ اسکی اصل بنیاد زخم سلوانے پر قائم ہے جو یکسر محسوسات ظاہری سے تعلق رکھتا ہے اور جس کی تائید چارہ جوئی اور سوزن سے بھی ہوتی ہے۔ لیکن غالب نے اسی کے ساتھ لذت کا ذکر کر کے اس میں ایک تاثر ذہنی بھی شامل کر دیا جو غیر محسوس ہے اور ان دو محسوس و غیر محسوس باتوں میں وہ تطابق پیدا نہ کر سکے۔

اس شعر سے جو منظر سامنے آتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ غالب بیٹھے ہوئے ہیں اور ایک جرّاح سوزن سے ان کا زخم سی رہا ہے جو یقیناً جسم کے کسی ظاہری حصہ سے تعلق رکھتا ہے۔ ظاہر ہے کہ زخم کے سلوانے کا مقصد یہی ہوتا ہے، زخم اچھا ہو جائے اور درد و سوزش کی تکلیف باقی نہ رہے۔ اسی وقت اتفاق سے غیر بھی آجاتا ہے اور وہ غالب کی اس تدبیر چارہ جوئی کو دیکھ کر طعن کرتا ہے کہ "تم تو محبت کے بڑے دعویدار تھے لیکن آخرکار تم بھی گھبرا گئے اور اذیت محبت کم کرنے کے لئے اپنے زخم سلوانے لگے" قدرتاً اس کا جواب یہ ہونا چاہئے تھا کہ اس چارہ جوئی اور زخم دوزی کا مقصد اذیت کم کرنا نہیں بلکہ اس میں اور اضافہ کرنا ہے" لیکن غالب نے کہا یہ کہ زخم سوزن بھی لذت سے خالی نہیں۔ کس قدر بے محل جواب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ غالب کا مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ "جو لطفِ اذیت یا مزہ مجھے چارہ جوئی سے پہلے حاصل تھا وہی اس کے بعد زخم سوزن میں بھی ملتا ہے تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ غالب نے زخم سلوایا ہی کیوں، ظاہر ہے کہ ان کی نیت تو یہی تھی کہ اذیت کم ہو جائے اور یہی بات طعن کی تھی۔ ہاں اگر وہ یہ کہتا کہ چارہ جوئی اور زخم دوزی سے اس لذت میں اور اضافہ ہو جاتا ہے تو بیشک جواب ٹھیک ہو سکتا تھا۔

اس سلسلے میں ایک بات اور غور طلب ہے، وہ یہ کہ اس شعر سے یہ امر متبادر ہے کہ زخم جسم کے کسی ظاہری حصہ میں ہے اور اسی کو سوزن سے سیا جاتا ہے۔ حالانکہ زخم محبّت کو جسم کے کسی حصے سے متعلق کرنا۔ بڑی غیر شاعرانہ بات ہے .... اگر یہ کہا جائے کہ غالب کی مراد جسم کے کسی ظاہری حصہ کے زخم سے نہیں بلکہ واقعی دل و جگر کے زخم سے ہے، تو یہ اور زیادہ لغو بات ہوگی، الغرض اس شعر میں سقم پیدا ہوا اسی لئے کہ غالب نے ایک مادی امر محسوس اور دوسرے جذباتی امر غیر محسوس کو ایک ساتھ ملا دیا اور وہ ان میں کوئی تطابق پیدا نہ کر سکے۔ بالکل یہی غلطی انھوں نے اس شعر میں کی ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔

(تیسرا شعر) غالب نے بیشک یہ کہیں ظاہر نہیں کیا کہ محبوب کی تلوار سر کو دونیم کرتی ہوئی جگر تک پہنچ گئی۔ لیکن جگر تک تلوار پہونچنے کی صورتیں صرف دو ہی ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ تلوار کی نوک جگر میں بھونک دی جائے یا یہ کہ وہ سر و شانہ کو کاٹتی ہوئی جگر تک پہنچ جائے اور چونکہ اس جگہ ایسے زخم کا ذکر کیا گیا ہے جسے دیکھ کر قاتل کی دست و بازو کی طرف خیال منتقل ہوتا ہے اس لئے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسی طرح پیدا ہوا ہوگا جیسا میں نے ظاہر کیا ہے۔ نہ یہ کہ تلوار کی صرف نوک سینہ میں پیوست کرکے جگر کو زخمی کر دیا جائے کیونکہ اس صورت میں قوی دست و بازو کی مطلق ضرورت نہیں ایک کمزور ہاتھ بھی باسانی ایسا کر سکتا ہے۔

ہرچند غالب نے اپنے شعر میں اس عمل جراحت رسانی کی صراحت نہیں کی، لیکن قوت دست و بازو کے ذکر کے بعد لامحالہ زخم رسانی کی وہی عملی صورت سمجھنا پڑے گی جو میں نے بتائی ہے۔

اس شعر میں غالب نے صرف ایک امر محسوس کا ذکر کیا ہے (یعنی تلوار سے جگر کو زخمی کر دینا) اور کوئی جذباتی مفہوم اس سے متعلق نہیں کیا گیا۔ اس لئے یہ شعر ایک مذبح یا SLAUGHTER HOUSE یا غالب کے محبوب کے ایک قوی ہیکل جلاد ہونے کی تصویر تو ہو سکتا ہے لیکن تغزل سے اسے کوئی واسطہ نہیں۔

زخم جگر کا ذکر دراصل جذبات محبت کے احساس کے اظہار کے لئے کیا جاتا ہے نہ یہ کہ اسے واقعی خونچکاں زخم سمجھ لیا جائے۔ اس شعر کو تباہ کیا "دست و بازو" نے اگر اس کی جگہ "چشم دابرو" ہوتا تو یہ نقص پیدا نہ ہوتا اور شعر حدود تغزل میں پہنچ جاتا۔

(چوتھا شعر) میں اس شعر کو قصداً فلسفیانہ رنگ کی طرف لے گیا۔ تاکہ اس کے نقائص کچھ کم ہو جائیں ورنہ مجازی مفہوم کے لحاظ سے تو اس کا ایک ایک لفظ قابل اعتراض ہے۔ خواب۔ خیال۔ معاملہ۔ زیاں۔ سود سبکے سب!

سب سے پہلا اعتراض تو یہ وارد ہوتا ہے کہ خواب میں خیال کی کارفرمائی بالکل بے معنی سی بات ہے۔ غالب نے لفظ خواب یقیناً نیند کے مفہوم میں استعمال کیا ہے ورنہ "آنکھ کھل جانے" کا ذکر وہ کیوں کرتا۔ اس لئے مفہوم یہ پیدا ہوتا ہے کہ غالب نے حالت نوم میں محبوب کا تصور کیا۔ حالانکہ سو جانے کے بعد خیال و تصور کی کارفرمائی بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ یہ تو ہوتا ہے کہ ہم خواب میں کسی کو دیکھیں یا اس سے باتیں کریں، لیکن اس کا تصور نہیں کر سکتے۔ خواب بجائے خود تصورات کا VISUALIZATION ہے جسے عربی میں "طیف مرئی" کہتے ہیں، اس لئے تصور در تصور بے معنی سی بات ہے۔ اب لفظ معاملہ کو لیجئے کہ اگر آپ نے اس شعر کا کوئی مجازی مفہوم لیا تو لفظ کے ایک نہایت رکیک مفہوم کی طرف بھی خیال منتقل ہوگا۔ جو تجھ سے کے ساتھ زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے۔ معاملہ مختلف محل پر مختلف معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور انھیں میں ایک وہ قبیح مفہوم ہے جس کی طرف میں نے ابھی اشارہ کیا۔

اگر آپ کے خیال کے مطابق معاملہ سے مراد صرف "بات چیت" ہے (گو اسے معاملہ نہیں کہہ سکتے۔ معاملہ کی صورت بالکل دوسری ہوتی ہے) تو پھر غالب کا یہ کہنا کہ "وہ نہ زیاں تھا نہ سود تھا" غلط قرار پائے گا۔ کیونکہ محبوب سے باتیں یا اختلاط کرنا (خواہ وہ خواب ہی میں کیوں نہ ہو) یقیناً بڑا تسکین دہ امر ہے جو سود ہی سود ہے اور اس میں زیاں کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لئے غالب کا یہ کہنا کہ "زیاں تھا نہ سود تھا" لغو بات ہو جاتی ہے۔

انھیں نقائص کے پیش نظر میں اس شعر کو فلسفہ کی طرف لے گیا تھا، تاکہ خواب و خیال، معاملہ اور سود و زیاں

کا تعلق عالم مجاز سے نہ رہے، لیکن اگر آپ کو یہ بات پسند نہیں اور عالم مجاز ہی سے اس کو متعلق سمجھنے پر اصرار ہے تو آپ کی مرضی، لیکن یہ سوچ لیجئے کہ اس صورت میں آپ غالب کو کتنی پست سطح پر لے آئیں گے۔

(پانچواں شعر) آپ نے اس شعر کا جو مفہوم بتایا ہے اس سے مجھے اختلاف ہے۔ آپ شکایات رنگیں کو بھی غیر ہی سے متعلق سمجھتے ہیں حالانکہ جب اسے محبوب کی بیجا نوازشیں تک حاصل ہیں تو اسے شکایت کرنے کا موقع ہی کیا۔ آپ کے بتائے ہوئے مفہوم سے ظاہر ہوتا ہے کہ غالب اس شعر میں محض غیر کی وکالت کر رہے ہیں اور محبوب سے کہہ رہے ہیں کہ اگر غیر باوجود تمہاری نوازشہائے بیجا کے تم سے کچھ شکایتیں بھی کرتا ہے تو کیا مضائقہ ہے"

یہ مفہوم قطعاً شعر سے متبادر نہیں۔ شعر میں الجھن ضرور ہے، لیکن دیکھنا یہ ہے کہ موضوع شعر کے تمام افراد کو متعین کر دیا ہے اور غالب یہ کہنا چاہتا ہے کہ "غیر پر تمہاری بے جا نوازشیں دیکھ کر اگر میں تم سے اس کی شکایت کرتا ہوں تو اس میں برا ماننے کی کیا بات ہے" مطلب بہت صاف و واضح ہے۔ لیکن مجھے اعتراض لفظ رنگین پر ہے، کیونکہ غیر کے خلاف جو شکایتیں عاشق محروم کی طرف سے کی جاتی ہیں۔ انھیں رنگین کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ لفظ رنگین طنزاً استعمال کیا گیا ہے کیونکہ جو نوازشیں غیر پر کی گئی ہیں وہ بھی رنگین ہی ہیں، تو بھی بات نہیں بنتی۔ کیونکہ رنگین جب اپنے اصل مفہوم سے ہٹ کر استعمال کیا جاتا ہے (جیسے اس شعر میں) تو اس کے معنی "خوب اور خوش آئند" لئے جاتے ہیں۔ اور یہاں ایسا کہنے کا کوئی موقع نہیں۔ اصل میں غالب کو کہنا یہ چاہیئے تھا کہ "غیر پر تمہاری نوازشہائے بیجا دیکھ کر اگر میں جائز شکایتیں کرتا ہوں تو تم کیوں برا مانتے ہو"

اگر غالب "شکایتہائے رنگیں" کی جگہ "شکایتہائے برجا" لکھتے تو یہ نقص باقی نہ رہتا، بلکہ بیجا کے مقابلہ میں برجا کا استعمال زیادہ لطف دے جاتا۔ برجا کی جگہ وہ موزوں بھی لکھ سکتے تھے۔ بہرحال رنگین کہنے کا یہاں کوئی موقع نہیں تھا اور میرا یہ اعتراض آپ کی تاویل کے بعد بھی بدستور اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔

(چھٹا شعر) اس شعر کا جو مفہوم آپ نے ظاہر کیا ہے وہ میرے بتائے ہوئے مفہوم سے مختلف نہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ میں لفظ غم کو زیادہ اہمیت دیتا ہوں اور آپ اس کا مفہوم محض خیال یا فکر قرار دیتے ہیں۔ میں اس میں شکایت کا پہلو پوشیدہ پاتا ہوں اور آپ بے پروائی کا۔

(ساتواں شعر) اس شعر میں مال وگرہ کا ذکر مطلق قمارخانہ کے لحاظ سے تو بیشک مراعات النظیر ہو سکتا ہے، لیکن قمارخانہ عشق سے اس کا کیا تعلق۔ عشق کی بازی گاہ میں مال کا کیا سوال۔ چونکہ آپ نے بھی اس شعر کو رکیک ظاہر کیا ہے اس لئے کسی مزید تفصیل کی ضرورت نہیں۔

(آٹھواں شعر) میں نے لکھا ہے کہ بعض شارحین نے انگیز و انداز کے بمصدری معنی انگیختن اور انداختن کے لئے ہیں، یعنی وہ اس شعر کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ تیرا غمزہ یک قلم ابھارتا اور زندہ کر دیتا ہے اور تیرا ظلم گرا دیتا یا فنا کر دیتا ہے۔ حالانکہ انگیز کے معنی خود غمزہ ہیجان انگیز کے ہیں۔ میں نے یہ لکھا تھا کہ اگر پہلے مصرع میں غمزہ کی جگہ لطف کر دیا جائے تو یہ نقص دور ہو سکتا ہے اور اس صورت میں شعر کا مفہوم یہ ہوگا کہ تیرے لطف و ظلم دونوں کو میں تیرا ناز و انداز ہی سمجھتا ہوں

آپ نے میری اصلاح کو تسلیم نہ کرتے ہوئے انگیز کا وہی مفہوم لیا ہے جو دوسرے شارحین نے ظاہر کیا ہے

اور پہلے مصرع میں غمزہ کی جگہ لطف رکھنے پر راضی نہیں ۔ اس بات کے ثبوت میں کہ انگیز مصدری معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے ۔ تزک بابری کا فقرہ تو آپ نے نقل کر دیا لیکن یہ نہ بتایا کہ انگیز کا وہ مفہوم کیا ہے جو اس شعر سے مطابقت رکھتا ہے ۔

فارسی میں انگیز متعدد معانی رکھتا ہے ۔ (۱) ابھارا ہوا، اٹھایا ہوا (۲) ہیجان شہوانی پیدا کرنے والی حرکت (۳) خوب و خوش (۴) اجتماع جنگ ۔ گویا یہ لفظ مفعولی صورت میں بھی مستعمل ہوتا ہے اور اسم و اسم صفت کی صورت میں بھی ۔ بابر نے اس کا استعمال بہ معنی وقوع اسم کے مفہوم میں کیا ہے نہ کہ مصدری معنی میں ۔

میرا اصل اعتراض یہ ہے کہ پہلے مصرع میں لفظ غمزہ دوسرے مصرع کے لفظ ظلم کے ساتھ اہل بے جوڑ ہے تقابلی صورت اسی وقت پیدا ہو سکتی تھی جب غمزہ کی جگہ لطف استعمال کیا جاتا خاص کر جبکہ خود غمزہ و انگیز کے مفہوم میں کوئی زیادہ فرق نہیں ۔

(نواں شعر) آپ نے بھی کمال کیا ، اس شعر میں پہ کا مفہوم آدپر کے سوا کچھ اور ہو ہی نہیں سکتا ۔ آپ نے کہنے کو تو کہہ دیا کہ یہ پھر بھی کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے لیکن اس کی صرف ایک ہی صورت ہے ۔ وہ یہ کہ آبلوں کو ابلوں کر دیجئے اور مصرع کو یوں پڑھیئے ۔ "پھر بھی ابلوں پہ حنا باندھتے ہیں" اس شعر کا پہلا مصرع دراصل محض ایک جملہ استعجاب ہے جس میں اہل تدبیر کی واماندگیوں پہ تعجب کیا گیا ہے ۔ اس لئے دوسرے مصرع میں اس واماندگی کے ثبوت میں صرف آبلوں پر ان کے حنا باندھنے کا ذکر کر دینا کافی تھا "بھی" کہنے کا کوئی موقع نہ تھا ۔

(دسواں شعر) خاموشی کو بھی خوشامد قرار دینا عجیب بات ہے ۔ خاموشی میں تو ایک طرح کا عُجب و غرور پایا جاتا ہے نہ کہ خوشامد کا انداز ۔

(گیارہواں شعر) کالبد اور قالب یا ڈھانچہ سب ایک ہی چیز ہیں جس کے لئے جسمانی وجود ضروری ہے ۔ اسی لئے میں نے کہا تھا کہ کالبد کے بعد صورت کا لفظ زائد ہے کالبد دیوار " کہہ دینا کافی تھا ۔ لیکن اگر صورت سے مراد نقوش دیوار رکھے جائیں جسے میں تسلیم نہیں کرتا تو پھر اسی کو بہ صورت جمع لانا چاہئے تھا ۔

(بارہواں شعر) اس شعر کا جو مطلب آپ نے بیان کیا ہے میں نے بھی وہی سمجھا ہے، فرق یہ ہے کہ غالب کا انداز بیان میرے نزدیک الجھا ہوا ہے اور آپ اس الجھن کو اپنی تاویل سے دور کر دینا چاہتے ہیں ۔

(تیرھواں شعر) اس شعر میں آپ نے تماشہ کا جو مفہوم بتایا ہے وہ میری سمجھ میں نہیں آیا ۔ کیونکہ جب تک " تماشہ کہیں" کا فاعل نہ ظاہر کیا جائے یہ مفہوم پیدا نہیں ہوتا ۔

(چودھواں شعر) آپ نے جس بلبل کا ذکر کیا ہے ۔ اسے میں نے بھی دیکھا ہے ۔ لیکن اس کا نام دراصل گُلدُم ہے بلبل نہیں ، شمالی ہند میں اسے گُلدم ہی کہتے ہیں ، بلبل صرف ایران میں پایا جاتا ہے اور وہ بالکل خاکستری رنگ کا ہوتا ہے ۔ اس کے پر و بال میں کوئی رنگ نہیں پایا جاتا ۔ ہندوستان کے عوام غلطی سے اسی کو بلبل سمجھتے ہیں ۔

باب الاستفسار

(۱)

اسلام اور کنیزیں

سید انیس شاہ جیلانی۔ محمد آباد (رحیم یار خاں)

مخدوم گرامی مدظلہ،

اس وقت تفسیر ماجدی پیش نظر ہے اور آیت " او ما ملکت ایمانکم " (النساء) مولانا دریا بادی نے ترجمہ تو اس کا یہ کیا ہے کہ " جو کنیز تمھاری مِلک میں ہو" اور شرح ملاحظہ ہو، ــــ " او ما ملکت ایمانکم کے لفظی معنی ہیں وہ جن کے مالک تمھارے داہنے ہاتھ ہیں" محاورہ میں اس سے مراد شرعی مملوک، غلام اور کنیزیں ہوتے ہیں جن کا اب مدتِ دراز سے ہندوستان بلکہ دنیا کے اکثر ملکوں میں کہیں وجود نہیں، اسیرانِ جنگ کا معاملہ ہمیشہ ایک اہم دشوار معاملہ رہا ہے۔ یعنی یہ کہ جو مرد اور عورتیں شکست خوردہ غنیم کے ہاں سے گرفتار ہو کر آئیں اُن کے ساتھ کیا برتاؤ کیا جائے انھیں کہاں اور کیسے رکھا جائے کسی نے اس کا حل جبری مزدوری Forced Labour یا بیگار کو نکالا کسی نے کچھ اور، ہماری شریعت نے حکم یہ دیا کہ بجائے اس کے کہ ایک بڑی آبادی کا بار حکومت پر ڈالا جائے اس تعداد کو افراد میں تقسیم کیا جائے اور ہر فرد اس نو وارد کو اپنے خاندان کا جز بنا لے اس سے کام ہر طرح کا لینے لگے، لیکن اس کے آرام کا بھی ہر طرح لحاظ رکھے اور ان میں جو عورتیں ہوں، ان سے ہمبستری کا حق بھی حاصل رہے، اس کا قیدی ہو کر آنا یہ خود اعلان نکاح کا قائم مقام ہے۔ اور اس کے ہوتے ہوئے کسی مزید ایجاب و قبول اور شاہدین کی ضرورت نہیں۔ تفسیر ماجدی ص۱۷۸

اول تو یہ کہ ہمارے مذہب میں یہ نظریہ ہی قابل قبول نہیں کہ ہم اپنے ہی جیسے ایک انسان کو غلام بنا کر رکھیں، اور اگر کبھی یہ ممکن تھا تو یہ حرکت کیسی نفرت انگیز ہے کہ ایک تو غلام بنائیں پھر ان سے ایسے کام لیں جو انتہائی شرمناک ہوں، اپنے لئے تو نکاح اور ایجاب و قبول کی شرائط اور غیروں کے لئے سب روا، جبری مزدوری کا حل "جبری زنا" ماجد صاحب نکالیں تو نکالیں ورنہ شریعت اسلامی کا فیصلہ تو میں سمجھتا ہوں اس کے حق میں نہ ہوگا، ازراہ کرم یہ بتائیے کہ کیا قرآن سچ مچ یہ کہتا ہے کہ قیدی عورتوں کے ساتھ بغیر نکاح کے ہمبستری کرو۔ کیا یہ نظریہ اوباشی کو فروغ دینے کے مترادف نہیں۔

(نگار) آپ کا استفسار بڑی طویل گفتگو چاہتا ہے، تاہم مختصراً عرض کرتا ہوں۔ اسلام میں " ما ملکت ایمانکم " یا

لونڈی غلاموں کا مسئلہ بڑا نازک و اہم مسئلہ ہے۔ اس کی نزاکت تو یہ ہے کہ اس میں لونڈیاں بھی شامل تھیں جن سے جنسی تعلق پیدا کرنے کی خواہش ہر مرد کا فطری تقاضا ہے اور اہمیت اس بنا پر کہ جنگی قیدیوں کا (خواہ وہ مرد ہوں یا عورت) معاشرہ میں کوئی مقام متعین کرنا ضروری تھا۔

سب سے پہلے یہ دیکھئے کہ ظہور اسلام سے قبل نہ صرف لونڈی غلام بلکہ تمام عورتوں کا کیا حال تھا۔ کھلم کھلا ہر شاعر عورتوں کا ذکر نہایت فحش الفاظ میں کیا کرتا تھا۔ اور ہر عورت کئی کئی شوہر رکھ سکتی تھی۔ مردوں کی غیرت کا یہ حال تھا کہ وہ بہ خوشی بیویوں کو اجازت دیدیتے تھے کہ وہ غیر مرد کے پاس جاکر اس کے نطفہ سے بچہ پیدا کرے (اس رسم کا نام ان کے یہاں استبضاء تھا) فحاشی وزنا ایک مستقل پیشہ ہوگیا تھا جس سے مرد مالی فائدہ اُٹھاتے تھے اور ایک مرد کا بیک وقت کئی کئی عورتوں سے جنسی تعلقات رکھنا تو معمولی بات تھی۔ اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ جب خواتین عرب کی اخلاقی حالت یہ ہوگی تو لونڈیوں کا کیا ذکر ہے۔

اس وقت نہ صرف عربوں بلکہ تمام رومی و ایرانی قوموں کا دستور یہی تھا کہ لڑائی کے قیدی دوسری جائداد منقولہ کی طرح فاتح قوم کی ملکیت ہوجاتے تھے اور ان سے ہر کام لیا جاسکتا تھا۔ چنانچہ مرد قیدیوں کو تو وہ زراعت، تجارت، گلہ بانی اور خانگی خدمات میں لگا دیتے تھے، اور عورتوں سے نہ صرف اپنی جنسی خواہش پوری کرتے تھے بلکہ انھیں مجبور کرتے تھے کہ وہ دوسرے مردوں سے بھی تعلق پیدا کریں اور اس طرح جو کچھ وہ کمائیں مالک کو لاکر دیں۔ مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ اس وقت لونڈیاں اور ادارۂ فحاشی دونوں بالکل مترادف باتیں تھیں۔

جب رسول اللہ مبعوث ہوئے اس وقت بھی حالت یہی تھی اور آپ بالطبع یقیناً اس کو پسند نہ کرتے تھے لیکن اس وقت اصلاحی قدم اُٹھانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ کیونکہ بعثت کے بعد تیرہ سال آپ کے مکہ ہی میں بسر ہوئے جبکہ سوال نہ فتوحات کا تھا نہ جنگی قیدیوں کا خود اپنی جان کے لالے پڑے ہوئے تھے۔ مگر جب بعد میں آپ مدینہ تشریف لے گئے تو اسی وقت سورۂ نور کی یہ آیتیں نازل ہوئیں:۔

"وانکحوا الایامی[1] منکم والصالحین من عبادکم وامائکم ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ولیستعفف الذین لایجدون نکاحا حتیٰ یغنیہم اللہ من فضلہ ولاتکرھوا فتیاتکم علی البغاء[2] ان اردن تحصنا لتبتغوا عرض الحیاۃ الدنیا ۔ ۔ ۔ ۔ ۔"

ان آیات کا خلاصۂ مفہوم یہ ہے کہ تم میں جو بن بیاہے ہوں ان کی شادی کردو، اسی طرح لونڈی غلاموں میں جو ازدواجی زندگی کا بار برداشت کرسکتے ہیں ان کا بھی نکاح کرادو۔ لیکن اگر وہ نادار ہیں تو بھی اس کی پروا نہ کرو اللہ ان کے رزق کی راہیں کھولدے گا اور اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو"

ان قرآنی آیات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم عام ہے جس سے نہ مالک مستثنیٰ ہے نہ اس کے غلام لیکن بعض علماء نے قیدی لونڈیوں کے ساتھ جنسی تعلق کے لئے نکاح کی شرط ضروری نہیں سمجھی اور انھیں کی تقلید میں مولانا دریابادی نے بھی لکھ دیا

---

[1] ایامی جمع ہے ایم کی جو بن بیاہے مرد و عورت دونوں کے لئے مستعمل ہے (مفردات)

[2] جیسا کہ ابتدا میں ظاہر کیا گیا ہے اس وقت لونڈیوں سے کسب کرانا عام بات تھی۔ چنانچہ عبداللہ بن ابی منافق نے چھ لونڈیاں اسی کام کے لئے رکھ چھوڑی تھیں اور اس کے پیش نظر یہ حکم نازل ہوا تھا۔

عورتوں کا قیدی ہو کر آنا خود اعلان نکاح کا قائم مقام ہے اور کسی مزید ایجاب دقبول کی ضرورت نہیں"
اب آپ غور کریں کہ ان حضرات نے کن آیات کے پیش نظر اس غیر نکاحی تعلق کا جواز اخذ کیا ہے ۔ یہ آیات سورہ المومنون کی ہیں جن کا اعادہ سورۂ معارج میں بھی کیا گیا ہے ۔

" والذین ھم لفروجھم حفظون، الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین"

اس آیت میں شرمگاہوں کی حفاظت سے میاں بیوی اور لونڈی غلاموں کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے ۔ اس لئے اگر حفاظت فروج سے مستثنیٰ کرنے کے معنی یہ لئے جائیں کہ جس طرح میاں بیوی کا باہمی اختلاط جائز ہے اسی طرح " ما ملکت ایمانھم " کے ساتھ بھی یہ تعلقات قائم نا جائز نہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر کسی گھر کے مرد لونڈیوں سے ملتفت ہو سکتے ہیں تو اس گھر کی عورتیں بھی غلاموں سے اختلاط پیدا کر سکتی ہیں، کیونکہ " ما ملکت ایمانھم " میں لونڈی اور غلام دونوں شامل ہیں ۔ لیکن یہ معنی کسی نے نہیں لئے اور صرف لونڈیوں کو اپنے اوپر حلال کر لیا ۔ اگر کہا جائے کہ " ما ملکت ایمانھم " سے مراد صرف لونڈیاں ہیں تو ایسا کہنے اور سمجھنے کی کوئی وجہ ہونا چاہئے اور وہ موجود نہیں ہے ۔

اصل بات یہ ہے کہ اس آیت میں " تحفظ فروج " کا تعلق جنسی تعلق سے ہی نہیں بلکہ صرف خانگی زندگی کی ان آزادیوں یا بے پردائیوں سے ہے جو بسا اوقات شرمگاہوں کے ظاہر ہو جانے کا سبب ہو جاتی ہیں ۔ اور قرآن میں اسی بات کا ذکر کیا گیا ہے کہ اگر احیاناً میاں بیوی یا گھر کے لونڈی غلاموں کے سامنے جو ہر وقت آتے جاتے رہتے ہیں جسم کا وہ حصہ جو چھپانے کے قابل ہے احیاناً عریاں ہو جائے تو مضائقہ نہیں ۔ اگر ان سے مراد تعلق جنسی ہو تو وہ بھی مشروط ہوگا ۔ نکاح سے جس کا حکم سورۂ نور میں دیا جا چکا ہے ۔

اس سلسلہ میں قرآن مجید کی ایک اور آیت بھی قابل ذکر ہے جس میں خاص رسول اللہ سے خطاب کیا گیا ہے اور جس سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ لونڈیوں سے جنسی تعلق پیدا کرنا بغیر نکاح کے رسول اللہ کے لئے جائز قرار دیا گیا تھا، یہ سورۂ احزاب کی پچاسویں آیت ہے :-

یا ایھا النبی انا احللنا لک ازواجک اللتی آتیت اجورھن وما ملکت یمینک مما افاء اللہ علیک وبنات عمک وبنات عمتک وبنات خالک وبنات خالاتک اللتی ہاجرن معک وامراۃ مومنۃ ان وھبت نفسھا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحھا ۔ خالصۃ لک من دون المومنین ۔۔"

یعنی اے نبی ہم نے تم پر حلال کی ہیں وہ عورتیں جن سے تم نے مہر ادا کر کے نکاح کیا ہے ۔ اور وہ لونڈیاں جو جنگی قیدی کی حیثیت رکھتی ہیں اور تمھاری چچا زاد، پھوپی زاد بہنیں اور وہ مومن عورت جو اپنی خوشی سے نبی کے نکاح میں آنا چاہے اور نبی اس پر راضی ہو جائے ۔ لیکن یہ حکم خاص تمھارے لئے ہے ۔ تمام مومنین کیلئے نہیں

ان آیات میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ کن کن عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں اور ان میں وہ لونڈیاں بھی شامل ہیں جو جنگی قیدی ہیں ۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس سے بے نکاحی تعلق کا جواز کیونکر ثابت ہو سکتا ہے ان آیات میں خالصۃ لک کا ٹکڑا قابل غور ہے بعض کا خیال یہ ہے کہ اس خصوصیت سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی مومنہ رسول اللہ کے ساتھ نکاح کرنا چاہے تو رسول اللہ کے لئے ادائے مہر ضروری نہیں ۔ بعض کا خیال یہ ہے کہ ان آیات کا تعلق سورۂ نساء کی ان آیات سے جن میں بیویوں کی تعداد چار تک مقرر کی گئی ہے (فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث وربع) اور آیت زیر بحث میں اس تعداد سے مستثنیٰ کیا گیا ہے ۔

بہر حال ان بحثوں سے قطع نظر بہ لحاظ موضوع صرف دیکھنا ہے کہ، ان آیات سے لونڈیوں کے ساتھ بے نکاحی تعلق جنسی کی اجازت کیوں کر ثابت ہو سکتی ہے۔ جبکہ یہاں لونڈیوں کے ساتھ چچازاد اور پھوپی زاد بہنوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے جو نکاح کے بعد ہی بیویاں بن سکتی ہیں۔

اب آیات قرآنی سے ہٹ کر خود سیرت نبوی کو سامنے رکھئے تو معلوم ہوگا انھوں نے عمر بھر میں صرف دو لونڈیوں سے تعلق جنسی پیدا کیا۔ ایک صفیہ اور دوسری جویریہ اور وہ بھی نکاح کے بعد۔ بغیر نکاح کے لونڈیوں سے جنسی اختلاط کی کوئی مثال رسول اللہ کی زندگی میں نہیں ملتی اور نہ قرآن سے اس کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔

بہر حال قرآن مجید میں تو کہیں اس کی اجازت نہیں پائی جاتی کہ جو لونڈیاں بہ سلسلۂ جنگ ہاتھ آتی ہیں ان سے ہمبستری کے لئے نکاح کی ضرورت نہیں بلکہ برخلاف اس کے جیسا کہ میں ظاہر کر چکا ہوں۔ سورۂ نور کی آیتوں سے ثابت ہے کہ ان کا نکاح کر دینا چاہیے۔

اب آیئے اخلاقی و درایتی پہلو سے اس مسئلہ پر غور کریں۔ مولانا دریا بادی کا ارشاد ہے کہ ان لونڈیوں سے ہمبستر ہونے کے لئے نہ نکاح کی ضرورت ہے نہ گواہوں کی نہ ایجاب و قبول کی۔ جہاں تک رسم نکاح اور گواہوں کا تعلق ہے وہ تو کوئی ایسی بات نہیں جس کو نظر انداز نہ کیا جا سکے۔ لیکن "ایجاب و قبول" کی شرط کو بھی حذف کر دینا بڑی عجیب بات ہے۔

ظاہر ہے کہ جو عورتیں جنگ کے دوران میں گرفتار ہو کر آتی ہوں گی وہ اپنی گرفتاری سے یقیناً خوش نہ ہوتی ہوں گی اور ہر وقت تمنا کرتی ہوں گی کہ کاش وہ پھر اپنے ملک، اپنے قبیلہ اور اپنے اعزہ کے پاس پہنچ جائیں۔ ان کو اپنے وطن کی ایک ایک چیز یاد آتی ہوگی اور وہ اس کے لئے کڑھتی ہوں گی۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں کوئی عورت اپنے دشمنوں کی طرف مائل نہیں ہو سکتی۔ اور وہ کبھی خوشی سے ان کو ہمبستر ہونے کی اجازت نہیں دے سکتی۔ اور غالباً اسی لئے ایجاب و قبول کی شرط کو بھی غیر ضروری سمجھا گیا۔ لیکن کیا دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ نہ ہوں گے کہ کوئی عورت خوشی سے راضی نہ ہو تو جبراً اس سے ہمبستری کی جا سکتی ہے۔

منکوحہ عورتوں کے باب میں تو اس کا علاج ممکن ہے یعنی یہ کہ اگر وہ ہمبستری پر راضی نہ ہوں تو طلاق دیدی جائے۔ لیکن لونڈیوں کے مسئلہ میں تو اس کا بھی امکان نہیں کیونکہ جب نکاح ہی نہیں ہوا تو طلاق کیسی اور کیا اس صورت میں ان کے ہاتھ پاؤں باندھ کر سینے پر خنجر رکھ کر بہ جبر ان سے مجامعت کی جائے گی؟ اور میں نہیں سمجھتا کہ دنیا کا کوئی مذہب ایسی قبیح و وحشیانہ حرکت کی اجازت دے سکتا ہے۔

---

(۲)

ابدالی و دُرّانی

(محمد میر خاں صاحب۔ قصہ خوانی۔ پشاور)

آپ کا نوٹ الفاظ افغان اور پٹھان کے متعلق نگار میں نگاہ سے گزرا۔ مہربانی فرما کر یہ بتائیے کہ دُرّانیوں اور ابدالیوں کا تعلق کن قبیلوں سے ہے۔

(نگار) درانی اور ابدالی دونوں ایک ہی قبیلہ کی عرفیت ہے۔ اس کا نام نہیں اصل قبیلہ کا نام سدوزئی ہے جو افغانی قوم کی ایک شاخ ہے۔ اس کے مورث اعلیٰ کا نام سدوزئی تھا۔ ابدالی کہنے کی وجہ یہ ظاہر کی جاتی ہے کہ یہ لقب خواجہ ابو احمد ایک چشتی خاندان کے درویش کا عطیہ ہے جو اپنے وقت کا ابدال تھا۔

یہ جماعت قندھار کے جوار میں آباد تھی لیکن غلزئی قبیلہ والوں نے لڑ بھڑ کر انھیں وہاں سے نکال دیا اور یہ ہرات میں آباد ہو گئی لیکن بعد میں نادر شاہ جو اسی قبیلہ کا فرد تھا۔ پھر اپنے اصل وطن پر قابض ہو گیا۔ اور جب نادر شاہ کے بعد احمد شاہ تخت نشین ہوا تو ایک درویش صابر شاہ کے اشارہ سے اس نے "دُرِّ دوراں" (موتیوں کا موتی) کا لقب اختیار کر لیا اور اس طرح ابدالی کی نسبت درانی میں تبدیل ہو گئی، لیکن یہ بالکل عارضی بات تھی کیونکہ کچھ عرصہ کے بعد درانی کا استعمال ختم ہو گیا اور ابدالی ہی باقی رہا۔ بہر حال درانی اور ابدالی قبائلی نام نہیں ہیں اور جسے درانی حکومت کہتے ہیں وہ دراصل سدوزئی خاندان کی حکومت تھی جو پوپلزئی کی ایک شاخ ہے۔ ان کے بعد بارک زئی آئے اور وہ بھی درانی تھے۔

(۳)

برق لامع۔ غالب

(سید خلیل الرحمان، قاضی پور بدایوں)

مجھے صحیح طور پر یاد نہیں کہ کہاں اور کب میں نے کسی جگہ غالب کی ایک کتاب "برق لامع" کا ذکر پڑھا تھا۔ بعد کو میں نے غالب کے حالات مختلف تذکروں میں مطالعہ کئے، لوگوں کے مضامین بھی پڑھے، لیکن ان میں کہیں اس کتاب کا ذکر نہیں پایا۔ کیا آپ اس مسئلہ پر روشنی ڈال سکتے ہیں کہ غالب کی یہ کونسی کتاب ہے اور کب اس نے تصنیف کی۔

(نگار) "برق لامع" یقیناً ایک کتاب کا نام ہے اور اس کا مصنف بھی غالب تھا۔ لیکن اسد اللہ خاں غالب نہیں بلکہ کوئی اور غالب جس کے نام کا ہمیں علم نہیں ہو سکا۔ یہ تخلص دوسرے شعراء کا بھی تھا مثلاً:۔ (۱) محمد سعد صاحب دیوان (۱۱۱۲ھ) (۲) فخر الدین عہد محمد شاہ کا ایک شاعر (۱۱۳۶ھ) (۳) شیخ اسد اللہ پیرزادہ شیخ محمد افضل الہ آبادی (۱۱۶۳ھ)۔ لیکن برق لامع کا مصنف ان کے علاوہ کوئی اور غالب تھا۔ یہ مثنوی ہے فارسی میں جو کسی شیعی شاعر نے مثنوی سیف قاطع کے جواب میں لکھی تھی۔ سیف قاطع کسی سنی شاعر کی تصنیف تھی۔

برق لامع میں اسکے مصنف (غالب تخلص) نے اثنا عشری مذہب کی تعلیمات نظم کی ہیں اور اسکا سال تصنیف ۱۲۳۳ھ ہے۔ اس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم کے کتب خانہ میں موجود ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے:۔

پس از حمد خدائے حی و قیوم
پس از نعت رسول پاک معصوم

میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ نسخہ اور کن کن لائبریریوں میں پایا جاتا ہے۔

منظومات

آئینۂ سحر

(منظور حسین شور)

شب پوش خلا کی وادیوں میں دیپک سا کوئی جلا رہا ہے
شہر افق و دیار شب سے سایہ دبے پاؤں جا رہا ہے
کرنوں کی طنابیں کھنچ رہی ہیں ظلمت کو اجالا کھا رہا ہے
اہرام شب سیہ میں اُٹھ کر اک شعلہ نقب لگا رہا ہے
خورشید کا تھال سر پہ لے کر پورب سے اُجالا آ رہا ہے
دھرتی سے ابل رہا ہے لاوا شعلوں میں شفق نہا رہا ہے
غنچوں کی قبائیں کھل رہی ہیں پھولوں کو پسینہ آ رہا ہے
رخسارِ گل و سمن کے بوسے خورشید سحر چُرا رہا ہے
اک پھول کا رنگ اڑ رہا ہے اک پھول پہ رنگ آ رہا ہے
گاتا ہے کہیں بھجن برہمن گیتا کوئی گنگنا رہا ہے
دھونے ضمیر کی سیاہی گنگا کو پجاری جا رہا ہے
آتی ہے کہیں اذاں کی آواز ناقوس کوئی بجا رہا ہے
عرفان و عبادت و دعا سے دو کان کوئی سجا رہا ہے
کھلتا ہے کہیں در کلیسا معبد کوئی جگمگا رہا ہے
یزداں سے کسی کی گفتگو ہے شیطاں کہیں کھلکھلا رہا ہے
"حوا کا سہاگ بیچتا ہوں!" (ق) آواز کوئی لگا رہا ہے
اور کوئی شراب آتشیں میں آدم کا لہو ملا رہا ہے
منعم کو سلا رہی ہے عشرت مزدور کو غم جگا رہا ہے
کھیتوں کو لہو پلا کے دہقاں کچھ ساز ہوا پہ گا رہا ہے

دیوار حرم پہ دیکھ کر دھوپ
مجھ کو یہ خیال آ رہا ہے
تاریک گھروں میں کب سے سورج
فاقوں کے دئیے جلا رہا ہے
میں سوچ رہا ہوں کب سے اک سیپ
ظلمت کا مذاق اُڑا رہا ہے
کس کس کا سیاہ خانۂ غم
الزام سحر اُٹھا رہا ہے
محسوس یہ ہو رہا ہے جیسے
انسان کو ہوش آ رہا ہے
ننگ نسب و نژاد کا درد
احساس کی لَو بڑھا رہا ہے
جمہور کے انقلاب کا ہاتھ
زندانوں کے در ہلا رہا ہے
افریقہ و ایشیا کی زنجیر
سورج کا دیا گلا رہا ہے
بجھنے کو ہے سامراج کا دیپ
مشرق پہ اُجالا چھا رہا ہے
جب صبح کا نور عام ہوگا
وہ عہد قریب آ رہا ہے

(شفقت کاظمی)

وہ اِک پیام جواں کی طرف سے آیا ہے
اُسی پیام نے پہروں مجھے رلایا ہے
ہزار بار نصیبوں نے بیوفائی کی
ہزار بار نصیبوں کو آزمایا ہے
ترے خیال کی راحت کبھی مجھ کو بھول گئی
مری حیات میں ایسا کبھی دور آیا ہے
کسی کی سمت چلا جا رہا ہوں یوں شفقت
کسی نے دور سے جیسے مجھے بلایا ہے

(الطاف شاہد)

راہ تکتا ہی رہے موسم گلبار میرا
راس آجائے مجھے گوشۂ زنداں نہ کہیں

ناخداؤں کو یہی فکر رہا کرتی ہے
دیکھتا ہو کوئی پروردۂ طوفاں نہ کہیں

وہ توجہ سے مجھے دیکھ رہے تھے سر بزم
یہ بھی شاہد ہو مرا خواب پریشاں نہ کہیں

گلاب کا پھول

وسیم رضوان

اے نگارِ دلنشیں، اے آبروئے گلستاں
تیرے جلووں سے جھلک حسن ازل کی ہے عیاں

رمز سرمستی چمن والوں کو سمجھاتا ہے تو
وجد میں خود آکے سب کو وجد میں لاتا ہے تو

مہر عالمتاب کو ہے کس قدر تیری لگن
زیب تن کرتا ہے صبح و شام تیرا پیراہن

ظرف تیرا ہے سبق آموز کتنا، مرحبا!
تو سدا خاروں میں رہ کر مسکراتا ہی رہا

آدمی جوش جنوں میں سوئے صحرا چل دیا
تو گریباں چاک ہو کر بھی چمن میں ہی رہا

یورش صرصر ہو یا ہو برق کی رخشندگی
کوئی بھی عالم سہی، جاتی نہیں تیری ہنسی

حسن کی تفصیل کا تو خوش نما اجمال ہے
شاعری مشرق کی ساری تجھ سے مالا مال ہے

(فضا جالندھری)

گریہ نیاز عشق کے قابل نہیں رہا　　جوش وفا کا اب کوئی حاصل نہیں رہا

کبھی شدتِ تلاطم کبھی مل گیا کنارا　　مجھے بحر زندگی سے ترے غم نے پار اتارا
بہزار نامرادی وہی کامیاب ٹھہرا　　جسے اپنی زندگی کی ہوئیں تلخیاں گوارا
جو غیور ہیں اٹھاتے نہیں ناخدا کا احساں　　کہ جہاں سفینہ ڈوبا وہیں بن گیا کنارا

مطبوعات موصولہ

الف مجموعہ ہے جناب رئیس امروہوی کی غزلوں اور نظموں کا جو ایک عجیب و غریب مگر بڑے دلچسپ نام سے حال ہی میں شائع ہوا ہے۔ میں نے انھیں سب سے پہلے ۱۹۵۲ء میں دیکھا تھا اور یہیں کراچی میں۔ ایک خوشرو گورے چٹے۔ بے چین قسم کے ذہن اور خوش قیافہ انسان۔ آنکھوں میں غزالانہ وحشت۔ باتوں میں شاعرانہ لطافت، اداؤں میں یکسر دعوت خلوص و محبت۔ الغرض یہ اور ایسے تھے رئیس امروہوی جب اول اول میں نے انھیں یہاں دیکھا۔ اس وقت وہ کراچی سے ایک ہفت روزہ رسالہ نکال رہے تھے جو اپنی ہمہ گیری کے لحاظ سے علمی مجلہ بھی تھا۔ گلدستۂ اشعار بھی تھا اور سیاسی اخبار بھی۔ اس کی تقطیع بھی انھیں کی طرح چھریری تھی اور اس کی تحریر و ترتیب بھی ویسی ہی جمیل و دلکش۔

رئیس کا سن ولادت ۱۹۱۴ء ہے۔ اس لئے وہ ۱۹۵۲ء میں بھی مجھ سے ۳۰ سال چھوٹے تھے اور اب بارہ سال گزرنے کے بعد بھی وہ عمر میں مجھ سے اتنے ہی چھوٹے ہیں۔ لیکن شاعر ہونے کی حیثیت سے وہ اُس وقت بھی مجھ سے بڑے تھے اور اس وقت تو خیر وہ بہت بڑے ہیں۔ میں شعر سمجھنے ہی کی کوشش میں الجھا رہا اور وہ شعر کہتے کہتے مشاعر حیات تک پہنچ گئے۔ ہرچند وہ اپنی ان شاعرانہ مساعی کو ازراہ انکسار الف ہی سے تعبیر کرتے ہیں لیکن عظمت کار کے لحاظ سے مجھے غالب کا یہ شعر یاد آجاتا ہے کہ۔

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب
ہم نے دشت امکاں کو ایک نقش پا پایا

یعنی جب ان کے الف ہی کا یہ حال ہے تو یا تک پہنچنے سے پہلے ہی وہ غالباً عالم ملاءِ اعلیٰ سے بھی گزر چکے ہوں گے۔

یہ مجموعہ دو حصوں پر منقسم ہے ایک حصہ غزلوں کا ہے، دوسرا نظموں کا، لیکن یہ تقسیم بالکل میری سمجھ میں نہیں آئی، کیونکہ یہ دراصل غزلوں کا مجموعہ ہے نہ نظموں کا بلکہ تذکرہ ہے مشاعر حیات کا اور مذاکرہ ہے، مدارج درک و شعور کا جو اس نوع کی ظنی و فنی تقسیم سے بے نیاز ہے۔

یوں تو اصناف سخن متعدد ہیں۔ غزل، قصیدہ، مثنوی، رُباعی اور خدا جانے کیا کیا، لیکن شعر دراصل نام ہے محض ذہنی و احساسی ابداع کا خواہ وہ کسی صنف سخن سے تعلق رکھتا ہو اور رئیس کی شاعری یہی لغز و ابداع ہے۔

غالب نے تو اپنی شاعری کا آغاز "تالیف نسخہ ہائے وفا" سے کیا تھا لیکن رئیس کے ہاں اس کی ابتدا "آرایش کتاب بشر" سے ہوئی ہے۔ کہتے ہیں:۔

لکھ لکھ کے اشک و خوں سے حکایات زندگی
آرائش کتاب بشر کر رہے ہیں ہم

رئیس کی شاعری کے بابت صرف یہ کہہ کر خاموش ہو جانا کہ وہ عمومیت و سطحیت سے بلند ہے۔ بڑی پست بات ہے۔ ان کے کلام پر تو بات چلتی ہی ہے فراز سے اور ختم ہوتی ہے مدارج علو کی تعیُّن پر جسے تصوف کی زبان میں "اعلیٰ ما آخر ہر منتہی" کہتے ہیں۔

رئیس نے جس شان کے ساتھ دنیائے شعر و سخن میں قدم رکھا ہے اس کا ذکر خود انھوں نے اس طرح کیا ہے کہ:۔

دیار شاہد بلقیس ادا سے آیا ہوں

اور دیار بلقیس سے آنے والا شاعر اگر "دعوائے سلیمانی" کرے تو اسے یہ کہنا زیب دیتا ہے کہ :۔

انداز ۂ حوادث طوفان کے ساتھ ساتھ　　　بطن صدف میں وزن گہر کر رہے ہیں ہم

یوں تو شاعری نام ہے حسن خیال، حسن فکر و تصور اور حسن شعور و ادراک کے اظہار کا۔ لیکن اگر ذریعۂ ابلاغ و اظہار حسین نہ ہوا تو محض فکر و تصور بیکار ہے۔

رئیس کی شاعری میں یہ دونوں باتیں بڑے توازن کے ساتھ پائی جاتی ہیں۔ یعنی وہ جتنا اچھا سوچتے ہیں۔ اتنا ہی اچھا اسے ظاہر بھی کر سکتے ہیں۔ مثلاً بہار کو لیجئے کہ اس کا تصور ہر شاعر نے کیا ہے لیکن رئیس نے جس زاویہ سے اس کا مطالعہ کیا ہے وہ کس قدر دلچسپ و وسیع ہے کہتے ہیں :۔

صبا چمن سے نوید بہار لائی ہے
کسی کلی کا جگر خون ہو گیا ہوگا

اور اس سلسلے میں جب وہ مطالعۂ مظاہر سے ہٹ کر خود اپنی ذات کے مطالعہ پر آجاتے ہیں تو ان کی شاعری میں بڑا وسیع مفکرانہ عنصر بھی شامل ہو جاتا ہے۔ مثلاً :۔

خود اپنے ہی قلب خونچکاں میں
خنجر کی طرح اتر رہا ہوں

رہ طلب میں مرے پیش رو جو چھوڑ گئے　　　برہنہ پا انھیں کانٹوں پہ چل رہا ہوں میں
فروغ صبح سے کہہ دو کہ انتظار کرے　　　چراغ شام کے سانچہ میں ڈھل رہا ہوں میں

فکر انسانی اکثر و بیشتر زائیدۂ تاثر ہوتی ہے .... اور شعر نام ہے اسی تاثر کے اظہار کا لیکن جب یہ تاثر ماورائی حیثیت اختیار کر لیتا ہے تو شعر بھی ماورا ر شاعری کچھ اور چیز ہو جاتا ہے۔ غالباً الہام اور الہام ہی کی طرح یکسر لطف التیام۔ رئیس کا ایک شعر اسی قبیل کا ملاحظہ ہو :۔

گرا ہے شاخ گل سے کوئی پتہ
کسی نے کیا مجھے آواز دی ہے

رئیس نے اس شعر میں کیا بلکہ پوری غزل میں احساس کی اس منزل کو پیش کیا ہے جسے انگریزی میں In tune with The infinite کہتے ہیں۔ رئیس کے اس رنگ کے اشعار اتنی کثیر تعداد میں پائے جاتے ہیں کہ پورا دیوان ملکوتی آپ بیتی نظر آتا ہے یا خود اُن ہی کی زبان میں "بازگشت صدائے گنبد راز"

اس مجموعہ میں ہمیں وہ واردات حسن و عشق بھی نظر آتے ہیں جو معمولات شاعری میں داخل ہیں۔ لیکن رئیس نے انھیں بھی بڑے غیر معمولی دلچسپ انداز اور اچھوتے زاویوں سے پیش کیا ہے۔ مثلاً :۔

ان کو دیکھا کہ گفتگو کر لی　　　ایک شے ہیں تجلی و آواز

ہائے وہ کیف انتظار کہ جب	ان کا آنا بھی بار گزرا ہے
کیا قہر تھی اک نگاہ انکی	یاد آگئیں لاکھ وارداتیں
گو سبھی مشق ستم سے آزمائے جائیں گے	دے ان پر جو کرم سے آزمائے جائیں گے
ان کو تکلیف ناز دیتا ہوں	ہائے یہ خوئے دوست آزاری
کل سے وہ اداس اداس ہیں کچھ	شاید کوئی بات ہوگئی ہے
جیسے وہ خود کسی پردے سے نکل آئیں گے	دل کچھ اس طرح بہر سو نگراں ہوتا ہے
دل حزیں ہے اندھیروں سے مطمئن لیکن	شب فراق اگر چاندنی کے ساتھ آئی !
ان کے قاصد کا منتظر ہوں میں	اے اجل تو کہاں سے آتی ہے
جدائی میں یہ شرط ضبط غم تو مار ڈالے گی	ہم ان کے سامنے کچھ دیر رو لیتے تو اچھا تھا
سراغ کارواں تک کھو گیا اب سوچتے ہیں	کہ گرد کارواں کے ساتھ ہو لیتے تو اچھا تھا
دل کو اب تیری توجہ کا یقیں آیا ہے	وہ بھی کچھ تیرے تغافل کے سوا ہونے سے
جب بھی دیتا ہے کوئی ترک وفا کے طعنے	انتقاماً مرے ہونٹوں پہ ہنسی آتی ہے

میں سمجھتا ہوں کہ رئیس کی شاعری نہ محض تغزل ہے نہ محض تفکر بلکہ وہ ایک نیا تجربہ ہے "ادب منظوم" کی دنیا کا اور یہ تجربہ اس درجہ لطیف و دلکش ہے کہ اگر یہ رئیس ہی پر ختم ہوگیا تو سخت افسوس ہوگا۔ لیکن:

"کون ہوتا ہے حریف مے مرد افگن عشق"

پاکستانی کلچر

پاکستانی کلچر تصنیف ہے جناب جمیل جالبی کی جو حال ہی میں کراچی سے شائع ہوئی ہے اور جس کا موضوع اور موضوع کی اہمیت دونوں کتاب کے نام سے ظاہر ہے۔ قومی کلچر کی تشکیل کا مسئلہ بڑا اہم مسئلہ ہے اور اس کی اہمیت ہمیشہ قائم رہے گی کیونکہ ذہنی اور مادی عوامل کے ساتھ ساتھ قومی کلچر میں بھی تبدیلی پیدا ہوتی رہتی ہے اور وہ قومیں بھی اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتیں جو اپنا ایک مضبوط اجتماعی ڈھانچہ طیار کر چکی ہیں چہ جائیکہ اقوام و ملل جو ہنوز نشاۃ الثانیہ کے دور سے گزر رہی ہیں اور اب تک اپنے کلچر کی تعمیر کا کوئی فیصلہ نہیں کر سکیں۔

پاکستان بھی انھیں نوزائیدہ ممالک میں سے ہے جن کا کلچر اور سیاست دونوں خورد رقیق حالت میں ہیں اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ آئندہ وہ کس قالب میں ڈھلنے والی ہیں۔

پاکستان کے قیام کو صرف ۱۷ سال کا زمانہ گزرا ہے اور اس کا بیشتر حصہ سخت اندرونی و بیرونی مخمصوں میں سر ہوا ہے اسلئے ظاہر ہے کہ قیام حکومت کے بنیادی مسائل سے ہٹ کر یہاں کی ہیئت اجتماعی پر کوئی خاص توجہ نہیں کی جا سکتی تھی لیکن اب کہ ملک اس ابتدائی مرحلہ سے گزر کر اس قابل ہو چکا ہے کہ سیاست کے علاوہ ثقافت پر بھی غور کرے اس لئے وقت آیا ہے کہ وہ اپنی آٹھ کروڑ آبادی کی ذہنی، و مادی، معاشی و معاشرتی موقف کا بھی جائزہ لے۔

میں سمجھتا ہوں کہ جناب جمیل جالبی کی یہ تصنیف بڑی برمحل تصنیف ہے جس میں حکومت و عوام دونوں کو پاکستان کی ثقافتی تنظیم کی طرف متوجہ کیا گیا ہے اور اس کے ذہنی و علمی دونوں پہلوؤں کو بڑی خوبی و وضاحت کے ساتھ پیش کر دیا ہے۔

نبیل صاحب نے مقدمہ چھوڑ کر اس کتاب کو سات ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے باب میں انھوں نے پاکستانی عوام کے موجودہ عمرانی، معاشی، داخلاقی عوامل اور ان کے باہمی تضاد پر بڑے دردمندانہ لہجہ میں گفتگو کی ہے اور اس سلسلے میں ان کا یہ مشورہ کہ پاکستان کو جو اس وقت دنیا کی سب سے بڑی مسلم حکومت ہے اصولاً دینی اقدار تہذیب و اخلاق سامنے رکھنا چاہئے جو مذہب اسلام متعین کر چکا ہے۔ بڑے پتہ کی بات کہی ہے بشرطیکہ اس مسئلہ کو ذرا فلسفیانہ نگاہ سے دیکھا جائے۔

دوسرے باب میں انھوں نے کلچر کے حقیقی مفہوم پر بحث کی ہے اور تہذیب و ثقافت کی اصطلاحوں پر غور کرنے کے بعد وہ بالکل صحیح نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ تہذیب کا تعلق زیادہ تر جامہ بشریہ کے عوامل ظاہری و مادی سے ہے اور ثقافت کا ذہنی و نفسیاتی رجحانات سے اور اسی سلسلے میں خارجی و معنوی عوامل کا جائزہ لیتے ہوئے انھوں نے یہ بھی ظاہر کیا ہے کہ کلچر زیادہ وسیع المعنی اصطلاح ہے جو تہذیب و ثقافت دونوں پر حاوی ہے۔ اور یہی اصطلاح ہم کو بھی اختیار کرنا چاہئے۔

تیسرے باب میں انھوں نے قومی یکجہتی کے مسائل پر روشنی ڈالتے ہوئے بڑی معقول بات کہی ہے کہ قومی یکجہتی اور اشتراک فکر و عمل کے معنی یہ ہیں کہ مختلف علاقوں کے لوگ ذہنی طور پر ایک دوسرے سے مربوط ہو جائیں۔ لیکن اس ربط کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ سب ایک ہی بود و ماند، ایک ہی معاشرہ، ایک ہی معیشتی سطح پر آجائیں اور اپنی زبان، اپنی طرز زندگی اور اپنے سوشل نظام کو ترک کر کے سب ایک ہی روش اختیار کریں بلکہ مقصود یہ ہے کہ باہمی جذبہ تعاون و تعامل پیدا کر کے مختلف علاقائی کلچروں کو ایک مضبوط روحانی رشتہ سے وابستہ کر دیں اور کوئی ایسا جذبہ مسابقت اپنے اندر پیدا نہ ہونے دیں جس کی بنیاد علاقائی تعصب و تفریق پر قائم ہے لیکن یہ بات آسان نہیں اور اس کی تکمیل کی راہ میں ظاہری و باطنی دونوں قسم کے ایسے سنگ گراں حائل ہیں کہ محض دعا و تمنا سے انھیں نہیں ہٹایا جا سکتا بلکہ ضرورت ہے حکومت کے اقدام و تدبیر کی اور اس سلسلہ میں فاضل مصنف نے جو لائحۂ عمل پیش کیا ہے وہ میری رائے میں بالکل صحیح و درست ہے۔

اسی سلسلہ میں انھوں نے ملکی دولت کی نامناسب تقسیم پر بھی بحث کی ہے اور طبقۂ حکام۔ طبقۂ امراء۔ طبقۂ عمال اور طبقۂ مہاجرین کی موجودہ ذہنیت اور ان کے نفسیاتی عدم توازن کا بھی بڑا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔

اس کے بعد انھوں نے دو ابواب میں مذہب اور کلچر کے باہمی ربط و تعلق پر گفتگو کی ہے۔ اور تحریک مذہب کی پوری تاریخ کا استقصاء کر کے بتایا ہے کہ تمام مذاہب عالم میں اسلام ہی ایک ایسا مذہب ہے جس کا حقیقی مقصود صرف تعلیم حکمت و عمل ہے اور ظواہر کو اس نے زیادہ اہمیت نہیں دی۔ اس سلسلہ میں فاضل مصنف نے مذہب کے مختلف ولسپا نوی پر تبصرہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ اسلام نے جس کلچر کی حمایت کی ہے اس کا تعلق صرف ذہنی اکتسابات، اور ولولۂ عمل سے ہے نہ کہ ظواہر معیشت و معاشرت یا خوائد رسمیہ سے اور یہی ہے وہ جذبہ روحانیت جو نہ صرف پاکستان کے مختلف علاقوں بلکہ تمام دنیا کے مسلمانوں کو ایک رشتہ سے وابستہ کر سکتا ہے۔

انھوں نے علماء ظواہر۔ علماء باطن یعنی اہل فقہ و اہل تصوف کے ساتھ عقل پرست علماء متکلمین اور پچھلی ایک صدی کی تحریکات اصلاح مذہب و عقائد کا بھی ذکر کیا ہے اور ان تحریکوں کے قائدین کے بیانات کا بھی حوالہ دیا ہے جو غالباً اتنا ضروری نہ تھا۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ دونوں باب اطناب سے خالی نہیں اور یہ سب کچھ ایک ہی باب میں زیر بحث آسکتا تھا۔

چھٹے باب میں انھوں نے مادی ترقی اور کلچر کے باہمی ربط و تعلق پر گفتگو کی ہے جو عملی نقطۂ نظر سے ناگزیر تھی۔ اس میں ان لوازم حیات کا ذکر کیا گیا ہے جو کلچر کی ترقی کا سنگ بنیاد ہیں یا یکسر جوشش عمل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس بحث میں انھوں نے زراعتی ترقی

صناعتی اقدامات۔ ترقی علوم و فنون اور اس صالح ذہنی مسابقت کا ذکر کیا ہے جس پر عہد حاضر کی ترقی۔ خوشحالی اور حسن معاشرت کا انحصار ہے اور اسی کے ساتھ انھوں نے قدرت کی ان جملہ توانائیوں، اقوائے کا منہ کا بھی ذکر کیا ہے جن کو مغرب کا انسان بروئے کار لا کر اس وقت "کار زمیں" سے گزر کر "آسمان پردازی" کی منزل تک پہنچ گیا ہے اور اس سے انکار ممکن نہیں کہ اگر ہم نے ترقی علوم و فنون کی طرف اعتنا نہ کیا تو قومی حیثیت سے ہم قطعاً فنا ہو جائیں گے اور ہمیشہ ترقی یافتہ قوموں کے غلام بنے رہیں گے۔ میں سمجھتا ہوں کہ قرآن پاک نے اس تمام تفصیل کو صرف ایک جملہ میں ظاہر کر دیا ہے کہ "انتم الاعلون ان کنتم مومنین" اور جمیل صاحب کا بیان بھی یقیناً اس کی تفسیر و صراحت ہے۔

ساتواں باب مشترکہ کلچر اور مشترکہ زبان کے مسئلہ سے متعلق ہے جو عملی و فکری دونوں پہلوؤں سے بہت اہم بات ہے۔ اس میں شک نہیں کہ زبان و معاشرہ بڑی زبردست قوتیں ہیں جو بیک وقت مختلف قوموں کو متحد بھی کر سکتی ہیں اور متفرق بھی۔ اس باب میں جمیل صاحب کا یہ ارشاد تو درست ہے کہ کلچر کا اثر زبان پر بھی پڑتا ہے لیکن ان کا یہ خیال کہ جیسی زبان ہوگی ویسا ہی کلچر ہوگا میرے نزدیک درست نہیں۔ زبان صرف ذریعہ ہے انسانی امیال و عواطف کے اظہار کا اس لئے کلچر کا اثر تو بیشک زبان پر پڑ سکتا ہے۔ لیکن خود کلچر کا اس سے متاثر ہونا، غیر منطقی سی بات ہے۔ لیکن اس باب میں جو مشورہ انھوں نے دیا ہے وہ یقیناً درست و مفید ہے۔ پاکستان میں مختلف زبانیں رائج ہیں۔ لیکن علمی حیثیت صرف اردو اور بنگلہ زبان کو حاصل ہے۔ اسلئے اگر ان دونوں کو ایک مرکز اتحاد پر لایا جا سکے۔ تو یقیناً یہ بڑی خدمت ہوگی۔ لیکن عملاً یہ کیونکر ممکن ہے۔ بڑا پیچیدہ سوال ہے اور اس کی کوئی قابل عمل تدبیر ہمیں اس کتاب میں نظر نہیں آتی۔

آٹھویں باب میں انھوں نے ذہنی آزادی اور عوامل تہذیب پر گفتگو کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی و مقالی آزادی قومی ترقی کی تعمیر میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے لیکن کم تعلیم یافتہ قوموں میں فکر و خیال کی مطلق آزادی خطرہ سے خالی نہیں۔ اس کے لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ پہلے ملک میں صحیح تعلیم کو رائج کیا جائے اور اس کے بعد ذہنی آزادی کی بات کی جائے۔

اس کتاب کے آخری باب میں نئے شعور پر اظہار خیال کیا گیا ہے جو دراصل خلاصہ و تبصرہ ہے انھیں تمام نظریات کا جو ابواب سابقہ میں بیان کئے گئے ہیں۔

بہر حال یہ تصنیف اس میں شک نہیں کہ اپنے موضوع کی اہمیت۔ اپنی معنوی خوبی اور فاضل مصنف کی خوشدلانہ کاوش کے لحاظ سے بڑی قابل قدر تصنیف ہے لیکن اس سے زیادہ داد طلب امر یہ ہے کہ اس کی زبان اس کا اسلوب بیان اس قدر شگفتہ، سلیس و دلکش ہے کہ وہ ایک دلچسپ داستان معلوم ہوتی ہے اور دماغ پر کسی قسم کا بوجھ محسوس نہیں ہوتا۔

کتاب نہایت اہتمام سے مجلد شائع کی گئی ہے اور آٹھ روپے میں مشتاق بک ڈپو کراچی سے دستیاب ہو سکتی ہے۔

تعلیم کتاب یا اردو ترجمہ قرآن مجید

۴۸ صفحات کا یہ رسالہ اردو ترجمہ ہے قرآن مجید کے پہلے پارہ کا جسے جناب شاہ محمد ادریس صاحب نے مرتب کیا ہے۔ اور (انھیں کے الفاظ میں) دعوے کے ساتھ کہ اس میں حتی الوسع الفاظ کی قرآنی ترتیب۔ لغوی معنی۔ نفس مضمون کی حقیقی ماہیت اور صوتی حسن و اثر کے امتزاج کی کوشش کی گئی ہے۔

یہ دعویٰ اپنی جگہ بہت بڑا دعوے ہے اور اسی حد تک عملی حیثیت سے دشوار بھی جس حد تک فاضل مترجم کی نیت کا تعلق ہے وہ یقیناً قابل تعریف بات ہے۔ لیکن بہ لحاظ اسلوب کار جوئے شیر لانے سے کم نہیں۔

ترجمہ کے جو اصول صاحب موصوف نے متعین کئے ہیں وہ سب اس بنیادی خیالات پر قائم ہیں کہ ترجمہ میں بھی وہی زور خطابت اور وہی موثر آہنگ تبلیغ رہنا چاہیے جو آیات قرآنی میں پایا جاتا ہے۔ اور یہ وہ خیال ہے جس سے میں بالکل متفق ہوں قرآن پاک کا ترجمہ دنیا کی تمام زبانوں میں ہو چکا ہے۔ سوا عربی کے کہ اس میں ترجمہ کی حیثیت تفسیر کی سی ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ جلالین بھی جو محض مراجع ضمایر کی صراحت سے متعلق ہے۔ تفسیر ہی کے نام سے موسوم ہے۔ فارسی میں بھی اس کے متعدد ترجمے ہوئے ہیں جن میں ایک ترجمہ سعدی سے منسوب ہے لیکن اردو میں ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اول اول یہ ترجمے لفظی ہی ہوا کرتے تھے بعد میں بغرض وضاحت اردو محاورں کا بھی استعمال شروع ہوگیا اور الفاظ کلام اللہ کی ترتیب کو نظر انداز کر دیا گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن کے الہامی لب ولہجہ سے دور تر ہوتے چلے گئے۔ اس میں شک نہیں کہ اردو تراجم میں سب سے بہتر ترجمہ شاہ عبدالقادر صاحب اور رفیع الدین صاحب کا ہے اور یہ معلوم کر کے مجھے خوشی ہوئی کہ شاہ محمد ادریس صاحب کا نصب العین بھی انھیں ترجموں کی تقلید ہے۔ گو انھوں نے شاہ عبدالقادر صاحب کا نام نہیں لیا لیکن نمونہ دیکھ کر مجھے مایوسی ہوئی۔

الہامی کتابوں کی شوکت و جلالت کا تعلق یکسر ان کے اسلوب بیان سے ہے اور اسی لئے تورات و انجیل کے انگریزی تراجم میں بھی قدیم عبرانی ادب کے لب ولہجہ کو برقرار رکھا گیا۔ اردو میں اس کا التزام صرف شاہ رفیع الدین و عبدالقادر نے کیا اور اس خوبی کے ساتھ کہ میرے نزدیک اس میں کسی تغیر و تبدل کی گنجائش نہیں۔ شاہ محمد ادریس صاحب کا مقصود بھی وہی ہے جو شاہ صاحب کے پیش نظر تھا لیکن عملاً اس میں کامیاب نہیں ہوئے۔ مثلاً انھوں نے بسم اللہ کا ترجمہ کیا ہے " نام سے اللہ کے" جس میں ترتیب الفاظ بدل گئی اور ان کو لکھنا چاہئے تھا " ساتھ نام اللہ کے" جس میں زور خطابت زیادہ پایا جاتا ہے۔ انھوں نے بعض الفاظ عربی کے جوں کے توں رہنے دئے ہیں اور اگر ان کا ترجمہ کیا بھی ہے تو وہ عربی کے صحیح مفہوم پر حاوی نہیں مثلاً الحمد کا ترجمہ تعریف کیا ہے (حالانکہ لفظ تعریف خود محتاج تعریف ہے) یا مالکِ یوم الدین کا ترجمہ " مالک روز جزا " ترکیب اضافی کے ساتھ کیا ہے حالانکہ وہ " مالک روز جزا کا " بھی لکھ سکتے تھے۔ اسی طرح رب عالمین۔ نعبد وغیرہ متعدد الفاظ کے ترجمے میں اکثر عربی ہی کے الفاظ استعمال کئے ہیں حالانکہ ان کی جگہ اردو کے الفاظ بھی مل سکتے تھے۔ بہر حال شاہ صاحب کی یہ کوشش کوئی قابل تعریف بات نہیں۔

تحقیق سید و سادات

تصنیف ہے جناب محمود احمد صاحب عباسی کی جسے مکتبۂ محمود لیاقت آباد کراچی نے خاص اہتمام اور نفیس کتابت و طباعت کے ساتھ مجلد شایع کیا ہے (قیمت آٹھ روپیہ) حجم ۳۰۵ صفحات

مروجہ ہئیت اسلامی میں، جہاں اور بہت سے غیر اسلامی عناصر شامل ہوگئے ہیں، انھیں میں ایک مسئلہ تفریق انساب کا بھی ہے۔ ہر چند علم الانسان کے سلسلہ میں اس امر کی تحقیق کہ کسی جماعت کا مورث اعلیٰ کون تھا اور اس کی کتنی شاخیں کہاں کہاں پھیلیں ضروری ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ اگر کسی جماعت میں کوئی شخص غیر معمولی صفات کا پیدا ہوا ہو تو اس کی اولاد بھی ویسی ہی ہو۔ تاہم اپنے آباد و اجداد پر فخر کرنا اکثر قوموں کا معمول رہا ہے اور خصوصیت کے ساتھ عربوں میں یہ جذبۂ تفاخر حد سے زیادہ پایا جاتا تھا۔ چنانچہ رسول اللہ نے عربوں کی دوسری مذموم خصایل کے ساتھ افتخار نسب کے جذبہ کو بھی مٹایا۔ اور یہ کہہ کر تمام انسان آدم کی اولاد ہیں۔ نسلی اونچ نیچ کو بھی دور کیا۔ لیکن ہوا یہ کہ بعد کو خود انھیں کی اولاد و اعقاب میں یہ جذبہ زیادہ قوی ہوگیا اور اپنے آپ کو سید کے نام سے موسوم کر کے گویا اپنی نسل ہی کی عظمت قائم کر لی اور اس پر فخر کرنے لگے۔

فاضل مصنف نے اس کتاب میں اسی اہم مسئلہ پر بڑی بسیط تاریخی و علمی روشنی ڈالی ہے اور ثابت کیا ہے کہ اول تو وہ حضرات جو اپنے آپ کو صحیح النسب سید کہتے ہیں۔ در اصل ایسے ہیں بھی نہیں اور دوسرے یہ کہ اسلام میں لفظ سید کا استعمال صرف آل رسول

کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر محترم ہستی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

انھوں نے ابتدائی ابواب میں بتایا ہے کہ قرآن و حدیث یا اقوال صحابہ اور کلام شعراء میں لفظ سید کا استعمال نسبی حیثیت کے اظہار کے لئے کسی جگہ استعمال نہیں ہوا بلکہ اس کا استعمال صرف احتراماً ہوا کرتا تھا۔

اس سلسلہ میں فاضل مصنف نے بعض ایسے ضمنی مباحث کو بھی اپنی کتاب میں شامل کر لیا ہے جو نفس موضوع سے کم اور تاریخ تشیع سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں۔ مثلاً ماتم حسین کی ابتداء۔ عید غدیر کا آغاز، تصنیف نہج البلاغہ، خروج مہدی، درود و صلوٰۃ وغیرہ انھیں غیر متعلق مباحث کے سلسلہ میں انھوں نے مشہد علی اور ان کی تدفین و مزار کے متعلق بھی بڑی تفصیل سے کام لیا ہے۔ ہر چند یہ تمام مباحث موضوع کتاب سے ذرا الگ ہیں ..... لیکن فاضل مصنف کی تحقیق و جستجو کے ثبوت میں ضرور پیش کئے جا سکتے ہیں۔

جناب محمود احمد عباسی اپنی ایک سابق تصنیف "خلافت معاویہ و یزید" کی وجہ سے شیعی طبقہ میں بہت مطعون ہو چکے ہیں اس لئے اچھا ہوتا اگر وہ اپنی اس تصنیف کو صرف "تحقیق نسب سادات" ہی تک محدود رکھتے اور ان مسائل کو اس میں شامل نہ کرتے جن کا تعلق شیعی مذہب یا شیعی تاریخ سے ہے۔

اختلاف امت اور فرقہ پرستی

مصنفہ مولانا تمنا عمادی - ناشر مکتبۂ محمود - لیاقت آباد کراچی۔
کاغذ، کتابت و طباعت پسندیدہ۔ ضخامت ۸۰ صفحات۔ قیمت درج نہیں ہے۔

دراصل یہ ایک طویل مقالہ ہے مولانا تمنا کا جسے اب کتابی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کا موضوع یہ ہے کہ "اختلاف امت" اور فرقہ پرستی۔ دونوں عند اللہ مغضوب ہیں۔ اور اس کا سبب تصنیف وہ بعض احادیث ہیں جن میں اختلاف امت کو رحمت ظاہر کیا گیا ہے حالانکہ یہ احادیث یکسر موضوع ہیں۔

پہلی حدیث ہے۔ "اختلاف امتی رحمۃ" اور دوسری "اختلاف اصحابی رحمۃ" فاضل مصنف نے از روئے اسناد ان احادیث کو موضوع و ناقابل توجہ ثابت کیا ہے اور ان احادیث کے وضع کرنے کا سبب یہ بتایا ہے کہ تیسری صدی تک مسلمانوں میں اختلافات بہت پھیل گئے تھے اس لئے فرقہ پرست عناصر نے اپنے اختلافات کا سہارا ڈھونڈنے کے لئے اول اول پہلی حدیث وضع کی اور پھر دوسری۔ مولانا تمنا نے ان احادیث کے مآخذ و رواۃ پر ناقدانہ نظر ڈال کر بتایا ہے کہ یہ قطعاً رسول اللہ کی احادیث نہیں ہیں اور لوگوں نے انھیں ضرورتاً و مصلحتاً وضع کیا ہے۔ مولانا فن رجال کے اس وقت بہت بڑے ماہر ہیں اور انھوں نے زیادہ تر رواۃ ہی پر جرح کر کے ان احادیث کو ضعیف یا موضوع ثابت کیا ہے۔

اسی کے ساتھ انھوں نے آیات قرآنی سے بھی استشہاد کرتے ہوئے ان احادیث کو لغو قرار دیا ہے۔

اسی قبیل کی ایک حدیث "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" بھی ہے جو یقیناً موضوع ہے۔ اچھا ہوتا اگر اسی سلسلہ میں وہ اس حدیث کا بھی ذکر کر دیتے۔

تصانیف مولانا نیاز فتح پوری

انتقادیات

مولانا نیاز فتحپوری کے معرکۃ الآرا ادبی، تحقیقی اور تنقیدی مقالات کا مجموعہ جن کی نظیر نہیں ملتی، ہر مقالہ جگہ حرف آخر اور معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے، اُردو زبان، اردو شاعری، غزل گوئی کی رفتار ترقی اور ہر بڑے شاعر کا مرتبہ متعین کرنے کیلئے اس کتاب کا مطالعہ نہایت ضروری ہے۔ یہ کتاب اسی اہمیت کی بنا پر پاکستان کے کالجوں اور یونیورسٹیوں کے اعلیٰ امتحانات کے نصاب میں داخل ہے۔ قیمت چار روپے ۵۰ پیسے

مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ

مولانا نیاز فتحپوری کی معرکۃ الآرا تصنیف جس میں مذاہب عالم کی ابتداء، مذہب کا فلسفہ وارتقاء، مذہب کی حقیقت، مذہب کا مستقبل، مذہب سے بغاوت کے اسباب پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے اور مسیحیت کو علم و تاریخ کی روشنی میں پرکھا گیا ہے۔

قیمت:۔ ایک روپیہ ۷۵ پیسے

مشکلاتِ غالب

غالب کے تمام مشکل اشعار اردو کا نہایت صاف و صحیح حل جو وضاحت بیان کے لحاظ سے حرف آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔

قیمت:۔ دو روپے

عرضِ نغمہ

ٹیگور کی گیتانجلی کا سب سے پہلا اُردو ترجمہ جو نایاب ہوگیا تھا وہ اب دوبارہ طبع ہوا ہے۔ معہ ایک بسیط مقدمہ کے۔

قیمت:۔ ایک روپیہ

ترغیباتِ جنسی

مولانا نیاز فتحپوری کی معرکۃ الآرا تصنیف جس میں فحاشی کی تمام فطری و غیر فطری قسموں کے حالات، ان کی تاریخ و نفسیاتی اہمیت پر نہایت شرح و بسط کے ساتھ محققانہ تبصرہ کیا گیا ہے کہ فحاشی دنیا میں کب اور کس کس طرح رائج ہوئی۔

قیمت:۔ ۵ روپے ۵۰ پیسے

تاریخ کے گمشدہ اوراق

حضرت نیاز کے چوبیس ۲۴ افسانوں کا مجموعہ جو تاریخ اور انشائے لطیف کے امتزاج کا بلند ترین معیار قائم کرتے ہیں ان افسانوں کے مطالعہ سے واضح ہوگا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ ہیں جنھیں حضرت نیاز کی انشاء نے اور زیادہ دلکش بنادیا ہے۔

قیمت:۔ دو روپے

جذبات بھاشا

مولانا نیاز فتحپوری نے ایک دلچسپ اور عالمانہ تمہید کے ساتھ ہندی شاعری کے بہترین نمونے پیش کرکے انکی تشریح ایسے تخلیقی انداز میں کی ہے کہ دل بیتاب ہوجاتا ہے اُردو میں یہ پہلی کتاب ہے جو اس موضوع پر لکھی گئی اور جس میں ہندی کلام کے بے مثل نمونے نظر آتے ہیں۔ قیمت ایک روپیہ ۲۵ پیسے

ایک شاعر کا انجام

حضرت نیاز کے عنفوان شباب کا لکھا ہوا طویل افسانہ جس سے افسانہ نویسی میں ایک نئے باب کا آغاز ہوا اسکا ایک ایک جملہ حسن و عشق کی تمام نشہ بخش کیفیات سے معمور ہے یہ افسانہ اپنے پلاٹ اور انشا کے لحاظ سے اسقدر بلند چیز ہے کہ اسکی نظیر نہیں ملتی۔ قیمت۔ ایک روپیہ

نقاب اُٹھ جانے کے بعد

حضرت نیاز کے تین افسانوں کا مجموعہ جس میں بتایا گیا ہے کہ ہمارے ملک کے ہادیان طریقت اور علمائے کرام کی زندگی کیا ہے اور ان کا وجود ہماری معاشرت و اجتماعی حیات کے لئے کس درجہ سم قاتل ثابت ہو رہا ہے۔ زبان۔ پلاٹ اور انشاء کے لحاظ سے جو مرتبہ ان افسانوں کا ہے وہ دیکھنے سے تعلق رکھتا ہے۔

قیمت۔ ۷۵ پیسے

شبنمستان کا قطرۂ گوہرین

مولانا نیاز فتحپوری کے بہترین افسانوں کا مجموعہ جس میں حسن بیان ندرت خیالات اور پاکیزگی کے بہترین شاہکار پیش کئے گئے ہیں ہر افسانہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے۔ قیمت۔ ایک روپیہ ۲۵ پیسے

منیجر۔ نگار پاکستان ۔ ۳۲ گارڈن مارکیٹ ۔ کراچی ۳

عنقریب شائع
نگار پاکستان کا خصوصی شمارہ
ماجدولین نمبر
فرانسیسی ادب لطیف کا فسانہ نہیں بلکہ وہ دل دوز تاریخی رومان جس کی نظیر کسی زبان کے
ادب میں آپ کو نظر نہ آئے گی !!
اسے پہاڑوں نے سنا اور کانپ اٹھے
زمین نے سنا اور تھرا اٹھی ★ خدا نے سنا اور تادیر ملول رہا۔ اف رے
جسے روح سنتی ہے اور آنسوؤں سے نہا کر نئی طہارت و پاکیزگی حاصل کرتی ہے۔
محبت کا خراج
صرف وہ آنسو ہیں جو دل سے امنڈتے اور آنکھوں سے بے اختیار جاری ہو جاتے ہیں۔
اور ممکن نہیں
یہ سانحہ پڑھ کر آپ یہ خراج ادا کرنے پر مجبور نہ ہو جائیں۔
قیمت:- تین روپے
نگار پاکستان ★ ۳۲ گارڈن مارکیٹ ★ کراچی ۳

انٹرنیشنل پریس، میکلوڈ روڈ ۔ کراچی

نومبر ۱۹۶۴ء

مدیر اعلیٰ :- نیاز فتحپوری

قیمت فی کاپی
۷۵ پیسے

سالانہ چندہ
دس روپے

آسٹر ملک کا زمانہ
مسرّتوں سے بھرپور ہوتا ہے

وہ زمانہ جب بچے کی پرورش آسٹر ملک پر ہوتی ہے ماں اور بچے دونوں کے لئے مسرّتوں سے بھرپور ہوتا ہے۔ آسٹر ملک بچے کو تندرست اور خوش و خرم رکھتا ہے جس سے ماں بھی مطمئن اور مسرور رہتی ہے۔

آسٹر ملک اعلیٰ اور خاص قسم کے دودھ سے تیار کیا جاتا ہے۔ اس میں فولاد ملایا گیا ہے تاکہ بچوں کے جسم میں خون کی کمی نہ ہونے پائے۔ ہڈیوں اور دانتوں کو مضبوط بنانے کے لئے وٹامن ڈی بھی مناسب مقدار میں شامل کیا گیا ہے۔ اس لئے دودھ چھٹ جانے یا اس کی کمی پوری کرنے کے لئے دانشمند مائیں پورے اعتماد کے ساتھ بچوں کو آسٹر ملک دیتی ہیں۔ جی ہاں! آسٹر ملک بچے کی صحت اور مناسب نشوونما کے لئے مضبوط بنیادیں قائم کرتا ہے۔

آسٹر ملک

ماں کے دودھ کا بہترین نعم البدل

اب آسٹر ملک "ہاف کریم" بھی دستیاب ہے

بچوں کی پرورش پر ایک مفید کتاب
آسٹر ملک کی کتاب اردو میں دستیاب ہے۔ ذیل کے پتے پر دس پیسے کے ٹکٹ محصول ڈاک کے لئے بھیج دیجئے اور ایک کتاب مفت حاصل کیجئے۔
پوسٹ باکس نمبر ۲۶۴۳ - کراچی

OM-14-193-UD

قدیم روایات
اور
جدید وضع کی
آئینہ دار
ڈبلیو۔پی۔آئی۔ڈی۔سی۔کی
گھریلو مصنوعات
خریدیے
ڈبلیو۔پی۔آئی۔ڈی۔سی کی گھریلو مصنوعات مثلاً خوبصورت ملبوسات
کھلونے۔آرائشی پارچہ جات۔ تحایف یا دوسری زیب و زینت کی
چیزیں آپکے گھر کی رونق کو دوبالا کرتی ہیں۔ یہ مصنوعات
اندرون اور بیرون ملک میں یکساں طور پر مقبول ہیں۔
آپ بھی اپنے گھر کی آرایش کے لئے ان مصنوعات کا
انتخاب کیجیے۔
مغربی پاکستان
صنعتی ترقیاتی کارپوریشن
مرکز:۔
پاکستانی
گھریلو مصنوعات

ٹیلیفون نمبر ۲۷۶۹۳ رجسٹرڈ نمبر ایس ــــ ۲۲۷۲

نومبر سنہ ۱۹۶۴ء

مدیر اعلیٰ

نیاز فتحپوری

نائب مدیران

فرمان فتحپوری ـــــ عارف نیازی

زر سالانہ: دس روپے

قیمت فی کاپی: پچھتر پیسے

نگار پاکستان - ۳۲ گارڈن مارکیٹ۔ کراچی

منظور شدہ برائے مدارس کراچی بموجب سرکلر نمبر ڈی۔/ ایف۔ یو بی۔ بی ۳۶۶۹ - ۶۸ /۶۲ محکمہ تعلیم کراچی

پرنٹر۔ پبلشر۔ ایم عارف نیازی نے انٹرنیشنل پریس سے چھپوا کر ادارۂ ادب عالیہ کراچی سے شائع کیا

داہنی طرف کا صلیبی نشان اس بات کی علامت ہے کہ آپ کا
چندہ اس شمارہ کے ساتھ ختم ہوگیا

نگارِ پاکستان

مدیر اعلیٰ ________ نیاز فتحپوری

۴۳واں سال | فہرست نومبر ۱۹۶۴ء | شمارہ (۱۱)

ملاحظات

زمانہ کے انقلابات ہیں

یہ دُنیا جو بظاہر ایک جگہ ٹھہری ہوئی نظر آتی ہے اس سے قبل خُدا جانے کتنے ذہنی انقلابات اس میں آچکے ہیں لیکن سب سے بڑا انقلاب جس کو ہم محسوس ہی نہیں کرتے یہ ہے کہ دُنیا ہر آن بالکل نئی ہوجاتی ہے غور فرمائیے کہ اب سے ایک یا ڈیڑھ صدی قبل کا کوئی حیوان یا انسان اس وقت موجود نہیں یعنی جو دنیا ۱۸۶۳ء میں تھی اس کا کوئی فرد ۱۹۶۴ء میں باقی نہیں۔ اور چونکہ دُنیا ہر لمحہ ایک صدی ختم کرلیتی ہے، اس لئے اگر یہ کہا جائے کہ وہ ہر لمحہ بالکل نئی ہوجاتی ہے تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا — لیکن فنا و بقا کا یہ قدرتی نظام اس طرح تدریج کے ساتھ جاری ہے کہ ہم اس کو محسوس نہیں کرتے اور ایسا معلوم ہوتا ہے گویا زمانہ اپنی جگہ ٹھہر گیا ہے — اس لئے جب ہمارے توقعات کے خلاف کوئی نئی بات ہوجاتی ہے تو ہم اس پر تعجب بھی کرتے ہیں اور اس کے خلاف ہنگامہ و شورش بھی۔

کون کہہ سکتا تھا کہ:۔

(۱) سوویت روس کا بطلِ اعظم "خروشیف" کا نام دُنیائے سیاست سے دفعتاً یوں محو ہوجائے گا گویا اس سے پہلے وہ کبھی تھا ہی نہیں۔

کسے خبر تھی کہ:۔

برطانیہ کا کنزرویٹو اقتدار جو مسلسل تیرہ سال سے وہاں کی مستحکم بنیاد ہوکر رہ گیا تھا چشم زدن میں ختم ہوجائے گا اور ایک مزدور کے سپرد کردیا جائے گا۔

کسے خیال ہوسکتا تھا کہ:۔

چین جو ایٹمی آلات کی طیاری اور ان کے تجربات کو انسانی جرم سمجھتا تھا وہ خود اس جرم کا مرتکب ہوگا اور دنیا کو اندیشہ ہائے دور و دراز میں مبتلا کردے گا۔

لیکن یہ سب کچھ ہوا، بالکل خلاف توقع ہوا، اور اب ہم اس پر رائے زنی کر رہے ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ انسان زمانۂ حال کا بندہ ہے، حالانکہ اگر انصاف سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ دراصل غلام ہے مستقبل کا۔ وہ آج کوئی قدم ایسا نہیں اُٹھاتا جس کا تعلق آنے والے کل سے نہ ہو، وہ آج محنت کرتا ہے اس لئے کہ کل اس کا پھل اُسے ملے گا، وہ آج دولت جمع کرتا ہے اس لئے کہ کل اس کی اولاد اس سے مستفید ہوگی اور اسی جذبہ کے تحت وہ اپنی راہ عمل متعین کرتا ہے — جس کے مختلف نام اس نے رکھ چھوڑے ہیں۔ فی الحال ان میں ایک کا نام جمہوریت ہے، دوسری کا اشتراکیت، اس وقت دُنیا اکھاڑا ہے انہیں دو قوتوں کی زور آزمائی کا — نتیجہ کیا ہوگا اس کی خبر کس کو ہے، لیکن جس حد تک ذہن انسانی کی جنگ جوئی کا تعلق ہے، صرف ایک بات

زیادہ یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے اور وہ یہ کہ ان دونوں کا اختلاف کبھی ختم ہونا نہیں، اور اگر کبھی ہوا بھی تو اس کی صورت صرف یہ ہو کہ نہ یہ باقی رہیگی نہ وہ، اور دنیا ایک بار سنسان اور ویران ہو کر پھر اسی منزل پر لوٹ جائے گی جہاں سے اول اول اس کی تمدنی زندگی کا آغاز ہوا تھا۔

میں جو کچھ کہہ رہا ہوں یہ بظاہر بہت عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے، لیکن ذہن انسانی کے موجودہ رجحان کو دیکھ کر ہر شخص اسی نتیجہ تک پہونچنے پر مجبور ہے۔ دنیا کی موجودہ علمی پرواز سے انکار ممکن نہیں (میں نے اسے پرواز کہا ہے، ترقی نہیں۔ کیونکہ ان دونوں میں میرے نزدیک بڑا فرق ہے) لیکن سوال یہ ہے کہ آخر اس کی کوئی انتہا بھی ہے یا نہیں، اور اگر ہے تو وہ کیا ہو سکتی ہے۔

فرض کیجئے کہ انسان پرواز کرکے چاند، مریخ، یا کسی دوسرے سیارہ تک پہونچ بھی گیا تو وہ کیا کرے گا۔ یہی نا کہ وہ وہاں پہونچ کر ان سیاروں میں اپنے مارکٹ پیدا کریگا، وہاں کی آبادی کو اپنا محکوم بنائے گا اور عیش و مسرت کی نئی نئی راہیں پیدا کرے گا۔ لیکن ایک وقت آئے گا جب وہ ان سے بھی تھک جائے گا اور پھر کوئی دوسرا قدم نیا اُٹھائے گا۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس کا تعلق اس عجوزۂ کہن سال کرۂ زمین سے تو ہوگا نہیں کسی اور دُنیا سے ہوگا اور آخرکار جب اس کی قوت پرواز ختم ہو جائے گی (جس کا ختم ہو جانا یقینی ہے) تو وہ پھر اسی خاک دان میں آکر گریگا جہاں سے اس نے پرواز شروع کی تھی، اور آخرکار یہاں کی کہنگی و فرسودگی سے بیزار ہو کر خودکشی کرے گا۔

ہم کو بظاہر ایسا نظر آتا ہے کہ عہد حاضر کا ترقی یافتہ انسان اپنی جگہ بہت مطمئن ہے۔ عیش و مسرت، لطف و سرور، سکون و فراغ کی تمام ممکن صورتیں اسے میسر ہیں۔ لیکن حقیقت یہ نہیں ہے۔ جن لوگوں نے مغرب کے ترقی یافتہ ممالک کا فلسفیانہ مطالعہ کیا ہے، ان سے پوچھئے کہ وہاں کیا حال ہے۔ دولت کی کوئی انتہا نہیں (وہی دولت جو عیش و فراغ کے لئے جمع کی گئی تھی) لیکن سکون قلب مفقود ہے۔ ذرائع لطف و تفریح بیشمار ہیں، لیکن حقیقی مسرت کا کوسوں پتہ نہیں۔ اُنھوں نے اپنے ذہن کی قوت اور زور بازو سے تو وہ سب کچھ حاصل کرلیا ہے جو اس مادی دُنیا میں حاصل کیا جا سکتا ہے، لیکن وہ اپنے دل کو اب تک ان سے مالوف نہیں کر سکے —— خدا نے انسان کو انسان پیدا کیا تھا، شیطان نہیں، لیکن اس نے شیطان بننا زیادہ پسند کیا اور وہ شیطان ہوگیا۔ لیکن کب تک؟ آخرکار جب وہ زندگی کے تمام ملاہی و ملاعب ختم کر چکا اور ان سے جو لذت و آسودگی میسر آ سکتی تھی، وہ سب کی سب اسے حاصل ہو چکی، تو پھر اس میں ذہنی رد عمل پیدا ہوا، اور اس کو پھر وہی انسان یاد آنے لگا جس سے وہ کسی وقت بیزار ہو چکا تھا۔ لیکن وہ اس کھوئے ہوئے انسان کو کس طرح دوبارہ پا سکے یہ بات اب تک اس کی سمجھ میں نہیں آئی اور اگر آبھی جائے تو وہ اس پر قادر نہیں، کیونکہ جو نیا غیر انسانی معاشرہ وہ پیدا کر چکا ہے، اس کا بدلنا اس کے اختیار سے باہر ہے اور اسے موجودہ نسل کے ساتھ ہی ختم ہونا ہے —— یورُپ کا انسان اب اچھی طرح سمجھنے لگا ہے کہ اس نے فطری اقدار سے ہٹ کر اپنے اوپر کتنا ظلم کیا ہے، وہ بخوبی واقف ہے کہ اس نے معیار اخلاق بدل کر کتنی بڑی غلطی کی ہے، لیکن اب وہ لوٹ کر جائے کہاں اور کس طرح، یہ بات اس کی سمجھ میں نہیں آتی۔

اوّل اوّل جب اس نے ترقی کی طرف قدم اُٹھایا تو سب سے پہلے اپنی شریک زندگی سے کہا کہ "بیوی، میں تو چلا، اب تم جانو اور تمہارا کام"۔ بیوی نے یہ سُن کر بچّوں سے کہا کہ "تمہارا باپ تو گیا، اور اب میں بھی آزاد ہوں جو چاہوں کروں، تمہیں اختیار ہے جو چاہو کرو"۔ بچّوں نے یہ سُنا تو وہ خوش ہو گئے۔ لیکن تیتریوں اور پتنگوں کی خوشی ہی کیا، شیطان نے انھیں پکڑ کر مسلنا شروع کیا۔ یہاں تک کہ ان کے اندر کا انسان اُبھرنے سے پہلے ہی ختم ہوگیا، اور وہ بالکل شیطان کے غلام ہو گئے۔

یہ تھا آغاز اس اخلاقی انارکی کا جس کے نتائج پر تو مغرب کے انسان نے نظر نہیں کی، لیکن جب وہ سامنے آگئے تو کفِ افسوس مل رہا ہے اور اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ کیا کرے۔

آج ہم مغرب کی زندگی پر غبطہ کر رہے ہیں، وہاں کی مادی ترقیوں کو رشک کی نگاہ سے دیکھ رہے ہیں اور ان کی تقلید میں وہی سب کچھ کرنا چاہتے ہیں جو وہ کر رہے ہیں، لیکن اس حقیقت سے بالکل بے خبر ہیں کہ ان کے اتباع سے جو ذہنی انحطاط ہم میں، ہمارے بچوں، اور ہماری عورتوں میں پیدا ہوتا جا رہا ہے، وہ دراصل پیش خیمہ ہے اسی اخلاقی سراغ کا جس نے مغرب کی عائلی زندگی کو تباہ کیا اور اب ہم بھی، اسی تباہی کو دعوت دے رہے ہیں۔

معاف فرمائیے خیالات کی رو میں خدا جانے میں کہاں سے کہاں پہونچ گیا، اصل مدعا تو اُس سیاسی و ذہنی کیفیت پر نظر ڈالنا تھا جو حال ہی میں روس، برطانیہ اور چین میں ظاہر ہوئی ہے۔

(۱) روس میں خروشیف کی معزولی بظاہر بہت عجیب سی نظر آتی ہے، لیکن وہ منطقی نتیجہ تھا اس ذہنیت کا جو اس نے دماغ میں پیدا کرنا چاہی تھی —— اسٹالن جتنا گہرا شخص تھا اُتنا ہی اوتھلا خروشیف ہے —— اسٹالن کبھی اپنے دل کی بات زبان پر نہیں لایا اور خروشیف نے اکثر وہی باتیں کہیں جن پر اسے خود بھی اعتماد نہ تھا۔ اسٹالن گویا ابوالہول تھا جو صرف دیکھتا تھا اور کہتا کچھ نہ تھا، برخلاف اس کے خروشیف ایک غراب تھا جو چیختا بھی تھا اور خطرہ کے وقت اپنی راہ بھی بدل دیتا تھا۔ اسٹالن چاہے جو کچھ رہا ہو لیکن وہ Bluffing سے متنفر تھا اور خروشیف نے اپنا اقتدار قائم کرنا چاہا صرف اسی Bluffing پر یہاں تک کہ آخرکار کیوبا میں جب اس کی یہ شیخی کرکری ہوگئی تو اس کے سامنے دو ہی راستے تھے، یا تو وہ امریکہ سے فوراً اس کا انتقام لیتا یا پھر یہ کہ وہ امریکہ ہی کی پالیسی اختیار کرکے پہلے اسے بھلا دے پر ڈالتا اور پھر اپنا مطلب پورا کرتا۔ چنانچہ اس نے دوسرا راستہ اختیار کرنا مناسب سمجھا اور جیسا کہ میں پہلے بھی ظاہر کر چکا ہوں، وہ بظاہر جمہوریت کی طرف مائل ہونے لگا یہاں تک کہ اس سلسلہ میں اس نے چین کی مخالفت سے بھی احتراز نہ کیا، اور اشتراکیت کو ایک نیا رنگ دینا شروع کیا۔ ظاہر ہے کہ یہ ایسی بات نہ تھی جس پر اسکے تمام ساتھی یا اہلِ ملک متفق ہو سکتے۔ اس لئے انہوں نے خروشیف کی پالیسی کو مشکوک نگاہوں سے دیکھنا شروع کیا اور جب انھیں اندیشہ پیدا ہوا کہ مبادا لینن کی قائم کی ہوئی پالیسی رفتہ رفتہ ختم ہو جائے تو انہوں نے خروشیف کو نکال باہر کیا۔ خروشیف یوں بھی ذرا غیر سنجیدہ سا انسان تھا، وہ باتیں بہت کرتا تھا اور کبھی کبھی متانت سے گری ہوئی بھی، اس لئے روس کے سنجیدہ حلقوں میں اس کا احترام کم ہوتا جا رہا تھا اور وہ اسکو پسند نہ کرتے تھے۔ بہرحال جو کچھ ہوا وہ خلافِ توقع نہ تھا، اب غور طلب امر یہ ہے کہ اس انقلاب کا اثر عالمی سیاسیات پر کیا ہوگا۔ ہرچند کہا یہی جاتا ہے کہ روس کی موجودہ پالیسی بدستور وہی رہیگی جو پہلے تھی، لیکن اس میں تبدیلی ناگزیر ہے۔

سب سے پہلی تبدیلی جس کا ایشیا کی سیاست پر بڑا گہرا اثر پڑے گا، یہ ہوگی کہ روس و چین کی کشیدگی ختم ہو جائے گی اور لازماً امریکہ سے بھی اس کے تعلقات کی نوعیت بدل کر رہے گی، کیونکہ امریکہ چین کے بارے میں کبھی کسی رواداری کو گوارا نہیں کر سکتا، اور اس کا اہم ترین مقصد یہ ہے کہ وہ ایشیا میں اپنا اقتدار قائم کرے، اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک چین کی منتشر کردہ آبادی اور اس کے بڑھتے ہوئے عزائم کو پامال نہ کر دیا جائے۔

امریکہ کا بھارت کو ہر قسم کی بے تحاشہ اسلحہ و سامانِ جنگ فراہم کرنے کا سبب بھی یہی ہے کہ بھارت چین کے پہلو کا خنجر بنا رہے، اور اگر کبھی ضرورت ہو تو بھارت سے Stepping stone کا کام لیکر خود بھی سامنے آجائے۔ ہرچند امریکہ کی یہ تمنا مشکل ہی سے

پوری ہوگی کیونکہ اول تو چین کبھی بھارت پر حملہ کرنے کی حماقت میں مبتلا نہ ہوگا علاوہ بریں اگر وہ اسے فتح بھی کرلے تو ۴۰ کروڑ بھوکوں کا پیٹ بھرنے کے لئے وہ اپنے ملک والوں کو بھی فقر و فاقہ میں مبتلا کردے گا، دوسرے یہ کہ بھارت کے علاوہ قرب و جوار کے اور دوسرے علاقے زیادہ توجہ کے مستحق ہیں جن پر سیاسی نہیں تو لسانی، مذہبی اور جذباتی نقطۂ نظر سے قبضہ کرنے کا اسے زیادہ حق حاصل ہے۔

بہرحال اس سے انکار ممکن نہیں کہ خروشیف کی معزولی امریکی پالیسی پر ایک ایسی ضرب ہے جس کے درد کو امریکہ آج نہیں تو کل ضرور محسوس کریگا اور ہوسکتا ہے کہ اس کا اثر بین الاقوامی سیاست پر بھی پڑے اور ایشیا کے اندرونی حالات پر بھی۔

برطانیہ میں تیرہ سال کے بعد لیبر پارٹی کا پھر برسر اقتدار آجانا کوئی ایسی اہم بات نہیں کہ وہ بین الاقوامی سیاست پر اثر انداز ہو یا برطانیہ کی استعماری پالیسی میں کوئی تبدیلی پیدا کرسکے۔ اسے بہرحال امریکہ کے دامن سے لگے رہنا اور ضروری ہے۔ خواہ وہاں کی حکومت مزدوروں کے ہاتھ سے نکل کر اشتراکی جماعت ہی کے ہاتھ میں کیوں نہ آجائے۔ برطانیہ ساری دنیا سے نرالا ملک ہے، نظام حکومت کا جو اسلوب وہاں قائم ہوچکا ہے اس میں نہ وزیروں کے تغیر و تبدل سے کوئی فرق آسکتا ہے، نہ پارٹیوں کے رد و بدل سے۔

چین کے ایٹم بم کے دھماکے سے امریکہ کا دل ہل جانا عجیب بات ہے۔ اس کا سبب شاید یہ ہے کہ چین کا اس حد تک ترقی کرجانا اس کے نزدیک مستبعد تھا، اور اب جو دفعتاً امریکہ کی نگاہ سے یہ پردہ ہٹا تو وہ حیران ہوگیا۔ ظاہر ہے کہ اگر چین نے جوہری توانائی سے کام لینے کی اہلیت ثابت کردی ہے تو وہ دفعتاً امریکہ یا روس کی جہاں سوز توانائی کی حد تک نہیں پہونچ سکتا۔ لیکن جب ایک بار اس نے اس گر کو سمجھ لیا ہے تو کون کہہ سکتا ہے کہ اس باب میں اس کے اقدامات سریع و شدید ثابت نہ ہونگے۔ چینی قوم اپنے عزم و ارادہ کے لحاظ سے ایک بے پناہ قوم ہے۔ اور اس بھڑوں کے چھتے کو ایک بار چھیڑ دینا بڑا خطرہ مول لینا ہے۔

چین کا مطالبہ عرصہ سے یہی تھا کہ آتشی اسلحہ کا تجربہ بند ہوجانا چاہئے۔ لیکن اس کا سبب یہ بتایا جاتا تھا کہ وہ خود اس توانائی سے کام لینے پر قادر نہیں ہے اسی لئے وہ اس کی مخالفت کررہا ہے۔ اس کا جواب چین نے عملی طور پر دیا اور وہ یہ کہ اس نے بم بنایا بھی اور اس کے دھماکے کی آواز بھی دنیا کے ہر گوشہ تک پہونچادی۔ ہرچند اس کا نتیجہ یہ تو نہ ہوگا کہ مغرب میں آتشی اسلحہ بننے بند ہوجائیں، لیکن یہ ضرور ہوگا کہ چین کو مجلس اقوام میں شامل کرنے کی مخالفت کم ہوجائے گی، اور اگر روس و چین کا اختلاف دور ہوگیا جس کا اب قوی امکان ہے تو پھر ہوا کا رُخ یقیناً بدل جائے گا اور ایشیا پر اقتدار حاصل کرنے کا جو خواب امریکہ دیکھ رہا ہے وہ مشکل ہی سے پورا ہوسکے گا۔

مولوی البرامکہ!

کوثر چاندپوری

ایسے خوش نصیب مصنفین کم ہونگے، جو اپنی کسی تصنیف کے نام سے موسوم ہوئے ہوں، ایسی علمی اور تاریخی کتابوں کی تعداد بھی زیادہ نہ ہوگی جن کو "البرامکہ" کی ایسی شہرت نصیب ہوئی ہو، خاص طور پر ارباب علم میں، مولوی عبدالرزاق کانپوری بہت خوش قسمت مصنف تھے کہ انھیں "مولوی البرامکہ" کے نام سے پکارا گیا، وجہ تسمیہ صرف ان کی کتاب، اور اس کی ہمہ گیر شہرت و مقبولیت ہے۔ نواب سلطان جہاں بیگم صاحبہ فرمانروائے بھوپال مولانا کو اسی نام سے یاد کرتی تھیں۔

مولانا عبدالرزاق کا شمار ان اکابر قوم میں کیا جاسکتا ہے جو علیگڑھ تحریک سے گہری دلچسپی رکھتے تھے اور اس میں عملی طور پر حصہ بھی لیتے تھے، وہ سرسید تحریک سے وابستہ یا مرعوب نہیں تھے بلکہ وقت اور سماج کے تقاضوں کے پیش نظر اسے پسند کرتے تھے، یوں مذہبی تعلیم کے سلسلہ میں اُنہوں نے سرسید سے اختلاف بھی کیا ہے، کانفرنسوں میں ان کے مقابلہ پر بھی آئے ــــ ایک ایسا واقعہ بھی ملتا ہے جب ان کے مقابلہ میں سرسید کو شکست ہوئی ہے اور جمہور نے مولانا عبدالرزاق کی تجویز کو کثرت رائے سے منظور کیا ہے، اُنہوں نے مذہبی نقطۂ نظر سے درس نظامیہ کی تکمیل کو مسلمانوں کے لئے پسند کیا ہے اور اس سلسلہ میں عملی مساعی سے بھی دریغ نہیں کیا، "ندوۃ العلماء" کے بانیوں نے اس کمیٹی کی تجاویز سے روشنی حاصل کی ہے جس میں مولانا اور ہندوستان کے دوسرے صف اوّل کے مذہبی دماغ شریک تھے۔ اس موقع پر مولانا عبدالرزاق اپنے اساتذہ کے دوش بدوش نظر آتے ہیں، وہ سرسید، حالی، شبلی، منشی ذکاء اللہ، ڈپٹی نذیر احمد اور دوسرے مشاہیر ادب کی مجالس میں شریک رہے ہیں، ان سے تبادلۂ خیال کیا ہے اور اکثر ارباب علم نے ان کی حوصلہ افزائی کی ہے، ان کا تصنیفی مرتبہ کسی طرح حالی اور شبلی سے پست نہیں ہے، اپنی تاریخی معلومات، وسعت نظر، اور اسلامی علوم پر فاضلانہ قدرت کے اعتبار سے وہ شبلی کے قدم بقدم ہیں، تحقیق و تلاش کا ایسا پاکیزہ ذوق رکھتے ہیں جس کی مثالیں اس دور میں کم ہی ملیں گی، طرز تحریر کی شگفتگی، سلاست اور طریق استدلال میں بھی انھیں امتیاز حاصل ہے، یہ خصوصیات صفحات کتاب اور قلم تک ہی محدود نہیں، ان کی زبان بھی ان میں برابر کی شریک ہے، تقریریں اور دوستانہ نیز معاصرانہ گفتگو میں ان کی حاضر دماغی اور برجستہ گوئی ہر موقعہ پر نمایاں نظر آتی ہے، زندہ دلی اور ظرافت کی مثالیں ان کی زندگی میں نایاب نہیں، عہد شباب میں وہ زہد و اتقا کی زنجیروں کو جھٹکتے نظر آتے ہیں، اور زمانۂ انحطاط میں بھی واعظانہ خشکی کا شکار نہیں ہوتے، بڑھاپا ان کے قلم کی روانی کو نہیں روک سکا، ہاتھ کانپنے کے باوجود ان کا قلم رواں دواں رہا، مولانا اپنے زمانہ کے تمام ارباب تصنیف اور رہنمایان قوم سے گہرا رابطہ رکھتے تھے، اور تعلیمی سرگرمیوں میں بڑے جوش و خروش سے حصہ لیتے تھے یہ صورت حال اس وقت تک قائم رہی جب تک وہ بھوپال نہیں آئے، یہاں آنے کے بعد ان کے مشاغل فرائض ملازمت کی ادائگی کے بعد صرف تصنیف و تالیف تک ہی محدود ہو گئے تھے، کانفرنسوں میں شرکت کرنا چھوڑ دی تھی، مولانا کا نام ایک مشہور اور وسیع النظر مصنف کی حیثیت سے ہمیشہ تاریخ میں محفوظ رہیگا۔ اور آنے والی نسلیں ان کی

مایۂ ناز تصانیف سے روشنی حاصل کرتی رہیں گی۔

مولانا کے اجداد کا وطن فرخ آباد تھا، ان کے والد پروفیسر الٰہی بخش نجوم اور رمل میں کامل دستگاہ رکھتے تھے، اور ۱۸۵۷ء کے زلزلہ خیز ہنگامہ کے بعد کان پور آگئے تھے، اسی سرزمین کو جو مولانا عبدالرزاق ہی کی زبان میں "کپو" کی حیثیت رکھتی تھی اپنا وطن ثانی بنا لیا تھا:

مولوی عبدالرزاق ۱۷ رمضان ۱۲۹۱ھ مطابق ۱۸۷۴ء کو (اکتوبر) جمعہ کے دن انبالہ میں پیدا ہوئے، اس وقت ان کے اکثر اعزہ لاہور، سیالکوٹ اور انبالہ میں سکونت پذیر تھے۔

نقوش شخصیت نمبر میں مولانا کی تاریخ ولادت ۱۸۷۴ء بتائی گئی ہے، لیکن یہ بیان صحیح نہیں معلوم ہوتا، مولانا نے اپنی کتاب یادِ ایام کے خاتمہ میں جو ۲ مئی ۱۹۴۵ء مطابق ۱۹ جمادی الاولیٰ ۱۳۶۴ھ کو قیام بھوپال کے زمانہ میں قلمبند کیا گیا ہے اپنی عمر اٹھتر سال بیان کی ہے۔ اس حساب سے ان کا سن ولادت ۱۸۶۶ء قرار پاتا ہے۔ یہ اس لئے بھی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ۱۸۸۶ء سے ان کی علمی سرگرمیاں شروع ہو گئی تھیں یہ ممکن نہیں کہ بارہ سال کا لڑکا ان سرگرمیوں میں حصہ لے سکے۔ اگر مولانا کی ولادت خود ان کے بیان کی روشنی میں ۱۸۶۶ء تسلیم کر لی جائے تو ۱۸۸۶ء میں ان کی عمر انیس سال ہوتی ہے اور یہ سن ایسا نہیں جس میں ایک ذہین اور ہونہار نوجوان علمی تحریکات میں اپنا حصہ ادا نہ کر سکے، بہر حال پانچ برس کی عمر کو پہونچکر فتحپور ہسوہ میں ان کی مکتب نشینی اور بسم اللہ کی رسم ادا ہوئی۔ پورے سترہ سال تک وہ تعلیم حاصل کرتے رہے، اُنھوں نے خود اپنے بیان کے مطابق منشی میر امام علی سے جو فرنگی محل کے تعلیم یافتہ تھے، دس سال میں فارسی کی تکمیل کی پھر عربی شروع کی، قطبی ختم کرکے مدرسہ فیض عام میں داخل ہوئے جہاں مولانا احمد حسن مدرس اول سے اُنھوں نے حدیث کا درس لیا، مولانا احمد حسن پنجابی تھے اور "یعقوبی" کہلاتے تھے، اس کا مطلب یہ ہے کہ مدرسہ اسلامیہ فتحپور میں قطبی تک عربی کی تعلیم حاصل کرکے وہ کان پور کے مدرسہ فیض عام میں پڑھنے لگے تھے، فتحپور کے دورانِ تعلیم میں اُنھوں نے حکیم مولوی ظہور الاسلام بانی مدرسہ کے سامنے بھی زانوئے تلمذ تہ کیا ہے اسی بنا پر وہ انھیں اپنا اُستاد لکھتے ہیں، ملازمت حاصل کرنے کی غرض سے مولانا نے مڈل پاس کرنے کی ضرورت بھی محسوس کی، اور کئی جگہ مدرسی اور سررشتہ داری کے فرائض انجام دیئے، جس زمانہ میں ڈپٹی نذیر احمد کان پور میں تحصیلدار ہو کر آئے ہیں وہ محافظ خانہ کلکٹری کان پور میں اہلمد تلف تھے، قیام ندوہ کے بعد اس کے آنریری محاسب کی حیثیت سے بھی کام کرتے رہے تھے، اس سلسلہ میں ہر اتوار کو انھیں لکھنؤ آنا پڑتا تھا۔

منشی رحمت اللہ رعد مالک نامی پریس کان پور سے ان کے گہرے اور دوستانہ تعلقات تھے، انہیں کے ساتھ مولانا ۱۸۸۶ء میں ایجوکیشنل کانفرنس کی شرکت کے لئے علیگڈھ گئے تھے، یہ ان کا علمی میدان میں پہلا قدم تھا؛ اس کے بعد وہ منشی رحمت اللہ کی معیت میں ہندوستان کے مختلف مقامات کی سیاحت کرتے رہے، قومی و تعلیمی اجتماعات میں بھی دونوں ساتھ جاتے تھے، رعد نے ۱۸۸۲ء میں نامی پریس قائم کیا تھا جس میں مولانا نے پینتیس سال تک کام کیا اُنھوں نے تیس سال لگاتار رعد کی بڑی جنتری میں شاہان اسلام کی تاریخ پر مضامین لکھے؛ انہیں تعلقات کا نتیجہ تھا کہ اُنھوں نے ۱۹۲۱ء میں رعد کی سوانح عمری لکھی، ان کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ سوانح عمری چھپ چکی ہے، لیکن ان کی تصانیف کے ذیل میں کہیں اس کا نام نہیں آتا، اور بعض کتابیں بھی اسی بے توجہی کے باعث مولانا کی فہرست تصانیف میں شامل نہیں ہو سکیں؛ غالباً رعد ہی مشاہیر سے ان کے تعارف اور روشناسی کا ذریعہ بنے، سرسید اور دوسرے ارباب علم سے رعد کے دوستانہ مراسم تھے، علیگڈھ کالج کو اُنھوں نے بڑی بڑی رقمیں نذر کی تھیں۔

بڑے لوگوں سے ملنے کا مولانا کو ابتدا ہی سے شوق تھا، چنانچہ ۱۸۹۴ء میں مولانا عبدالحلیم شرر انجمن اخوان الصفا کان پور کے جلسہ میں شرکت کرنے آئے تو اُنھوں نے شرر سے ملاقات کی، اس کے بعد بھی وہ لکھنؤ میں ان سے ملتے رہے۔ اسی طرح فتحپور کے تفصیلی

اسکول کی تعلیم کے دوران میں انھوں نے مشہور مؤرخ مولوی ذکاء اللہ سے کان پور ہی میں ملاقات کا موقعہ حاصل کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب صوبۂ الہ آباد کے تمام ابتدائی مدارس میں منشی ذکاء اللہ کی ریڈریں داخل نصاب تھیں اس وقت تک اسمٰعیل میرٹھی کی کتابیں عوام سے روشناس نہ ہوئی تھیں ان کا دور بہت بعد میں آیا۔ اس کے بعد مولانا الہ آباد جاکر منشی ذکاء اللہ سے ملے اس وقت وہ شرح جامی پڑھ رہے تھے۔ ۱۸۸۶ء میں ذکاء اللہ صاحب سے مولانا کی ایک اور ملاقات علیگڑھ میں ہوئی۔ کان پور ہی میں انہوں نے محمد حسین آزاد کا لیکچر سنا مولانا پر آزاد کی زبان کا جادو چل گیا وہ ان سے لاہور ملنے بھی گئے اس وقت آزاد کا دماغ مختل ہو چکا تھا، مولانا نے صبح کی ہوا خوری کو جاتے وقت ان سے راوی کے راستے میں باتیں کیں، آزاد نے پوچھا کیا چاہتے ہو، مولانا نے کہا دعا۔ چنانچہ آزاد نے ہاتھ اٹھا کر دعا کی۔ حالانکہ ذرا دیر پہلے وہ ایک نوجوان کو ڈانٹ کر بھگا چکے تھے۔ مولانا نے ایڈیٹر رفیق ہند لاہور سے آزاد کے لیکچر کی نقل حاصل کی اور اسے کان پور کے اخبار عالم تصویر میں شائع کرا دیا جو ہندوستان کا اولین مصور اخبار تھا اور رعد ہی نے جاری کیا تھا۔ مولانا کی رائے میں آزاد اردو کے بہترین انشا پرداز تھے ان کا خیال ہے کہ شعر العجم میں جہاں آزاد کی انشا پردازی کا رنگ ہے وہ محض تقلید ہی ہے۔ شبلی نے ان کی "سخندانِ فارس" کو بڑی دلچسپی سے پڑھا تھا۔ یہ کتاب سفر و حضر میں ان کے ساتھ رہا کرتی تھی۔

۱۸۸۹ء میں مولانا کو اکبر الہ آبادی سے چند بار ملنے کا اتفاق ہوا۔ اکبر شروع میں سرسید کے مخالفین اور سجاد حسین کے ہم نواؤں میں تھے، اگرچہ بعد میں انہوں نے سرسید کا اعتراف کر لیا تھا تاہم مولانا کے خیال میں صوبۂ آگرہ و اودھ کے مسلمانوں کو ان کی شاعری سے نقصان پہونچا حالانکہ خود اپنے لئے اکبر کا فیصلہ دوسرا تھا، وہ مسلم عوام کو مغربی تعلیم سے روکتے تھے مگر اپنے صاحبزادے عشرت حسین کو انہوں نے انگریزی تعلیم کے لئے انگلینڈ بھیجا، مولانا نے اکبر کے قول و عمل کے حیرت انگیز تضاد کو محسوس کیا ہے۔ اکبر جج ہو کر کان پور آئے تو شعر و سخن کی محفلیں جمنے لگیں، مولانا بھی شرکت کرتے رہے اس طرح اکبر سے ان کا رشتۂ ارتباط کافی مضبوط ہو گیا۔

۱۸۹۱ء میں کانفرنس کی اسٹینڈنگ کمیٹی میں علی گڑھ کے مقام پر مولانا نے اپنے استاد حکیم مولوی ظہور الحسن فتحپوری کے ارشاد پر مذہبی اصلاح اور قدیم مشرقی تعلیم کے سلسلہ میں ایک کمیٹی کی تشکیل پر ایک رزولیوشن پیش کیا جو سرسید کی مخالفت کے باعث منظور نہ ہو سکا اور خارج کر دیا گیا۔ اس کے بعد کان پور میں ظہور الاسلام صاحب کے ایما ہی سے ایک کمیٹی بنائی گئی جس میں مولانا اشرف علی صاحب اور دوسرے بڑے بڑے علماء کو ممبر منتخب کیا گیا۔ مولانا عبدالرزاق اس کے آنریری ممبر اور روئداد نگار تھے۔ اس کمیٹی کی آواز کافی وزن دار ثابت ہوئی۔ چنانچہ اپریل ۱۸۹۴ء میں ندوۃ العلماء کے پہلے اجلاس کے موقعہ پر جو کان پور ہی میں ہوا تھا اس کی تجاویز سے کافی فائدہ اٹھایا گیا۔

۱۸۹۹ء میں مولانا ایجوکیشنل کانفرنس کے موقعہ پر کلکتہ گئے وہاں جسٹس امیر علی، مولانا ابوالکلام آزاد اور رضا علی وحشت سے ملاقاتیں ہوئیں، مٹیا برج دیکھنے کا موقعہ بھی ملا؛ واپسی میں عظیم آباد پٹنہ کی مشہور عالم اورنٹیل لائبریری دیکھی جو بالکل ان کے مذاق کی چیز تھی، خان بہادر خدا بخش نے میزبانی کے فرائض انجام دیئے۔ شاد عظیم آبادی جیسے مشہور فن کار سے ملاقات ہوئی۔

۱۹۱۶ء میں مولانا نے ندوۃ العلماء کے گیارھویں اجلاس میں شرکت کی جو بنارس میں منعقد ہوا تھا، یہ ان کی آخری شرکت تھی اس کے بعد انھیں کبھی کسی کانفرنس میں شریک ہونے کا موقعہ نہیں ملا، کیونکہ وہ تحصیلدار ہو کر بھوپال چلے آئے، اور پھر اس قسم کی سرگرمیوں میں حصہ نہیں لے سکے۔ اسی اجلاس کے اختتام پر مولانا نے پہلی مرتبہ اپنی تقریری صلاحیت کا مظاہرہ کیا، اس سے قبل وہ منتخب طلباء میں تقریریں کر چکے تھے جن کو مولانا شبلی نے ادب، علوم قرآن اور تفسیر کا درس دیا تھا۔ مولانا نے اپنی تقریر میں طلباء کی تقریروں کا تجزیہ کر کے ان کے اور دوسرے مدارس کے طلباء کے مابین خط امتیاز قائم کیا، یہ انداز خطابت پسند کیا گیا، آخر میں مولانا شبلی نے

کہا کہ میں آپ کو ادیب ہی سمجھتا تھا آپ مقرر بھی ہیں۔ مولانا نے شکریہ ادا کرتے ہوئے کہا ؎

ہر فن میں ہوں میں طاق مجھے کیا نہیں آتا ؟

یہ صرف تعلّی نہیں تھی زیادہ سے زیادہ ایک ادبی انا تھی ________ جو کسی فن کار کی ادبی صلاحیتوں کے دوش بدوش غیر محسوس طور پر اُبھرتی ہے اسے کسی طرح غرور یا تعلّی نہیں کہا جا سکتا۔ مولانا کی مختلف تصانیف سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ علم، ادب اور تاریخ وغیرہ کے موضوعات پر کس روانی اور بے تکلفی سے بولتے اور لکھتے تھے، زبان کی تاریخ یا شعر اور عروض کی بحث، ریختی کا ذکر ہو یا موسیقی، رقص اور تھیٹر کا وہ نہایت شگفتگی اور برجستگی کے ساتھ اظہارِ خیال کرنے کی پوری قدرت رکھتے تھے۔

علیگڑھ کے ابتدائی جلسوں میں بھی مولانا تقاریر کرتے رہے تھے، ایک جلسہ میں اُنہوں نے اپنا رزولیوشن پیش کرتے ہوئے بڑی فاضلانہ تقریر کی تھی، رزولیوشن کا مقصد یہ تھا کہ گورنمنٹ ہر کالج اور ہائی اسکول میں مسلم بچوں کی مذہبی تعلیم کے لئے ایک معلم کا بندوبست کرے اور نصاب مقررہ کے علاوہ نصف گھنٹہ دینیات کی تعلیم کے لئے وقف کیا جائے۔

سر سید نے اس رزولیوشن کی مخالفت میں نہایت پُرجوش الفاظ میں اظہارِ خیال کیا، ان کا نقطۂ نظر رزولیوشن کی اصل روح کے منافی تھا مگر سید کامیاب نہ ہو سکے اور رزولیوشن کثرتِ رائے سے پاس ہو گیا، اگرچہ آگے چل کر نتیجہ وہی ہوا جو سرسید چاہتے تھے اور گورنمنٹ نے عملی دشواریوں کے پیشِ نظر اسے نامنظور کر دیا۔ بہرحال اسٹریچی ہال سے ڈپٹی نذیر احمد نے مولانا کی پشت پر ہاتھ رکھ کر فرمایا۔ "دیری گڈ" (۷۰۰۳ سج ۵۰۰ ./.) اور نواب محسن الملک نے داد دیتے ہوئے فرمایا۔ "صاحبزادے، اگر میں جلسہ میں موجود نہ ہوتا اور تمہاری حمایت نہ کرتا تو سرسید کی کبڑی (لکڑی) تمہاری خبر لیتی میرا شکریہ ادا کرو کہ میں نے تم کو بچا لیا۔

میں نے یوم حسین پر بھوپال میں مولانا کی تقریر سنی تھی، میں بھی انہیں ایک مورخ اور صاحبِ قلم کی حیثیت سے جانتا تھا۔ جاڑوں کا زمانہ تھا یونانی شفا خانہ والے میدان میں شامیانہ کے نیچے اسٹیج بنایا گیا تھا جس پر متعدد مقررین بیٹھے تھے، مولانا کے بولنے کا وقت آیا تو وہ ایک اونی شال میں لپٹے اور جھکے جھکے مائک پر آئے اور نہایت اچھے خطیبانہ انداز میں بولنا شروع کر دیا۔ نصف گھنٹہ تک وہ نہایت روانی کے ساتھ بڑے متوازن لب و لہجہ میں تقریر فرماتے رہے، اور بعض مقرروں کے چہروں سے ایسا محسوس ہوا جیسے وہ میدان اپنے ہاتھ سے جاتا دیکھ کر گھبرا رہے ہیں، انہیں فکر ہوئی اور مولانا کو کسی نہ کسی طرح بٹھا دیا گیا۔ میں نے ایک دوست سے کہا:-

"مارا بہ ایں گیاہ ضعیف ایں گماں نہ بود" حالانکہ جسے میں غلطی سے "گیاہ ضعیف" سمجھتا تھا وہ بڑا مردِ آہن تھا اور نہ جانے کتنے معرکے سر کر چکا تھا!

مولانا نہایت زندہ دل اور بذلہ سنج تھے، وہ شاعر نہ تھے لیکن شعر و ادب سے نہ صرف دلچسپی بلکہ اعلیٰ ذوق رکھتے تھے، زمانۂ تعلیم ہی سے جب ان کی عمر بارہ برس کی تھی اور گلستاں پڑھا کرتے تھے، انہیں بیت بازی کے مشغلہ سے دلچسپی پیدا ہو گئی تھی، وہ اسی ضرورت سے اشعار یاد کیا کرتے تھے، شعر کے ساتھ ہی انہیں دوسرے فنونِ لطیفہ سے بھی لگاؤ تھا، اس کی بنیاد ذوقِ جمال کو بھی قرار دیا جا سکتا ہے، اور بقول ان کے علمی تحقیقات کے فطری رجحان کو بھی، اور عالمِ شباب کے ان سرکش جذبات کو بھی جو اپنی تیز گامی کی دھن میں کسی روک ٹوک کی بہت کم پرواہ کیا کرتے ہیں، اور ایک نوجوان یہ کہہ کر بے بسی کا اعتراف کر لیتا ہے ؏

نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں!

چنانچہ مولانا نے بھی مشاغلِ رقص و سرود کا ذکر کرتے ہوئے لکھ دیا ہے:

"عالمِ شباب زہد و تقویٰ کی حکومت سے آزاد ہوتا ہے" (یادِ ایام صفحہ ۱۰۵)

مولانا کے ان رنگین مشاغل کا آغاز جن پر علمی تحقیقات "کا ریشمی پردہ پڑا ہوا ہے اس وقت سے ہوا جب ان کی عمر پندرہ سال کی تھی انہوں نے کان پور میں جنم اشٹمی کے موقعہ پر مشہور رقاص بندادین کا ناچ دیکھا اور اس کی نرت سے بہت متاثر ہوئے، دلفریب اداؤں کا اثر بھی قبول کیا۔ مسودی میں اُنہوں نے شکسپیئر کے ایک ڈرامہ دیکھنے کا بھی ذکر کیا ہے۔ اُنہوں نے رہس کی سبھاؤں میں بھی شرکت کی ہے پھر جس انداز سے اُنہوں نے تھیٹر اور سینما کا ذکر کیا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ... اسٹیج اور پردۂ سیمیں پر تھرکتی ہوئی جان دار اور بے جان تصاویر کا نظارہ بھی کر چکے ہیں، اس مصروفیت کو علمی تحقیقات سے الگ کرکے بھی دیکھا جائے تو استعجاب کا موقعہ نہیں، وہ مولانا شبلی کے بے تکلف اور عزیز دوست تھے، جن کی رنگین مزاجی خود مولانا کی شہادت سے مسلم ہے۔ عالم شباب یا عہد ظلمت میں مولانا نے مسلمان کشمیریوں کے رقص دیکھے ہیں، حیدر جونہ والی کا گانا سُنا ہے، اور کلکتہ میں پہلی نمایش میں گوہر (منصرم والی) کی موسیقی سے بھی لطف اُٹھایا ہے۔ زہرہ اور مشتری لکھنؤ کی مشہور طوائفیں تھیں، زہرہ کو مولانا نے اس وقت دیکھا تھا جب وہ بڑھاپے کی منزل میں تھے، فتحپور میں مشتری نے اپنے کمال رقص کا مظاہرہ کیا تو مولانا بھی صف نظارگان میں موجود تھے۔ مشتری اپنی تصنیف کی ہوئی غزلیں گایا کرتی تھی، مولانا نے یاد ایام میں اس کے یہ دو شعر لکھے ہیں ؎

سر مرا کاٹ کے پچھتایئے گا — جھوٹی پھر کس کی قسم کھایئے گا

رات کا خواب الٰہی توبہ — آپ سُنئے گا تو شرمایئے گا

جدن کا رقص طاؤسی (مور پنکھی) اُنہوں نے بھوپال میں جشن سالگرہ کے سلسلہ میں دیکھا، منشی احمد علی شوق بھی اس وقت ان کے قریب بیٹھے تھے۔

مولانا شبلی سے مراسم کا ذکر ابھی کیا جا چکا ہے۔ مولانا شبلی لکھنؤ میں مقیم تھے اور مولانا عبدالرزاق ندوۃ العلماء کے آنریری صاحب ہونے کی حیثیت سے ہر اتوار کو کان پور سے لکھنؤ آیا کرتے تھے، مولانا شبلی کا پاؤں بندوق لگ جانے کی وجہ سے کاٹا جا چکا تھا وہ تنہائی کی زندگی گزار رہے تھے، چاہتے تھے کہ کسی ایسی حسین نوجوان اور تعلیم یافتہ خاتون سے عقد کرلیں جو شعر و موسیقی کا ذوق رکھتی ہو، ایک شرط نکاح سے پہلے ایک نظر دیکھ لینے کی بھی تھی، لکھنؤ میں ان اوصاف کی ایک خاتون مل گئی تھیں، لیکن مولانا کے مشورہ سے مولانا شبلی نے اپنا ارادہ تبدیل کر دیا۔

مولانا تصنیف و تالیف کا فطری ذوق رکھتے تھے، ان کی پہلی اور معرکۃ الآرا تصنیف "البرامکہ" ہے جس کو اُنہوں نے نہایت محنت اور سلیقہ سے مرتب کیا ہے، موضوع دلچسپ بھی ہے اور عبرت خیز بھی، مواد کی تلاش اور ترتیب میں مولانا نے بڑی فن کاری اور دانشوری کا ثبوت دیا ہے۔ اسی کتاب کی تالیف کے دوران میں وہ ۱۸۹۰ء میں سرسید کے مہمان ہوئے تھے اور ان کے ذاتی کتب خانہ سے یورپ کی بعض مطبوعات کا انتخاب کیا تھا "البرامکہ" پہلی مرتبہ ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء میں نامی پریس کان پور سے شائع ہوئی۔ یہ سلسلہ وزرائے اسلام کی پہلی کڑی تھی، اس کو بیحد مقبولیت حاصل ہوئی، مولانا کا تعارف علمی حلقوں میں ایک مصنف کی حیثیت سے البرامکہ ہی نے کرایا، ارباب علم اس کے مطالعہ سے بیحد محظوظ ہوئے اور سب نے اس کارنامہ کو سراہا، سرسید اس زمانہ میں بستر مرگ پر تھے۔ مولانا نے ایک جلد انھیں بھیجی، مولانا وحیدالدین سلیم نے سرسید کو پیش کی، اُنہوں نے چند صفحات پڑھ کر کہا "احتیاط سے رکھی جائے میں اس پر تبصرہ کروں گا" کتاب مولانا شبلی سے منسوب کی گئی تھی۔ سرسید نے تہدیہ کی عبارت دیکھ کر کہا کہ مصنف نے بڑی غلطی کی ہے اس کتاب کا تہدیہ مولوی شبلی سے کیوں کیا گیا، یہ تو میرا حق تھا، سرسید کا تعلق دہلی کے خاندان وزارت سے تھا اور کتاب ان وزراء کے حالات سے بحث کرتی ہے جن کا تعلق "آل برمک" سے تھا، اسی بنا پر سرسید نے اس پر اپنا حق جتایا تھا، البرامکہ کی عظمت اور مقبولیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ مولانا ایک مرتبہ امروہہ گئے۔ نواب وقار الملک وہیں مقیم تھے اور اس زمانہ میں

بیمار تھے، لیکن مولانا کا بیحد احترام کرتے تھے، اطلاع پاتے ہی استقبال کو آئے اور جھک کر مولانا کے بوٹ کو آنکھوں سے لگایا۔ اس کی وجہ انہوں نے یہ بتائی کہ "میرا خیال تھا کہ آپ کان پور کے واقعہ میں کام آچکے ہیں، اس وقت آپ کو زندہ دیکھکر میں نے شکریہ ادا کیا"۔ یہ احترام محض ایک مورخ اور مصنف کے لئے تھا۔

البرامکہ کا دوسرا ایڈیشن مولوی غلام محمد مالک اخبار وکیل امرتسر نے ۱۹۰۶ء میں مصنف کی اجازت سے شائع کیا، تیسرا اور چوتھا ایڈیشن بعض تاجران کتب نے اجازت کے بغیر ہی چھاپ لیا۔ پانچویں بار یہ کتاب اضافوں اور نظر ثانی کے بعد ۱۹۳۹ء میں شائع ہوئی۔ اضافات کا اثر اس کی ضخامت پر پڑا۔ چنانچہ اس ایڈیشن کی ضخامت ۷۰۲ صفحات ہوگئی۔ اس کا دیباچہ ۱۲ر مئی ۱۹۳۸ء کو اور خاتمہ ۳ر دسمبر ۱۹۳۹ء کو لکھا گیا ہے، لیکن پریس سے بہت بعد کو آئی ہے۔

۱۹۰۶ء میں مولانا تحصیلدار ہو کر بھوپال آگئے۔ یہ نواب سلطان جہاں بیگم صاحبہ کا عہد حکومت تھا جو خود بھی تصنیف و تالیف کا بہت اچھا ذوق رکھتی تھیں۔ بھوپال آنے کے مختلف سنین ملتے ہیں، نقوش مکاتیب نمبر میں ۱۹۱۷ء میں بھوپال آنا ظاہر کیا گیا ہے۔ مولانا خود ۱۹۰۶ء لکھتے ہیں، لیکن ان کے اپنے بیان میں بھی ہلکا سا تضاد ہے، پھر بھی یہی زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ مارچ ۱۹۰۶ء کے بعد کسی مہینے میں بھوپال آئے کیونکہ ۱۹۰۶ء کے بعد وہ کسی کانفرنس وغیرہ میں شرکت نہیں کر سکے۔ جس زمانہ میں مولانا تحصیلدار ہوئے ہیں مولوی نصیر الدین صاحب معین المہام تھے، چند سال تک مولانا انہیں کے ماتحت رہے۔ ان کا تعلق علی امام اور حسن امام کے خاندان سے وابستہ تھا۔ حسن امام سے مولانا ۱۹۰۶ء میں ڈھاکہ کے مقام پر ملے تھے، بھوپال آنے کے بعد مولانا کا تصنیفی مشغلہ جاری رہا اور ایسا ہونا بھی چاہیئے تھا اس لئے کہ بھوپال خود ایک علمی مرکز تھا، لیکن مولانا دارالسلطنت سے تقریباً ۶۰ میل دور تحصیل بیگم گنج (سیورنس) میں تعینات تھے، سفر کے ذرائع آسان نہیں تھے، بیگم گنج تک پختہ سڑک ہم نہ تھی، ریل اور موٹر کا تو ذکر ہی کیا، پھر زمانہ ایسا تھا کہ تحصیلدار ایسا عہدیدار جو اپنی تحصیل میں خود مختار حاکم پرگنہ کی پوزیشن رکھتا تھا پرگنہ کا مجسٹریٹ بھی ہوتا تھا، شکار، تاش، شطرنج اور نغمہ و سرود کی محفلوں ہی سے دل بہلایا کرتا تھا! لیکن مولانا نے ان چیزوں میں وقت ضائع نہیں کیا، اتنے دور دراز مقام پر بھی اپنے پاکیزہ ذوق کو برقرار رکھنے میں کامیاب رہے۔ چنانچہ بیگم گنج ہی میں اُنہوں نے سلسلۂ وزرائے اسلام کی دوسری جلد نظام الملک طوسی کے نام سے مکمل کی جو ان کے فاضلانہ مقدمہ کے ساتھ کان پور ہی سے شائع ہوئی۔ ۱۹۰۸ء تک اس کے چار سو صفحات چھپ چکے تھے اور مسودہ ختم ہوگیا تھا اسی درمیان وہ بیگم گنج پہونچ گئے اور وہاں انہیں بالکل دوسری قسم کی مصروفیتوں سے واسطہ پڑا یعنی مالی، فوجداری اور دیوانی کے مقدمات کی سماعت، اور مال گذاری وصول کرنے کے اہم مراحل سے گذرنا پڑا، تاہم ان کا علمی رجحان برقرار رہا اور اُنھوں نے اپنے آرام کا وقت اس کتاب کی نذر کر دیا، وہ راتوں کو جاگ کر نظام الملک کی تکمیل میں مصروف رہے۔ اور بیگم گنج میں ہی یہ کام سر انجام کو پہونچ گیا، صرف یہی نہیں بلکہ تاریخ آل سلجوق، حیات رشید اعظم، اور ایک قدیم سفرنامہ کو ایڈٹ کرنے کا سلسلہ بھی شروع کر دیا۔ نظام الملک کا خاتمہ ۳ر جنوری ۱۹۱۰ء مطابق ۲۰ر ذی الحجہ ۱۳۲۷ھ قلعۂ بیگم گنج ہی میں تحریر کیا۔ دیباچہ ۱۵ر دسمبر ۱۹۱۱ء مطابق ۲۳ر ذی الحجہ ۱۳۲۹ھ کو کان پور میں لکھا گیا جو ۱۶ صفحات کو محیط ہے۔

۱۹۱۷ء کو مولانا منتظم تاریخ بنا دیئے گئے اور آخر تک اسی عہدے پر ممتاز رہے۔ میں ۱۹۴۲ء اور ۱۹۴۸ء کے درمیان مولانا سے ملتا رہا ہوں اس وقت جہاں تک مجھے یاد ہے وہ پنشن یاب ہو چکے تھے، پہلے ان کا قیام ظہور میاں تحصیلدار کی بالائی منزل پر تھا، میں اسی مکان میں ان سے ملا ہوں، اس کے بعد وہ بدھوارے کے باہر کسی جگہ رہنے لگے تھے۔ لڑکی اور داماد انہیں کی کفالت میں تھے۔ داماد اپنے آپ کو واقف ردولوی لکھتے تھے، شاعری کا ذوق تھا، عام انداز کی غزلیں کہا کرتے تھے بڑے لاابالی آدمی تھے۔ راستبازی سے نفرت سی تھی، مولانا ان سے خوش نہیں تھے، لیکن عالی ظرف انسان تھے زبان سے کچھ کہتے نہیں تھے۔ مجھ سے چند ملاقاتوں ہی میں مانوس ہو گئے تھے۔

مولانا کی وجہ سے اکثر مشاہیر بھوپال آتے تھے مولانا وحید الدین سلیم حیدر آباد کی آمد و رفت کے سلسلہ میں ان سے ملنے کی غرض سے بھوپال اترتے تھے قیام مولانا ہی کے یہاں رہتا تھا' مولانا شبلی سیرت النبی کی تصنیف کے دوران میں بھوپال آئے تھے اور تیسرے روز مولانا کے ساتھ ہی نواب سلطان جہاں بیگم صاحبہ سے ملاقات کی تھی' مولانا شبلی نے امداد کے لئے درخواست پیش کی تھی آخر میں یہ اشعار لکھے تھے :۔

عجم کی مدح کی عباسیوں کی داستاں لکھی　　　مجھے چندے مقیم آستانِ غیر ہونا تھا
مگر اب لکھ رہا ہوں سیرتِ پیغمبرِ خاتم　　　خدا کا شکر ہے یوں خاتمہ بالخیر ہونا تھا

سرکار عالیہ ان اشعار کو سن کر بیحد متاثر ہوئیں اور دو سَو روپئے ماہانہ سیرت النبی کے لئے مقرر کر دیئے۔ اسی امداد کے سہارے سیرت کا کام شروع ہو گیا۔ اس کی ایک جلد مولانا شبلی کی لکھی ہوئی ہے۔ باقی جلدیں مولانا کی حسب ہدایت اور ان کی آخری آرزو کے بموجب مولانا سلیمان ندوی نے لکھی ہیں۔ اس طرح ۵ جلدوں میں سیرت النبی چھپ چکی ہے۔

عجیب بات ہے کہ سیرت کی طباعت میں بھوپال کی نہایت مؤثر مدد شامل تھی' لیکن مسلمانان بھوپال ہی نے اس کی شدید مخالفت کی' پہلی جلد کی اشاعت کے بعد دیوبند سے ایک رسالہ چھپا تھا جس میں شبلی کی مرتبہ سیرت پر اعتراضات کیئے گئے تھے' یہ رسالہ بھوپال پہونچا تو اس زمانہ کے مفتی ریاست نے پڑھا اور مولانا عبدالرزاق کو بھی دیا پھر دعا کے لئے ہاتھ اٹھا کر فرمایا :۔

" خداوندا اس کتاب کو شبلی کے ہاتھ سے بچانا وہ کبھی اس کی تکمیل پر قادر نہ ہو سکے ! "

مولانا کا قلم ہمیشہ رواں دواں رہا انھوں نے منشی رحمت اللہ رعد کی خبری میں تاریخ ایران' تاریخ آل عثمان' اور تاریخ بھوپال پر برسوں مضامین لکھے' اور غیر مطبوعہ کتابوں کی بھی بڑی تعداد چھوڑی جن میں حسب ذیل تصانیف شامل ہیں :۔

(۱) تاریخ مآثر جلالی (۲) تاریخ اسلام (۳) عہد جاہلیت عرب (۴) عہد رسالت (۵) خلافت راشدہ (۶) سفرنامہ حکیم ناصر خسرو مروی بلخی (اس پر مولانا نے صرف حواشی لکھے ہیں) (۷) تاریخ آل سلجوق (۸) حیات رشید ۔ معلوم نہیں ان کے مسودات اب محفوظ ہیں یا نہیں کاش یہ کسی طرح شائع ہو سکتے ' اس کے علاوہ بھی مولانا نے بہت کچھ لکھا ہے ان کے اس خط سے بعض اور تصانیف کا حال بھی معلوم ہوتا ہے' یہ خط نقوش کے مکاتیب نمبر میں چھپ چکا ہے' اور مولوی محمد الدین فوق کو فلک منزل شاہجہاں آباد ریاست بھوپال سے لکھا گیا ہے۔

برادر محترم فوق السلام علیکم ۔

یاد فرمائی کا دلی شکریہ' ۴ جنوری ۱۹۳۹ء کا خط سامنے ہے' لیکن عدیم الفرصتی کی وجہ سے جواب نہ دے سکا' معاف فرمایئگا خدا کا شکر ہے کہ زندہ ہوں اور باوجود رعشہ کے قلم چل رہا ہے۔ ۱۹۱۷ء لغایت ۱۹۲۷ء اس مدت میں حسب حکم سرکار عالیہ مرحومہ فرمانروائے بھوپال میں نے تاریخ اسلام کے پانچ ہزار صفحے لکھے از عہد جاہلیت عرب تا خلافت فاروق اعظم۔ عہد جاہلیت کی دو جلدیں رنیسہ کے کل سے گم ہو گئیں جس کا انتہائی صدمہ ہے' اور دوبارہ لکھنا غیر ممکن ہے۔ اب ریاست اس کو طبع نہیں کرے گی۔ روپیہ کا انتظام ہو گیا تو خود شائع کروں گا' البرامکہ بعد نظر ثانی زیر طبع ہے۔ تقریباً تین سو صفحات کا اضافہ ہو کر سات سو صفحات پر کتاب ختم ہوئی ہے' اب کتاب مکمل ہو گئی ہے اور بہت مضامین بڑھ گئے ہیں' انشاء اللہ اس ششماہی میں شائع ہو گی' کانپور میں زیر طبع ہے۔ میں فی الحال اعلیٰحضرت نواب صاحب بھوپال کی سوانحعمری لکھ رہا ہوں از ولادت تا صدارت ۲۶ سال کے واقعات لکھ چکا ہوں' اور ایک جلد بانیٔ ریاست بھوپال کی تاریخ مکمل ہو گئی ہے جو سرکاری پریس میں طبع ہوگی' جب تک آپ زندہ ہیں ادبی خدمات انجام دیجئے اور آیندہ نسلوں کے لئے کارنامے چھوڑ جایئے۔ صحافت کا دور ختم ہو چکا ہے' اس کا چارج تعلیم یافتہ طبقہ کے سپرد فرمایئے' کبھی کبھی خیریت سے اطلاع دیا کیجئے ۔　　　۲ مئی ۱۹۳۹ء

(مولوی) عبدالرزاق (کانپوری) مصنف البرامکہ و نظام الملک طوسی

اس سے قبل مولانا شبلی سے مولانا کے بے تکلف مراسم کا ذکر کیا جاچکا ہے ان کے عزم نکاح کا بھی تذکرہ آچکا ہے۔ اب مولانا کا ایک خط پڑھئے جس سے مولانا شبلی کی رنگین مزاجی اور حسن دوستی پر روشنی پڑتی ہے' یہ خط بھی نقوش "مکاتیب نمبر" ہی سے نقل کیا جارہا ہے' جس میں مکتوب الیہ کا نام مولوی محمدالدین زبیری درج ہے مگر یہ غلط معلوم ہوتا ہے خط یقیناً محمد امین زبیری کو لکھا گیا ہے جو دفتر تاریخ ہی سے کسی زمانہ میں وابستہ رہ چکے تھے' اُنھوں نے مولانا شبلی کی رنگین مزاجی سے متعلق ایک کتاب لکھی ہے۔ خط میں القاب و خطاب وغیرہ نہیں ہے۔

" میرے اور مولانا شبلی کے تعلقات کانفرنس کے پہلے جلسہ منعقدہ ۱۸۸۶ء لکھنؤ سے شروع ہوئے جن کی تکمیل ندوۃ العلماء کے قیام پر ہوئی۔ مولانا محمد علی جو ناظم اول تھے وہ میرے اُستاد تھے اور انہیں کی وجہ سے مجھے ندوہ میں شرکت عملی کرنے کا موقعہ ملا' میں نے یادِ ایام میں اپنے ان تعلقات کو تفصیل سے لکھا ہے' لیکن اس بیان میں زمانہ شباب کی رنگین صحبتوں کو نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ مولوی سید سلیمان صاحب ندوی کا بے انتہا اصرار تھا کہ ان واقعات کو نہ لکھا جائے وہ میرا مسودہ دیکھ چکے تھے اور چھاپنے کے لئے بھی لے گئے تھے۔ لیکن نہیں معلوم کیا سبب ہوا کہ مسودہ واپس کردیا اور اس حصہ کے خارج کردینے پر زور دیا' کوئی شک نہیں کہ مولانا شبلی رنگین مزاج تھے اور رنگین صحبتوں کے شائق' ممکن ہے کہ یہ مذاق شاعرانہ طبیعت کا باعث ہو۔

وہ حادثہ گزند پا کے بعد بھی لکھنؤ میں ایک عقد کرنا چاہتے تھے اور ایک مہذب اور شائستہ بیگم بھی انتخاب ہو چکی تھی مجھ سے جب مشورہ ہوا تو میں نے کہا تیمور کا اقبال گرچکا ہے' لکھنؤ کی بیگم سے نکاح کرکے آفت میں پڑ جاؤ گے۔ تجویز عقد سے پہلے یہ بھی ایک شرط تھی کہ جس سے عقد ہو وہ سخن سنج' اور خوش مذاق اور شاعر بھی ہو اور حسن صورت اور حسن سیرت بھی ضروری ہے۔ میں نے یہ بھی کہا کہ ایسی عورت آپ کو پسند نہ کرے گی۔ چنانچہ دوسرے ہفتہ میں جب ملاقات ہوئی تو مولانا نے کہا کہ میں نے غور کرکے تمھاری رائے سے اتفاق کرلیا ہے مگر معلوم ہوتا ہے کہ یہ خیال عرصہ تک ان کے دل سے نہیں نکلا تھا۔ "

عبدالرزاق ۳۱ر جولائی ۱۹۴۵ء

مولانا سیاست کے مرد میدان نہیں تھے' اُنھوں نے ملک معظم جارج پنجم اور علیا حضرت ملکۂ معظمہ میری کی شان میں مختصر سا نثری قصیدہ بھی نظام الملک کے دیباچہ کے آخر میں لکھا ہے' اس معاملہ میں وہ خواجہ الطاف حسین حالی کے قدم بہ قدم معلوم ہوتے ہیں' انگریزی حکومت دونوں ہی کے نزدیک ملک کے لئے برکت اور رحمت تھی۔

۱۸۹۴ء میں مولانا شبلی کا سفرنامہ مصر و روم و شام شایع ہوا تو مولانا نے مولانا شبلی کے بھائی مہدی صاحب منصف کان پور کی ترغیب سے اس پر تبصرہ کیا جو اخبار آزاد کان پور میں چھپا' اس کے ایڈیٹر مولانا مغربی تھے۔ اس کے چھپتے ہی کان پور کے مجسٹریٹ کے اجلاس پر مولانا طلب کیے گئے۔ مولانا ڈر گئے' اور اپنی ناتجربہ کاری نیز سیاسیات سے ناواقفیت کا حیلہ کیا' مولانا کو ہلکی سی زبانی تنبیہ کے بعد معاف کردیا گیا' برطانوی حکومت نے سفرنامہ کی اشاعت پر مولانا شبلی پر بھی اعتراض کیا تھا اور انہیں "تمغۂ مجیدی" کے استعمال کی ممانعت کردی گئی تھی۔ سر سید نے بھی مولانا شبلی کے اس جوشِ عقیدت کو ناپسند کیا تھا جس کا اظہار اُنھوں نے سلطان عبدالحمید کے ساتھ کیا تھا۔

۱۸ر فروری ۱۹۴۵ء کو اس مشہور مصنف اور اہل قلم نے ہمیشہ کے لئے اس دُنیا سے مُنہ موڑ لیا۔ انتقال کے وقت وہ شاہجہاں آباد میں رہنے لگے تھے' ان کے حواس بھی صحیح نہیں رہے تھے۔

کوئی شبہ نہیں کہ مولانا عبدالرزاق کا مرتبہ تصنیف بہت بلند اور مطالعہ نہایت وسیع تھا وہ بڑی تلاش اور جستجو سے اپنی تصانیف کا مواد جمع کرتے تھے۔ انداز نگارش نہایت متین اور شگفتہ تھا' طرز استدلال میں عالمانہ شان اور وسعت نگاہ کی جھلک ہے' اس عہد کے مصنفین

ہیں وہ صف اول کے مصنف قرار دیئے جاسکتے ہیں۔

یاد ایام، مولانا کی آخری تصنیف ہے جو انھوں نے سر راس مسعود کے ایماء پر لکھی تھی۔ سر راس مسعود ۱۹۳۵ء میں وزیر تعلیم ہو کر بھوپال آئے تھے اور ۳۰ جنوری ۱۹۳۷ء کو بھوپال ہی میں ان کا انتقال ہوا، اور لاش علی گڑھ لے جاکر سپرد خاک کی گئی، راس مسعود کے سانحہ ارتحال کے متعلق مولانا کے یہ الفاظ نہایت اثر انگیز ہیں۔

> "عجب اتفاق ہے کہ سید مسعود کو تین برس کی عمر میں میں نے گود میں لیا تھا اس کے بعد کامل پینتالیس[۴۵] سال کے بعد بھوپال ریلوے اسٹیشن کے پل پر ان کے تابوت کو اٹھایا اور پلیٹ فارم سے ریل کے ڈبے میں سوار کیا۔"
> (یاد ایام ۳۹۷)

یاد ایام سرسید سے شروع ہو کر راس مسعود پر ختم ہو جاتی ہے۔ مولانا نے اس کا خاتمہ ۲ مئی ۱۹۲۵ء کو تحریر کیا ہے، اور کتاب دسمبر ۱۹۲۶ء میں عبدالحق اکیڈیمی حیدر آباد کی طرف سے شائع ہوئی ہے۔ ضخامت ۴۰۰ صفحات ہے۔

تاریخ اسلام میں غلاموں اور کنیزوں کی اہمیت

نیاز فتحپوری

اہل عرب لونڈیوں سے نکاح کرنا پسند نہ کرتے تھے، چنانچہ خلفاء راشدین میں سے کسی نے لونڈی سے نکاح نہیں کیا اور ان کے یہاں بیوی اور لونڈی کی حیثیت بالکل ایک دوسرے سے جدا تھی یعنی وہ لونڈی سے نکاح کرنا تو پسند نہ کرتے تھے لیکن تھی دراصل وہ غیر منکوحہ بیوی جس سے اگر اولاد ہو جاتی تھی تو کبھی اس سے شادی کر لیتے تھے اور کبھی اس کو فروخت کر دیتے تھے۔ لیکن حضرت عمر نے اُمّہات الولد کی فروخت کی ممانعت کر دی۔ لونڈیوں سے جو اولاد پیدا ہوتی تھی اسے بھی حقیر ہی سمجھا جاتا تھا اور یہ رجحان اس وقت کم ہوا جب یزدجرد کسرائے ایران کی تین لڑکیاں جنگی قیدی کی حیثیت سے آئیں اور انھیں بھی حسب المعمول کنیز ہی قرار دیا گیا۔ لیکن چونکہ یہ تھیں شاہی خاندان کی لڑکیاں اس لئے حضرت علی نے معمولی کنیزوں سے ممیز کرنے کے لئے انھیں خرید کر، ایک گیہانی بانو عبداللہ بن عمر کو دیدی جس سے قاسم پیدا ہوئے، دوسری محمد بن ابی بکر کو جس سے سالم پیدا ہوئے۔ تیسری شاہ بانو یا شاہ زناں اپنے بیٹے حسین کو جن کے بطن سے زین العابدین پیدا ہوئے۔ یہ تینوں کنیز ہی تھیں لیکن ان تینوں کی حیثیت معمولی کنیزوں کی سی نہ تھی اور اسی وقت سے لونڈیوں کی حیثیت بلند ہوئی اور یہ رواج اتنا عام ہوا کہ بہت سے اکابر امت لونڈیوں ہی کے بطن سے ہوئے۔ خود سادات کو لیجئے کہ ان میں کتنے ہاشمی و قریشی ماؤں کے بیٹے تھے۔

سیدوں کا سلسلہ حسنؑ اور حسینؑ سے شروع ہوا ہے اور انہیں سے سلسلہ سادات چلا ہے۔ لیکن نسبی حیثیت سے ان کی اولاد کون اور کیا تھی۔ امام حسن نے تو خیر بیشمار شادیاں کیں اور طلاقیں دیں، چنانچہ حضرت علی ان کے اس طرز عمل سے خوش نہ تھے اور انھیں "مطلاق" یعنی بڑا طلاق دینے والا کہا کرتے تھے۔ ان کی بھی متعدد اولاد لونڈیوں کے بطن سے ہوئی (مثلاً عمرو۔ قاسم، عبداللہ، عبدالرحمان) امام حسینؑ کے صاحبزادہ زین العابدین کو لیجئے (جن سے سلسلہ سادات چلا ہے جو خود بھی کنیز زادہ تھے) ان کی تقریباً تمام اولاد باستثناء امام باقر لونڈیوں کے بطن سے ہوئیں۔ امام باقر کے بعد ان کے صاحبزادہ جعفر صادق کو لیجئے کہ ان کے جانشین حضرت موسیٰ الکاظم کی ماں حمیدہ بربریہ بھی "ام ولد" تھیں۔ اس کے بعد موسیٰ الکاظم کی تمام اولاد لونڈیوں کے بطن سے ہوئی۔ موسیٰ الکاظم کے بعد امامت علی موسیٰ الرضا کو ملی اور ان کی ماں بھی ام ولد تھیں۔

اسی طرح امام ابو جعفر (محمد تقی) کی ماں کے متعلق خود محمد باقر مجلسی کہتے ہیں کہ "مادرش ام ولد ست و نام او سبیکہ ست مشہور آن ست کہ نوبیہ ہست (بعض گویند مرسیہ) ہست"

امام محمد تقی کے بعد، امام نقی ان کے جانشین ہوئے ان کی ماں بھی لونڈی تھیں اور نام سمانہ مغربیہ تھا۔ اسی طرح امام حسن عسکری کی ماں ام ولد تھیں جن کا نام سوسن تھا، یا حسب بیان باقر مجلسی سنبلی یا غزالہ۔ اسی طرح آخری امام ابن حسن عسکری (معروف محمد مہدی) کے متعلق باقر مجلسی لکھتے ہیں کہ "مادرش ملیکہ دختر شیوعان فرزند قیصر روم بود ملقب بہ نرجس (نرگس) خاتون بعض گویند دختر زید علویہ"

تمدن اسلامی کی تاریخ میں کنیزوں کی کثرت کی کوئی حد و انتہا نہ رہی۔ اور ان کے بطن سے جو اولاد پیدا ہوئی ان میں سے بعض خلافت تک پہونچ گئے۔ جیسے مامون الرشید کہ یہ بھی کنیز زادہ تھا۔ متوکل عباسی کے پاس چار ہزار لونڈیاں تھیں اور ہارون الرشید کے پاس دو ہزار جن میں ۳۰۰ ماہر موسیقی تھیں۔

فاطمی خلفاء کے یہاں تو ترکی غلام شمار سے باہر تھے۔ الحاکم بامر اللہ کے قصر میں دس ہزار غلام و کنیزیں ہر وقت کمربستہ رہتے تھے، اور اس کی بہن ست الملک کے پاس آٹھ ہزار کنیزیں تھیں جن میں ۱۵۰۰ بالکل کنواری تھیں۔ چنانچہ جب صلاح الدین ایوبی نے فاطمی خلفاء کے محلوں پر قبضہ کیا تو صرف ایک قصر کسریٰ میں بارہ ہزار لونڈی غلام نظر آئے اور سالہا سال تک ان کی فروخت کا سلسلہ جاری رہا یہی حال ملوک سلاطین اور بنو امیہ اندلس کے درباروں کا تھا۔

لونڈیوں کی قیمت ان کے حسن و جمال، قابلیت و مہارت موسیقی کے لحاظ سے مقرر ہوتی تھی۔ آپ کو یہ سن کر حیرت ہوگی کہ ہارون الرشید نے ایک کنیز ابراہیم موصلی سے ۳۶ ہزار دینار میں خریدی اور دوسرے دن فضل کے پاس بھیج دی۔ جعفر بن ہادی کے پاس ایک کنیز تھی جس کا نام بذل تھا محمد الامین نے اسے دس لاکھ دینار میں خریدا۔ اسی طرح عبدالملک اموی نے ایک کنیز سلامہ کے لئے جو بڑی خوش گلو ماہر موسیقی تھی ۲۰ ہزار دینار ادا کئے، اور دوسری کنیز عنبار کے لئے ۵۰ ہزار دینار ــــ جعفر برمکی نے ایک لونڈی ۴۰ ہزار دینار میں لی اور واثق باللہ نے کنیز صاحبنہ کی قیمت دس ہزار دینار ادا کی۔ سلیمان بن عبد الملک کے بھائی سعید نے ایک کنیز زلفار کی قیمت ۲۰ ہزار دینار ادا کی۔

کنیزوں کے ساتھ خلفاء کا شغف اتنا بڑھ گیا تھا کہ امراء، تجار، اور اکابر قوم دربار خلافت میں رسوخ حاصل کرنے کے لئے کنیزیں بکثرت بصورت تحائف فراہم کرتے رہتے تھے۔

صدر اسلام میں بھی جنگ کے قیدیوں کی حیثیت غلاموں کی سی تھی، ہزاروں گرفتار ہوتے تھے اور کوڑیوں کے مول فروخت کر دیئے جاتے تھے۔ بنو امیہ کے عہد میں کثرت فتوح کے ساتھ ان میں اور زیادہ اضافہ ہوا۔ چنانچہ ۹۱ھ کی جنگ افریقہ میں موسیٰ بن نصیر نے تین لاکھ جنگی قیدیوں میں سے پانچواں حصہ خلیفہ ولید بن عبد الملک کے پاس بھیج دیا۔ اور جب وہ اندلس سے لوٹا ہے تو ۳۰ ہزار نوجوان لڑکیاں اندلس کے شریف و امیر گھرانوں کی اس کے ساتھ تھیں۔

چونکہ جنگی قیدیوں کی اتنی بڑی جماعت کی نقل و حرکت کا انتظام بہت دشوار تھا اس لئے ہوتا یہ تھا کہ عورتوں اور لڑکوں کو بہت ارزاں فروخت کر دیا جاتا تھا چنانچہ اندلس کی جنگ ارک کے مال غنیمت میں سے ایک ایک قیدی ایک ایک درہم میں، ایک ایک تلوار نصف درہم میں اور ایک ایک اونٹ پانچ پانچ درہم میں فروخت ہوا۔

غلامی کی کثرت کا رواج علاوہ جنگی فتوحات کے اس لئے اور بھی بڑھا کہ ترکستان و بلاد بربر سے وہاں کے عمال ہر سال لونڈی غلام بھی تحفتاً دربار خلافت میں بھیجتے رہتے تھے۔

صدر اسلام کا یہ دستور تھا کہ مال غنیمت میں سے پانچواں حصہ بیت المال چلا جاتا تھا اور باقی لشکر کے سرداروں میں تقسیم ہو جاتا تھا، بعد کو مختلف زمانوں اور حکومتوں میں یہ دستور بدلتا رہا۔ چنانچہ فاطمی حکومت مصر کے زمانہ کا یہ دستور تھا کہ جب عساکر اسلامی قاہرہ ساحل نیل پر پہونچتیں تو مرد قیدیوں کو ایک خاص جگہ ٹھہرا دیتیں جس کو مناخ کہتے تھے اور عورتوں اور لڑکوں کو خدمت اور گھر کے کام کاج کے لئے تقسیم کر دیا جاتا تھا جن کا ایک بڑا حصہ قصر خلیفہ پہونچ جاتا تھا۔ کمسن لڑکوں کو لکھنے پڑھنے اور فنون سپہگری کی تعلیم دی جاتی تھی اور ایسے لڑکوں کو ترابی کہتے تھے۔ ان میں سے بعض لڑکے جوان ہو کر بلند مرتبوں تک پہونچ جاتے تھے۔

قیدی جنگیوں کو غلام بنا لینے کا دستور صرف مسلمانوں ہی میں نہ تھا بلکہ دوسری حکومتوں میں بھی تھا اور وہ بھی مسلمان جنگی قیدیوں کے ساتھ یہی سلوک کرتے تھے۔ قیدیوں کے باہم تبادلہ کا بھی دستور تھا اور زرِ فدیہ دیکر بھی انہیں واپس لیا جاتا تھا، جس کا باضابطہ آغاز پہلے ہارون الرشید کے زمانہ میں ہوا (۸۰۹ء) اور اس کے بعد ڈیڑھ سو سال تک یہ دستور بڑھتا ہی گیا اور مسلم اُمراء نے زرِ فدیہ دے دیکر بکثرت مسلم قیدیوں کی آزادی حاصل کی۔

رومی حکومت اپنے قیدیوں کی رہائی کی کم فکر کرتی تھی، کیونکہ ان میں رومی قوم کے افراد بہت کم ہوتے تھے، زیادہ تر رعایا کے افراد ہوتے تھے۔ جس کا ایک سبب مسلمانوں میں غلاموں کی افراط کا ہوا اور عام سپاہیوں کے پاس بھی کئی کئی غلام ہو گئے۔ چہ جائیکہ اُمراء، کہ ان کے غلاموں کی تو کوئی انتہا نہ رہی۔ اور جب وہ باہر نکلتے تھے تو سیکڑوں غلام ان کے جلو میں ہوتے تھے، چنانچہ رافع بن ہرثمہ والیٔ خراسان چار ہزار غلاموں کا مالک تھا۔

ان قیدیوں میں سے بعض تو ذاتی خادم کی حیثیت رکھتے تھے اور بعض فوجی تعلیم و تربیت حاصل کرکے اونچے درجوں تک پہونچ جاتے تھے۔ چنانچہ احمد صاحب مصر کے پاس ایسے آٹھ ہزار مسلح و تربیت یافتہ غلام تھے جن میں سے دو ہزار رات کے وقت قصر کا پہرا دیا کرتے تھے اسی طرح غلاموں کی متعدد افواج بن گئیں تھیں اور تعلیم یافتہ و ہوشیار غلام ایک ایک ہزار دینار میں فروخت ہوتے تھے۔

جو غلام ذاتی خدمت کرتے تھے ان میں فراش، باورچی، نقیب، دربان ہوتے تھے۔ ان میں ترکی، فارسی، بربری، زنگی اور سلافی سبھی شامل ہوتے تھے۔ ان میں بعض نوعمر لڑکے زینت مجالس کا کام بھی دیتے تھے اور بڑے خوش نما لباس میں رہتے تھے۔ اس کا امین کو بہت شوق تھا۔ پھر یہ ذوق بڑھتا ہی رہا، چنانچہ المقتدر باللہ کے زمانہ میں ان کی تعداد گیارہ ہزار تک پہونچ گئی۔ جن میں ایرانی، دیلمی، ترک، مصری وغیرہ سبھی ہوتے تھے۔

تاریخ تمدن اسلامی میں کنیزوں کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ جو عورتیں یا لڑکیاں جنگ میں گرفتار ہوتی تھیں، وہ فاتحین کی ملکیت سمجھی جاتی تھیں خواہ وہ کسی خاندان کی ہوں۔ اور ان کی حیثیت خادمہ کی سی ہوتی تھی جس سے وہ جنسی تعلق کا بھی کام لے سکتے تھے اور فروخت بھی کر سکتے تھے اور اولاد ہونے کے بعد شادی بھی کر لیتے تھے۔ رفتہ رفتہ یہ رواج اس قدر عام ہوا کہ انہیں خلفاء و امراء کی خدمت میں ہدیہ کے طور پر پیش کیا جانے لگا، اور ان کی تعلیم و تربیت پر خاص توجہ کی گئی۔ وہ کنیزیں عموماً حسین و جمیل اور ماہر موسیقی ہوتی تھیں، خلفاء کے حضور میں پیش کر دی جاتی تھیں ——— اور ان سے اولاد ہوتی تھی، چنانچہ اکثر عباسی خلفاء انھیں کے بطن سے پیدا ہوئے۔ چنانچہ ایک کنیز دنانیر جو کلاسیکل موسیقی کی ماہر تھی جعفر برمکی نے بڑی قیمت دیکر خریدی تھی اور اس کا گانا سننے کے لئے رشید اکثر جعفر کے گھر آتا جاتا تھا اور انعامات دیتا رہتا تھا — یہ بات زبیدہ کو پسند نہ آئی، اس لئے رشید کو مالوف کرنے کے لئے اس نے بڑی بڑی حسین و صاحب کمال دس کنیزیں پیش کیں۔ ان میں ایک ماریہ (معتصم کی ماں) مراجل (ام مامون) اور فاردہ (ام صالح) بھی تھی۔

حکام و امراء بھی تقرب حاصل کرنے کے لئے کنیزیں پیش کرتے تھے۔ چنانچہ ایک بار ابن طاہر نے خلیفہ المتوکل کو ۲۰۰ کنیزیں پیش کیں۔ لیکن یہ سب یادگار تھی تمدن قدیم کی۔ ملوک روم و فارس کے درمیان بھی یہ رسم جاری تھی اور باہمدگر کنیزوں کے تحائف پیش کرنے کا بد مذاق پایا جاتا تھا۔

رفتہ رفتہ مستقل ادارے ان کی تجارت کے قائم ہو گئے۔ تجار مختلف ممالک سے لونڈیاں خرید کر لاتے، انھیں مختلف علوم و فنون کی تعلیم دیتے اور بڑی گراں قیمت پر فروخت کرتے۔ زیادہ حسین و تربیت یافتہ لونڈیوں کی بڑی قدر تھی اور خلفاء و اُمراء کے یہاں پہونچ کر بڑا اقتدار حاصل کر لیتیں۔ بغداد اس تجارت کا بڑا مرکز تھا۔

ان میں شعر و ادب اور موسیقی کی تعلیم کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ چنانچہ ابراہیم موصلی اور اس کا بیٹا اسحاق چند دینار دیکر ذہین و چہل کمسن لڑکیاں خرید لیتے اور ان کو فنون لطیفہ کی تعلیم دے کر ہزاروں دینار میں فروخت کرتے۔ مدینہ، بصرہ، بغداد ان کا گھر تھا۔ جنھیں تحفتاً خلفاء کے حضور میں بغرض تقریب پیش کیا جاتا۔

خلفاء و بنو امیہ البتہ اوّل اوّل اس طرف متوجہ نہیں ہوئے اور لونڈیوں کے تحائف کو پسند نہیں کرتے تھے۔ خصوصاً امیر معاویہ، منصور اور عبدالرحمان الداخل۔ لیکن اس کے بعد کنیزوں کا اقتدار و تسلّط اس خاندان پر بھی ہو گیا، چنانچہ یزید بن عبدالملک تو اپنی کنیز حبابہ کا غلام ہی ہو گیا تھا اور پھر عہد عباسیہ میں تو لونڈیوں کا اقتدار انتہا کو پہنچ گیا، یہاں تک کہ ایک بار "ذات الخال" نے سات سال تک کا خراج فارس کا اپنے باپ کے نام لکھوالیا۔

لونڈیوں سے جاسوسی کا کام بھی لیا جاتا اور ان کے ذریعہ سے درباروں کے حالات معلوم کیے جاتے ——— ان میں سے اگر کسی کے اولاد ہو جاتی تو اس کی بڑی قدر ہو جاتی۔

لکھنؤ

(محمد عمر)

ابتدائی تاریخ لکھنؤ کی ابتدائی تاریخ کا بالکل پتہ نہیں چلتا جو کچھ معلومات اس سلسلے میں دستیاب ہوئی ہیں وہ قصوں اور روایتوں پر مبنی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ راجہ رام چندر کے بھائی لچھمن نے یہ شہر آباد کیا تھا اسی وجہ سے اس کا نام لچھمن وتی یا لچھمن پور پڑا۔ ایک روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے اس زمانے میں بھی یہ مقام متبرک سمجھا جاتا تھا اور لچھمن ٹیلا کے نیچے جو گڑھا تھا لوگ اس میں پھول اور پانی نذر چڑھاتے تھے۔ آج بھی ہارڈنگ برج کے قریب یہ ٹیلا موجود ہے۔

ترکوں کے ابتدائی حملوں کے بعد اودھ کا علاقہ قنوج کے حکمرانوں کے قبضے میں چلا گیا۔ تیرھویں صدی کے ابتدائی زمانے میں مسلمان آکر یہاں آباد ہو گئے۔ رفتہ رفتہ شیخوں کو بڑی اہمیت حاصل ہوئی اور بعد میں ان ہی لوگوں میں سے کئی اشخاص اودھ کے صوبہ دار مقرر ہوئے۔ انھوں نے ایک قلعہ تعمیر کروایا جو مضبوطی کے لحاظ سے بہت مشہور تھا۔ یہ قلعہ اس مقام پر تھا جہاں بعد میں مچھی بھون تعمیر ہوا۔ یہ بھی روایت ہے کہ اس قلعہ کا معمار خاص ، لکھنا ، نامی ایک ہندو تھا اور اسی شخص کے نام پر یہ مقام قلعہ لکھنا کے نام سے مشہور ہوا۔

محمد بن تغلق کے زمانے میں یہ شہر لکھنا اور لکھنؤ دونوں ناموں سے یاد کیا جاتا تھا۔ اسی زمانے کی تاریخی کتابوں میں پہلی بار اس شہر کا نام لکھنؤ آیا۔ محمد بن تغلق کے عہد میں جب دہلی میں قحط عظیم پڑا تو لکھنا یا لکھنؤ سے بھاری مقدار میں اناج دہلی بھیجا جاتا تھا۔ ۱۵۲۶ء میں شہزادہ ہمایوں نے لکھنؤ شہر پر قبضہ کیا لیکن کچھ ہی دنوں کے بعد اسے وہاں سے واپس آنا پڑا اور یہ شہر پھر افغانوں کے قبضے میں چلا گیا۔ ۱۵۲۸ء میں بابر نے از سر نو اس شہر پر قبضہ کیا اور خود بھی وہاں گیا۔ شیر شاہ نے قادر خاں کو جو بعد میں بہت طاقتور سردار بن گیا تھا۔ اس شہر کا حاکم بنایا اور اس نے یہاں سونے چاندی کی ٹکسالیں قائم کیں۔ چونکہ اکبر بادشاہ کو یہ مقام بہت پسند تھا اس سبب سے اس شہر نے بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ تانبے کی ٹکسال بدستور وہاں قائم رہی۔ کہا جاتا ہے کہ چوک کے شمال میں اکبر نے کئی محلے آباد کئے تھے۔

لکھنؤ کے شیخ زادوں میں شیخ عبدالرحیم کو اکبری عہد میں ہفت صدی منصب کے علاوہ ایک جاگیر بھی عنایت ہوئی۔ اس نے مچھی محل اور مچھی بھون دو عمارتیں تعمیر کروائیں۔ اس زمانے سے سعادت خاں برہان الملک وزیر کے زمانے تک لکھنؤ کی جاگیر شیخ عبدالرحیم کے جانشینوں کے قبضے میں رہی۔ مختصر یہ کہ اکبر کے دورِ حکومت میں اسے ایک سرکار کا درجہ حاصل ہوا۔

جہانگیر اور شاہجہاں کے عہد میں یہ شہر کمانوں کی صنعت کے لئے بہت مشہور تھا جہانگیر نے مرزا منڈی محلہ آباد کیا۔ اسی زمانے کے ایک سیاح کا بیان ہے کہ لکھنؤ ایک تجارتی مرکز تھا اور آگرہ اور جون پور کو جوڑنے والی سڑک پر واقع تھا۔ شاہ جہاں نے سلطان قلی خاں کو اودھ کا صوبہ دار مقرر کیا اور اس کے لڑکوں مرزا فاضل اور مرزا منصور نے فاضل نگر اور منصور نگر آباد کئے۔ معتمد خاں کے بھائی محمد اشرف نے لکھنؤ میں شاندار عمارتیں، ایک سرائے اور اشرف آباد کے مکانات کے علاوہ عوام کے لئے ایک باغ لگوایا۔ اس کے بھائی نے مشرف آباد نو بستہ آباد کیا۔ ایک دوسرے سردار پیر خاں نے گڑھی پیر خاں تعمیر کروائی جو شہر کے مغرب میں واقع ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اجودھیا سے واپسی کے موقع پر اورنگ زیب لکھنؤ گیا تھا اور لچھمن ٹیلا کے اوپر ایک مسجد تعمیر کروائی تھی جو آج بھی بطور یادگار باقی ہے۔

قیام اودھ اودھ کی آزاد حکومت کے بانی کا اصلی نام میر محمد امین تھا۔ وہ شاہ عالم بہادر شاہ بن اورنگ زیب کے عہد حکومت میں ایران سے ہندوستان آیا (۱۷۰۸ء — ۱۷۰۹ء) محمد شاہ کے عہد میں اُسے اودھ کی صوبیداری تفویض ہوئی اور نواب برہان الملک سعادت خاں کا خطاب ملا۔ اس کی وفات (۱۷۳۹ء) کے بعد اس کے داماد نواب منصور خاں کو نواب صفدر جنگ کے خطاب کے ساتھ اودھ کی مسند پر فائز کیا گیا۔ اس کا جانشین شجاع الدولہ ہوا۔ اس کے زمانے میں اودھ حکومت کے حدود وسیع ہوئے اور اس نے روہیلہ سردار حافظ رحمت خاں کو شکست دے کر اس کے علاقوں پر بھی قبضہ کر لیا۔

بکسر کی شکست کے بعد انگریزی فوجی دستہ لکھنؤ میں رہنے لگا جس کے اخراجات اودھ سرکار کو برداشت کرنے پڑتے تھے، رفتہ رفتہ انگریزوں نے یہ علاقہ اپنی حکومت میں شامل کر لیا اور واجد علی شاہ کو ۱۸۵۶ء میں معزول کر کے کلکتہ بھیجدیا۔ انھوں نے تیس سال کلکتہ میں نظربند رہنے کے بعد ۱۸۸۷ء میں ۶۸ سال کی عمر پا کر انتقال کیا۔

جب دلی اُجڑی اور دلی کے مہاجرین لکھنؤ ہوتے ہوئے فیض آباد پہنچے تو انھوں نے پہلی بار اس شہر کو دیکھا اور اسے دلی سے بہت ہی کم درجے کا شہر پایا۔ اس وجہ سے اس دور کے ادب میں اس شہر کی بہت ہی مذمت ملتی ہے۔ میرؔ نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ لکھنؤ میں سکونت اختیار کرنے کے بجائے دلی ہی میں مرجانا بہتر تھا۔

خرابہ دلی کا وہ چند بہتر لکھنؤ سے تھا
وہیں میں کاش مر جاتا سراسیمہ نہ آتا یاں

میر حسن دہلوی نے اپنی مثنوی گلزار ارم میں اس شہر کی خرابیوں کو بیان کیا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

جب آیا میں دیارِ لکھنؤ میں　　نہ دیکھا کچھ بہارِ لکھنؤ میں
کیا تھا غم نے ازبس دل پہ ڈیرا　　لگا اس جا پہ ہرگز جی نہ میرا
بہت ہیں گرچہ اہل اللہ اس جا　　ولے جا گر جو بد ہو تو کریں کیا
زبس یہ ملک ہے بیہڑ پہ بستا　　کہیں اونچا کہیں نیچا ہے رستہ
کسی کا آسماں پر گھر ہوا میں　　کسی کا جھونپڑا تحت الثریٰ میں

برسات کے زمانے میں اس شہر کا بہت برا حال ہوتا تھا۔ کشتی اور ڈونگوں کے ذریعے ایک جگہ سے دوسرے مقام پر پہنچنا ممکن ہوتا تھا۔ اظفری اور میر حسن دہلوی نے بڑی تفصیل سے برسات کے زمانے میں لکھنؤ کا منظر پیش کیا ہے۔ میر حسن کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اتنی بڑی آبادی کے باوجود لکھنؤ میں زندگی خطرات سے بھری ہوئی تھی۔ شہر میں بھیڑیئے گھس آتے تھے اور بچوں کو اٹھالے جاتے تھے :-

زبس افراط ہے یاں بھیڑیوں کا　　سدا دھڑکا ہے یوسف طلعتوں کا
رکھے ہے جو کوئی فرزند و اطفال　　ہوا ہے اس کو رہنا یاں کا جنجال
سحر تک شام سے رہتا ہے دھڑکا　　مبادا بھیڑیا لے جائے لڑکا

آصف الدولہ کا لکھنؤ موجودہ لکھنؤ کا عروج آصف الدولہ کے عہد سے شروع ہوتا ہے۔ اس نے فیض آباد کی بجائے لکھنؤ کو اپنا پایۂ تخت بنایا۔ دریائے گومتی کے کنارے دولت خانہ بنوایا۔ اس عمارت میں اب صرف آصفی کوٹھی

باقی رہ گئی ہے۔ اس نواب کے اعلیٰ تعمیری کارناموں میں بڑا امام باڑہ۔ ایک بڑی مسجد اور رومی دروازہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان عمارتوں کی چھتوں میں لکڑی کا نام تک نہیں۔ سب چھتیں ڈاٹ کی ہیں۔ امام باڑہ کی عمارت تعمیرات لکھنؤ میں سب سے بہتر ہے۔ نواب نے بے حساب روپیہ اس کی تعمیر میں صرف کیا تھا۔ اس کا خرچ دس لاکھ روپیہ بتایا جاتا ہے۔ اس کام کے لئے دُور دُور سے کاریگر بلائے گئے تھے۔ یہ عمارت اسی قدر مضبوط بھی ہے جتنی خوب صورت اور خوش قطع ہے۔ اس کے دالان کا طول ساٹھ گز اور عرض بیس گز ہے۔ اسکی چھت ایک سو بیس فٹ چوڑی بالکل بے ستون کھڑی ہے۔ وفات کے بعد آصف الدولہ کو یہیں دفن کیا گیا۔ لاکھوں روپے کا قیمتی اسباب اس امام باڑے میں سجایا گیا۔ ۱۷۸۴ء میں رومی دروازہ کی تعمیر مکمل ہوئی۔ اور یہ بات مشہور ہے کہ یہ دروازہ روم کی نقل ہے۔ دور سے یہ دروازہ تعمیرات کا ایک عمدہ نمونہ نظر آتا ہے۔ بڑی مسجد بہت خوبصورت ہے۔ علاوہ ازیں اس نواب نے باغ اور باغیچے، بارہ دریاں، نہریں، حوض، پانی کے خزانے، فوارے، حمام خشتی اور سنگین اور شیشے کا محل اور ہاتھی دانت کا بنگلہ بنوایا۔ نواب سعادت علیخاں کو نئی عمارتیں جدید نقشوں پر بنوانے کا بہت شوق تھا اور چاہا کہ کلکتے کی وضع کا ایک نیا شہر بنوائے۔ اس وجہ سے شہر اور بی بی پور کے درمیان میں جہاں کی زمین کچھ بلند اور کچھ ہموار تھی عمارات بنوانی شروع کیں۔ اس نے فرح بخش، کوٹھی دل کشا، موتی محل، شاہ منزل خورشید منزل، ماہ منزل، کوٹھی حیات بخش، کوٹھی دار الشفا۔ کوٹھی بیگم، کنکر والی کوٹھی۔ کوٹھی نور بخش، چینی بازار، ٹیڑھی کوٹھی بنوائیں ان مکانات میں اکثر صاحبزادے سکونت رکھتے تھے۔ اس نواب نے کئی باغ بھی لگوائے۔ ان میں موسیٰ باغ بہت مشہور ہے۔ چونکہ وہ نواب کی سیر گاہ تھا اور اس میں حیوانات کی لڑائی ہوا کرتی تھی۔ نواب نے ان کوٹھیوں کو آلات شیشہ سادہ و منقش اور آئینے قد آدم سے اونچے اور انگریزی باجوں اور گھڑیوں سے سجایا تھا۔ اور باغوں میں قسم قسم کے میووں کے درخت لگوائے تھے۔

غازی الدین حیدر نے قیصر باغ کے مقبرے، مبارک منزل (یہ کوٹھی کنارۂ دریا پر تعمیر کرائی تھی) قدم رسول کی عمارت ایک بلند مقام پر بنوائی۔ اس میں ایک سنگ پارہ تھا۔ جس کے بارے میں مشہور ہے کہ اس پر آنحضرت کے قدم کا نقش تھا۔ غدر میں یہ سنگ پارہ گم ہو گیا۔ نجف اشرف وہ عمارت ہے جس میں غازی الدین حیدر دفن ہیں۔ ولایتی باغ کے علاوہ شہر کے جنوب میں ایک نہر کھدوائی تھی۔ نصیر الدین حیدر نے چھتر منزل، محلات حرم کی سکونت کے واسطے تعمیر کرائی۔ اس کوٹھی کا نام چھتر منزل اس واسطے پڑا کہ اس کے اوپر چتر طلائی بنے تھے۔ تاروالی کوٹھی جس میں آلاتِ نجوم بھی رکھے گئے تھے اور امام باڑہ ملحق عمارات چھتر منزل ان ہی کی عہد سلطنت کی یادگار ہیں۔ ولایتی باغ بھی لگوایا تھا۔ جس میں اکثر ولایتی درخت لگوائے تھے۔ واجد علی شاہ نے اس کی چار دیواری کو بلند کروایا تھا۔ کیونکہ ان کی بیگمات اکثر وہاں سیر و تفریح کے لئے جایا کرتی تھیں۔

محمد علی شاہ نے ۱۲۵۳ھ میں جمنیا باغ میں ایک امام باڑے کی بنیاد ڈالی جو حسین آباد کے نام سے مشہور ہے۔ لاکھوں روپیہ اس میں صرف ہوئے تھے۔ یہ عمارت محمد علی شاہ نے اپنے دفن ہونے کے لئے بنوائی تھی۔ امام باڑہ میں داخل ہونے کا راستہ ایک بازار کے درمیان سے جاتا ہے۔ ایک سفید دروازے سے اس میں داخل ہوتے ہیں۔ دروازے سے داخل ہونے کے بعد ایک بہت بڑا صحن ملتا ہے جس کے بیچ میں ایک چوکور تالاب بنا ہوا ہے۔ عمارت کے چاروں کونوں پر تاج محل کے چھوٹے چھوٹے نمونے تعمیر ہیں۔ ان میں سے ایک میں محمد علی شاہ کی لڑکی زینت مدفون ہے اور دوسرے میں اس کے شوہر کی اشیاء محفوظ ہیں۔ محرم میں اس عمارت پر روشنی ہوتی ہے۔ حسین آباد کے مغرب میں بڑی مسجد اور جامع مسجد کی بنیاد بھی اسی بادشاہ نے ڈالی تھی لیکن ملکہ جہاں بیگم نے ان کی تکمیل کرائی۔ دیواریں نقش و نگار سے مزین ہیں۔ علاوہ ازیں اس نے ایک اور عمارت کی تعمیر شروع کی جو نوکھنڈہ کہتے ہیں۔ ارادہ تھا کہ اس کو سات منزل کی بنوا کر اس کے اوپر سے تمام عمارات شاہی کی سیر کیا کریں مگر یہ بھی نامکمل رہ گئی

صرف چار منزلیں اس کی پوری ہو سکی تھیں۔ امجد علی شاہ نے حضرت گنج کا امام باڑہ بنوایا تھا جس میں وہ خود مدفون ہے۔

واجد علی شاہ نے ولی عہدی کے زمانے میں ایک باغ تعمیر کروایا اور اس کو بڑے تکلف سے آراستہ پیراستہ کروایا۔ اس میں ایک حوض بنوایا گیا جس کا طول چالیس گز اور عرض پندرہ بیس گز تھا۔ اس میں فوارے لگائے گئے اور اس کو حضور باغ خطاب دیا گیا۔ ایک چھوٹا سا مکان موسم سرما کی رہائش کے لئے بنوایا گیا۔ علاوہ ازیں موسم گرما کے لئے ایک دوسرا مکان جس میں ہر طرف سنگ مرمر کا فرش تھا۔ اس کا خطاب مکان خاص مقرر ہوا۔ موسم برسات کے لئے فلک سیر نامی مکان تعمیر ہوا۔ قیصر باغ ایک اعلیٰ پیمانہ کی تعمیر عہد واجد علی شاہ کی ہے۔ یہ کام ۱۸۴۸ء میں شروع ہو کر ۱۸۵۰ء کو ختم ہوا۔ اور اسّی لاکھ روپے خرچ ہوئے تھے۔

مختصر یہ کہ ان عمارات اور باغات کے سبب سے پرانے لکھنؤ نے موجودہ لکھنؤ کی صورت اختیار کی اور اپنی خوبصورتی آبادی وغیرہ کے لحاظ سے نادر شاہ کے حملے سے پہلے کی دلّی کا مقابلہ کرنے لگا۔ اس دور کے لٹریچر میں لکھنؤ کی بڑی تعریف ملتی ہے۔

کیا اور مصحفی میں کروں وصف لکھنؤ
روئے زمیں پہ اب یہ صفاہاں ہے دوسرا (مصحفی)

آصف الدولہ کے بعد لکھنؤ کی تباہی کا آغاز ہوتا ہے اور اس کی تکمیل واجد علی شاہ کی معزولی کے ساتھ ہوتی ہے۔ شاہ کمال نے اس تباہی و بربادی کا بڑے دلدوز پیرائے میں مرثیہ لکھا ہے۔

تہہ و بالا ہوا وہ ملک سارا — دخیل اس میں ہوا آکر نصاریٰ
یہ ویراں آہ ہندوستاں ہوا سب — جہاں سارا فرنگستاں ہوا سب
غرض عمدہ تھے وہ جتنے کہ سردار — کیا ان لوگوں نے آسب کو بیکار (شاہ کمال)

اس تباہی و بربادی کا نتیجہ یہ ہوا کہ دہلی کی طرح لکھنؤ کی سماجی زندگی میں ایک بڑا انقلاب و انتشار رونما ہوا۔ واجد علی شاہ کے بعد لکھنؤ پر جو بلائے ناگہانی نازل ہوئی تھی قلق نے ایک مرثیہ میں اس کا منظر پیش کیا ہے۔

دلّی کے تمام اہل حرفہ تلاش معاش میں دلّی سے ہجرت کر کے پہلے فیض آباد اور پھر دور آصفی میں لکھنؤ پہنچے اور اس طرح دلّی کی صنعت و حرفت وہاں پہنچی۔ لکھنؤ کی ثروت کی وجہ سے ان صنعتوں میں جدّت اور تنوع پیدا ہوا۔ انشاء کا بیان ہے کہ "چونکہ پوشاک کے فیشن میں نئی تراش خراش اور دوسری چیزوں میں جدت فارغ البالی کی حالت میں نمایاں ہوتی ہیں۔ اور شاہ جہاں آباد والے نان شبینہ کو محتاج ہیں۔ جبکہ لکھنؤ والے اعلیٰ مراتب اور ثروت پر فائز ہیں۔ اس صورت میں ان دہلی والوں کا سلیقہ جو لکھنؤ میں ہیں کیوں نہ ان دہلویوں کے سلیقے سے زیادہ ہو جو بے چارے شاہ جہاں آباد میں رہتے تھے"۔

لکھنؤ کی صنعتیں

دور آصفی سے پہلے لکھنؤ صرف کمان سازی کے لئے مشہور تھا، لیکن اس عہد سے یہاں صنعت و حرفت میں بالخصوص کپڑے کے کاموں میں نئی نئی ایجادیں ظہور میں آئیں۔ مثلاً بادلہ و مقیش بہت باریک خوش رنگ کارروزی کا کام بہت پاکیزہ و صاف ستھرا، چنانچہ ہر قسم کا تاج، چوگوشیہ، ہشت گوشیہ و شش گوشیہ، علاوہ ازیں تاج عمری تیار ہوتا تھا۔ دستہ و تکمۂ قبا، مندیل و شملہ زردوزی سینہ بند، نیم تنہ، پشواز، پیشواز و شلوار، دوپٹہ (زنانہ) ٹپکۂ علم، مچلا ہوتا اور بوٹ وغیرہ۔ مختصر یہ کہ سوتی اور ریشمی کپڑے بہت عمدہ و نفیس تیار ہوتے تھے۔ زیورات، مٹی اور تانبے کے برتن بھی بنتے تھے۔ چوڑی سازی بھی لکھنؤ کی ایک اہم صنعت تھی۔

ہندو تہوار

دسہرے کے دن رام اور راون کی جنگ کا واقعہ ایک بڑے میدان میں اسٹیج کیا جاتا تھا جس میں رام کی فتح کا منظر دکھایا جاتا تھا۔ راون کا مجسمہ جلایا جاتا اور چاروں طرف سے اس پر کنکر اور مٹی کے ڈھیلے پھینکے جاتے تھے۔
اس دن کھتری لوگ بالخصوص نفیس لباس زیب تن کرتے اور برہمن لوگ جو کے ہرے پودے لے کر پھولوں کی بجائے اپنی دستار میں لگاتے تھے۔ اس دن نیل کنٹھ کو دیکھنے کے لئے لوگ شہر کے باہر جاتے اور اس کا دیکھ لینا اپنے لئے سرمایہ دولت سمجھتے تھے۔
سلونو کے دن بہنیں چھوٹے مروارید سے مزین ریشم زری کے تاروں کی راکھی بنا کر بھائیوں کی کلائیوں میں باندھتی تھیں۔ اس تہوار کے موقع پر لڑکوں کا رقص ہوتا تھا۔ دیوالی کے زمانے میں مکانوں کے در و دیوار پر طرح طرح کے پھول بوٹے اور تصاویر بنائی جاتی تھیں۔ گھروں پر روشنی اور چراغاں ہوتا۔ جنم اشٹمی کے موقع پر کنہیا کی مورتی ایک پاک و صاف مقام پر رکھی جاتی تھی اور اس مورتی کے سامنے ہندوستانی مٹھائیاں اور خربوزہ کے بیج شکر میں بھون کر بطور پرشاد چڑھایا جاتا تھا۔ اگلی صبح کو خوبصورت اور نازک اندام لڑکوں کو زنانہ و مردانہ لباس پہنا کر بڑی دھوم دھام سے جلوس کی صورت میں باہر نکالتے تھے اور ایک مقام پر لے جاتے تھے۔ کاغذ کا ایک مجسمہ بنا کر اسے کنس کا نام دیتے تھے۔ کنہیا اور کنس کے درمیان جنگ کا منظر پیش کرتے اور کنس کی شکست دکھائی جاتی تھی۔ ہولی کے ایام میں ٹیسو کے پھولوں کا رنگ تیار کیا جاتا تھا اور راہ گیروں پر بلا تفریق مذہب و ملت رنگ پاشی کی جاتی۔ صاحب ثروت لوگ قمقموں میں گلابی بھر کر خوش اندام عورتوں پر مارتے تھے۔ لوگوں کو رنگین پانی کے گڑھوں میں ڈبا دیا جاتا۔ یہ مذاق خاص طور پر لونڈیوں ان کے سازندوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ بسنت کا جشن سات دن تک منایا جاتا تھا۔ گانے والے مٹی کے برتنوں میں سبز خوشے اور گل شر ڈال کر روزانہ کسی نہ کسی بزرگ کے مزار پر جاتے اور بسنت کی تہنیت اور صاحب مزار کی مدح میں اشعار پڑھتے۔

ہندو اور مسلمان ایک دوسرے کے تہواروں میں شریک ہوتے تھے۔ مسلمانوں کی طرح ہندو بھی انگرکھا اور قبا بائیں جانب باندھتے تھے۔ امام باڑے بنواتے تھے اور عشرہ محرم میں تعزیہ داری کرتے تھے۔
اس طرح مسلمان بھی نیل کنٹھ کے دیدار کے لئے شہر کے باہر جاتے تھے۔ اس موقع پر بندوقیں اور توپیں داغی جاتیں۔
دسہرے کے دن ہندو مسلمان بچے مل کر ٹیسو لئے کا جلوس بڑی شان و شوکت سے نکالتے اور اسے ندی میں بہا کر اپنے گھروں کو واپس آتے نچلے طبقے کے مسلمان سلونوں کا بڑا اہتمام کرتے۔ لڑکوں کو رقص کراتے۔ دیوالی کے دن بہت سے مسلمان ہندوؤں کے شریک ہوتے قمار بازی اور گھروں پر چراغاں کرتے۔ شب دیوالی کو عورتیں سب بچوں کے نام سے الگ الگ مٹی کے کھلونے منگواتیں اور دیوالی بھرا کرتی تھیں۔ جنم اشٹمی کے دن کنس کا مجسمہ بنا کر اس کے پیٹ میں شہد بھرتے تھے اور پھر اس کے پیٹ کو چاک کر کے اس شہد کو اس طرح پیتے جیسے کنس کا خون پی رہے ہوں۔ بسنت کے دن مسلمان زرد لباس پہنتے اور مسلمان بزرگوں کے مزاروں پر رقص و سرود کا تماشہ دیکھنے جاتے۔ آصف الدولہ اور اس کے بعد کے نواب۔ بسنت کے تہوار میں ہر سال لاکھوں روپے صرف کر ڈالتے تھے۔ ہولی میں افغانوں اور بعض مسلمانوں کے سوا تمام مسلمان دل کھول کر حصہ لیتے تھے۔ نواب آصف الدولہ کے عہد سے لکھنؤ میں اس تہوار کا بڑا اہتمام ہونے لگا تھا اور دربار شاہی میں یہ جشن منایا جاتا تھا۔ تمام دن رنگ و گلال و عنبر اڑتا رہتا۔ ہولی کی رات کو دریا کے کنارے روشنی ہوتی اور آتش بازی چھوڑی جاتی تھی۔ میر اور لکھنؤ کے دیگر شعراء نے لکھنؤ کے دربار میں ہولی کے جشن کا بڑا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ انشاء نے نواب سعادت علی خاں کی مجلس ہولی کو راجہ اندر کے اکھاڑے سے تشبیہ دی ہے۔
مگر انگریزوں نے ہندو مسلم اتحاد کو توڑنے کی غرض سے قانونی طور پر ہولی کا رنگ مسلمانوں پر ڈالنا بند کر دیا

میلے آٹھویں میلے میں ہندو مسلمان دونوں شریک ہوتے۔ ان کی عورتیں بھی جاتیں۔

کچھ نہیں معلوم پوچھو کون سا میلہ ہے آج جاتیاں ہیں جو کچھا کھچ ڈولیوں پر ڈولیاں (انشار)

حضرت عباس کی درگاہ زیارت گاہِ خواص و عام تھی۔ واجد علی شاہ نے اپنی مثنوی میں زیارتِ درگاہ کے لئے شاہی مستورات کے جانے کا بہت دلچسپ منظر پیش کیا ہے۔

ہندوؤں کے مختلف فرقوں میں شادی کی رسموں میں تھوڑا بہت اختلاف پایا جاتا تھا۔ شب عروسی سے چند روز پہلے دولہا کو نہلا دھلا کر زعفرانی لباس پہناتے اور اتارا ہوا لباس نائی کو بخش دیتے تھے۔ اسی طرح لڑکی بھی نہلا دھلا کر آراستہ کی جاتی اور مالنیں ہرے پتوں کی مالائیں بنا کر طرفین کے مکانوں پر برائے شگون آویزاں کرتی تھیں۔ یہ دونوں رسمیں بندھوار اور 'نائینی بیٹھانا' کہلاتی تھیں۔ اس زمانے میں لڑکا گھر سے باہر نہ نکلتا۔ بعد ازیں لڑکے اور لڑکی کے ہاتھ میں کنگنا باندھتے اور اسی دن سے دونوں گھروں میں ڈومنیوں اور طوائفوں کا رقص و سرود ہونے لگتا۔ دولہا کی ہونے والی سالیاں ایک مخصوص گانا گاتیں جو سٹھنی کہلاتا تھا۔ برات کی رات دولہا کو قیمتی اور عمدہ لباس پہنا کر، کاندھے پر شمشیر ڈال کر، سر پر پگڑی اور پیشانی پر سہرا باندھ کر، گھوڑی پر سوار کر کے اس کے ساتھ شہ بالا بٹھا کر باجے گاجے کے ساتھ، بڑی دھوم دھام سے روانہ کرتے تھے۔ لڑکی کے دروازے پر دھنگانا کی رسم ادا ہوتی، دولہا کو ایک تخت پر بٹھا دیا جاتا تھا رات کے آخری حصہ میں ہون ہوتا تھا۔ پھر برات جہیز اور لڑکی کے ساتھ واپس آتی تھی۔

لکھنؤ میں ہندوؤں کے تمام فرقوں میں شریف عورتیں اپنے سسر، جیٹھ، چچیرے بھائیوں اور ان کی اولاد سے، جو اس کے شوہر سے عمر میں بڑے ہوتے تھے، پردہ کرتی تھیں، کنیزوں اور خادماؤں کے سوائے اپنی ساس اور دیگر بزرگ عورتوں کی موجودگی میں بھی وہ نقاب ڈالے رہتی تھیں۔

مسلمانوں کے تہوار ہندوؤں کے تہواروں میں تو مسلمان شریک ہوتے ہی تھے، اپنے تہوار بھی بڑی آن بان کے ساتھ مناتے تھے۔ عیدین کے موقع پر نوابین اودھ فوج پھاٹے، باجے گاجے کے ساتھ عیدگاہ جاتے اور نماز کے بعد اسی شان و شوکت سے واپس آتے۔ دربار ہوتا۔ شعراء تہنیت نامے گزارتے اور انعامات حاصل کرتے۔ امراء نذریں پیش کرتے اور خلعتیں پاتے۔ اس موقع پر غربا و مساکین کی طرف خاص توجہ دی جاتی تھی۔ متموّل لوگوں اور امراء کے مکانوں پر طوائفوں اور ڈومنیوں کا رقص و سرود ہوتا۔ عزیزوں کے گھر ملنے کے لئے جاتے تھے۔ چونکہ نوابین اودھ شیعی عقائد کی طرف مائل تھے۔ اس وجہ سے لکھنؤ کے تہواروں میں محرم کو خاص اہمیت حاصل تھی۔ تعزیہ داری دھوم دھام سے کرتے اور ہر سال کئی لاکھ روپے اس میں صرف کرتے تھے آصف الدولہ اور اس کے جانشینوں نے تعزیہ داری کے لئے امام باڑے تعمیر کروائے تھے۔ مسز میر حسن علی نے اپنی کتاب "ہندوستانی مسلمانوں کے رسم و رواج" میں محرم اور دوسرے تہواروں کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ ساتویں محرم کو علم نکلتے تھے۔ آٹھویں اور نویں کو امام باڑوں اور شاہ نجف (مقبرہ غازی الدین حیدر) میں چراغاں ہوتا تھا۔ شیعہ مرد عورت ان ایام میں ماتمی لباس زیب تن کرتے۔ عورتیں چوڑیاں توڑ ڈالتی تھیں اور زیورات اتار کر رکھ دیتی تھیں اور ہر قسم کے لوازمِ حسن کے استعمال سے پرہیز کرتی تھیں۔ عاشورہ کے دن بڑی دھوم دھام سے تعزیے نکالے جاتے۔ شیعہ اپنے تعزیے ایک خاص مقام پر دفنا دیتے جو آج کل تال کٹورہ کہلاتا ہے، سنیوں کے تعزیے وہاں دفن ہوتے تھے جو آجکل پھلکا تودہ کہلاتا ہے۔ ربیع الاول کی آٹھویں تاریخ کو ماتم کا خاتمہ ہوجاتا تھا اور شیعہ حضرات تعزیے نکالتے تھے۔ اس جلوس میں کسی خاص قسم کے ماتم کا اظہار نہیں ہوتا، بلکہ خاموشی کے ساتھ جلوس آگے بڑھتا جاتا۔ آجکل یہ چپ تعزیہ کہلاتا ہے اور کاظمین میں پہنچ کر منتشر ہوجاتا ہے۔ ہندوستان کے دوسرے مقاموں سے لوگ

لکھنؤ کی تعزیہ داری میں شرکت کے لئے آتے ہیں ۔

اشیائے خورد و نوش مثلاً شربت ، ریوڑی ، الائچی دانہ اور مالیدہ تعزیوں کے سامنے رکھ کر فاتحہ ہوتی اور شب عاشورہ کو حلوے کے کھیرے کونڈے علموں کے سامنے رکھے جاتے۔ دوسرے دن صبح کو یہ حلوہ مساکین اور غربا میں تقسیم ہوتا تھا۔ تعزیوں کے سامنے سجدہ کرنا طواف کرنا اور منت ماننا اور بچوں کو نارنجی رنگ کے لباس پہنا کر تعزیوں کے نیچے سے نکالنا تاکہ وہ ہر قسم کی مصیبتوں سے محفوظ رہیں ،

بارہ وفات یعنی یوم میلاد النبی پر بھی خاص اہتمام ہوتا تھا۔ چار شعبان کو حضرت امام حسین علیہ السلام کی ولادت کے جلسے ہوتے۔ دربار میں امراء نذریں پیش کرتے اور حسب حیثیت خلعتیں پاتے ۔ تیرھویں رجب کو حضرت علی کی ولادت کے جلسے منعقد ہوتے اور شاہ نجف میں روشنی ہوتی ۔ شعبان کا تہوار منایا جاتا اور اس دن کشتی نما بانس کی کھپچیوں کا ایک مجسمہ بنا کر ، سنہری اور روپہلی کپڑوں سے سجا کر اور اس میں روشن چراغ رکھ کر دریا میں چھوڑ دیتے تھے ۔ اسے الیاس کی کشتی کہتے تھے ۔ ان کشتیوں کو ایک شاندار جلوس ، باجے گاجے اور فوج پھاٹے کے ساتھ دریا تک لے جایا جاتا تھا۔ دریا میں کشتیوں کے چھوڑنے کے موقع پر بگل اور نقارے بجائے جاتے تھے ۔ ایرانی نوروز کا تہوار شمالی ہندوستان کے تمام شہروں میں منایا جاتا تھا۔ لکھنؤ میں چونکہ شیعوں کا مرکز تھا اسی وجہ سے اور جگہوں کی نسبت یہاں یہ تہوار اعلیٰ پیمانے پر اور بڑے جوش و خروش سے منایا جاتا تھا اس دن دربار ہوتا ، امراء نذریں پیش کرتے اور "نوروز مبارک" کے نعرے ہر طبقہ کے لوگوں میں بلند ہوتے ۔ دن میں رقص و سرود کی محفلیں ہوتیں اور اشیاء خورد و نوش سے لوگوں کی تواضع ہوتی ۔ عورتیں بھی اس جشن میں شریک ہوتیں اور رشتہ داروں میں مٹھائیاں تقسیم ہوتیں ۔ نیا چاند ہر مسلمان کے لئے باعث مسرت ہوتا اور لوگ ایک دوسرے کو نئے چاند کی مبارک باد پیش کرتے ۔ سورج اور چاند گرہن کے موقعوں پر مسلمان بآواز بلند اذان دیتے اور عبادت میں مصروف ہو جاتے ___ عورتیں غلہ ، تیل اور روپے پیسے غربا و مساکین میں تقسیم کرتیں ۔ رمال کو انعام دیا جاتا ۔ حاملہ عورتوں کو سونے نہ دیا جاتا اور اس موقع پر لوگ کئی طرح کے توہمات پر عمل پیرا ہوتے تھے ۔

سواریاں

سواری کے لئے ہاتھی ، گھوڑے اور بیل گاڑی اور مختلف قسم کی پالکیاں جن میں سنگھاسن اور سکھ پال زیادہ استعمال میں آتی تھیں ۔ ڈولی پالکی سے نچلے درجے کی سواری تھی ۔ تخت رواں ، چنڈول اور ہوادار کبھی کبھی نوابین استعمال کرتے تھے ۔ علاوہ ازیں نالکی ، رتھ ، بیل گاڑی جن میں ناگوری بیل جوتے جاتے تھے ۔ میانہ ، محافہ ، چوپالہ ، کھڑکھڑ ، تانگہ لہڑی ، بھی سواری کے لئے کام آتی تھیں ۔

بچے کی پیدائش سے اس کی وفات تک کے رسم و رواج کا سعادت یار خاں رنگین نے اپنی مثنوی موسومہ "مسائلہ" میں ذکر کیا ہے ۔

لباس

نصیر الدین حیدر (۱۸۲۷ء تا ۱۸۳۷ء) کے زمانے سے قبل دربار لکھنؤ کا لباس ہو بہو دربار مغلیہ کا لباس تھا مثلاً سر پر پگڑی ، جسم پر نیم تنہ ، ٹانگوں پر ٹخنوں سے اونچا تنگ مہری پاجامہ اور پیروں میں اونچی ایڑی کا کفش نما جوتا ۔ اور کمر میں جامہ کے اوپر پٹکا ، اور گھروں میں امراء سر پر ٹوپی اوڑھے رہتے ۔ لکھنؤ کے ماحول کے اثر سے ان لباسوں میں یہ تبدیلی ہوئی کہ پائنچے کے جوڑوں پر لمبی صراحیاں بنائی گئیں اور ان صراحیوں کے درمیان خوش نما چاند قائم کئے گئے ۔ یہ چاند اور صراحیاں اس طرح سے بنائی جاتی تھیں کہ باریک تن زیب کے پائنچوں میں نین سکھ کی صراحیاں اور چاند کاٹ کر اندر کی طرف ٹانک دئے جاتے تھے جو اوپر نمایاں ہو کر ٹوپی میں اچھی نفاست ، صفائی اور سادگی پیدا کرتے تھے ۔ یہ ٹوپی لکھنؤ میں بہت پسند کی گئی اور عوام نے یکایک پگڑی باندھنا چھوڑ دیا ۔ ہر مہذب اور شائستہ آدمی کے سر پر یہی ٹوپی نظر آنے لگی ۔

ٹیوننگ نے نواب آصف الدولہ کے لباس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ نواب کے سر پر کلاہ اور اس پر پگڑی بندھی تھی، اس کے کاندھے پر ایک خوبصورت شال، جو اس کی کمر سے لپٹی ہوئی تھی، پڑی تھی، اور پیروں میں سنہری زری کے جوتے تھے۔

غدر کے بعد لکھنؤ میں یکایک ٹوپیوں کی دنیا میں ایک انقلاب شروع ہو گیا۔ چند روز تک تو چوگوشیہ، دوپلڑی اور مندیلیں یا پگڑیاں ہی سر کا لباس تھا۔ اس کے بعد یکایک چوگوشیہ ٹوپی کا رواج اڑنے لگا۔ اور رفتہ رفتہ دوپلڑی اور ترکی ٹوپی کا رواج ہوا۔ انگریزوں کے عہد میں تعلیم یافتہ لوگوں نے علی العموم گول مندیل نما فلٹ کیپ، اختیار کر لی تھی۔ مرزا قتیل کا بیان ہے کہ مسلمانوں کے متمول طبقہ کے لوگوں نے انگریزوں کا لباس بھی اختیار کر لیا تھا۔

لکھنؤ کے شرفاء کا کل لباس، سر پر قالب چڑھی چکن کی چوگوشیہ ٹوپی، جسم پر انگرکھا اور پاؤں میں عرض کے پائنچوں کا پائجامہ کندھے پر ہلکا چکن یا جالی کا رومال اور پیروں میں سلیم شاہی جوتا جس کی نوک بالکل نہ ہوتی تھی۔ لیکن ان جوتوں پر سلمے ستارے کے کارچوبی کا کام ہوتا تھا۔ انشاؔ نے دہلی اور لکھنؤ کے مردانہ لباس کا موازنہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لکھنؤ کا لباس بعینہ ایسا ہے کہ اکاند جلہ اور شاملی، بنیوں کی پوشاک کا ایرانی مرزاؤں کی پوشاک سے مقابلہ کرنا، وہاں کی پوشاک اگرچہ سوائے لکھنؤ کے اور شہروں پر غالب آ سکتی ہے"

لکھنؤ کی زنانہ پوشاک دہلی کے زنانہ لباس سے وضع قطع اور کپڑے کی نوعیت میں کہیں زیادہ عمدہ اور اعلیٰ تھی۔ انشاؔ نے لکھا ہے کہ یہاں کی زنانہ پوشاک کے سامنے وہاں (دہلی) کی زنانہ پوشاک ایسی ہے جیسے میاں غلام رسول کے گانے کے سامنے لڑکے لڑکی کی شادی کے موقع پر بھلے مانسوں کی بہو بیٹیوں کا گانا یا مشروع اطلس کے سامنے لال کھاردا۔

زنانہ لباس میں تراش خراش کے علاوہ یہاں کے کپڑے بہت نازک، بھڑکیلے اور رنگ برنگ کے ہوتے تھے، میر حسن کی مثنوی گلزار ارم سے معلوم ہوتا ہے کہ زنانہ لباس کے کپڑے، کناری، مسلس، شبنم، کمخواب اور لاہی کے نام سے موسوم تھے۔ سر پر دوپٹہ۔ سینہ پر چولی یا انگیا جسم کے درمیانی حصہ میں کرتا یا کرتی کمر کے نیچے شلوار، کلی دار پشواز اور اکثر اوقات سینہ بند۔ ے، اوپر نیم تنہ کے بجائے انگرکھا اور شاہ نواز خانی۔ اور موسم سرما میں پائجامہ گھوٹنہ، ورنہ عام طور پر چوڑی دار پائجامہ اور پیروں میں خوبصورت اور کامدار جوتیاں۔ آخری زمانے میں گھاگھرے کا عام رواج ہو گیا تھا۔ گھتیلہ جفت کے بجائے بوٹ زر دوزی یا مخملی۔

کھانے عبدالحلیم شررؔ نے لکھنؤ کے کھانے اور پینے کی اشیاء کا ذکر تفصیل سے کیا ہے۔ چونکہ دہلی کے اجڑنے کے بعد صرف لکھنؤ ہی ایک ایسا مقام تھا جو اپنی فارغ البالی کے لئے مشہور تھا اور وہاں کے نواب اہل فن کے بڑے قدردان تھے۔ اس لئے تلاش معاش میں شمالی ہندوستان کے ہر حصے سے وہاں باورچی بھی پہنچے اور انھوں نے اپنے فن کا خوب کمال دکھایا۔ یہاں بھی عام و خاص کھانے تو وہی تھے جن کا دہلی میں رواج تھا۔ مگر لکھنؤ میں اتنا فرق ہو گیا تھا کہ یہ لوگ چٹورے تھے اور ذائقہ دار مرغن کھانوں کی طرف بڑی رغبت رکھتے تھے۔ انشاؔ نے لکھا ہے کہ لکھنؤ کے امراء آدھا سیر پلاؤ کی تیاری میں بیس روپے صرف کر دیتے تھے۔ ایک تورہ سے جس میں ذیل کے کھانے شامل تھے، لکھنؤ کے مختلف کھانوں کا اندازہ ہوتا ہے۔

پلاؤ، مزعفر، متنجن، شیرمال، سفیدہ (میٹھے چاول) بورانی کے پیالے، شیر برنج کے خوانچے، قورمہ، تلی ہوئی اردیاں کو گوشت میں، شامی کباب، مربہ، اچار یا چٹنی، علاوہ ازیں مختلف قسم کی دالیں اور مٹھائیاں۔

متوسط طبقے اور عوام کا کھانا بہت سادہ اور معمولی ہوتا تھا۔

لکھنؤ کے بازاروں میں پانی اور حقے کی بہت دکانیں ہوتی تھیں۔ عوام کے لئے پانی اور حقہ دفع الوقتی کا بہت اچھا ذریعہ تھے۔ دربار میں پانی اور حقے سے مہمانوں کی خاطر تواضع ہوتی تھی۔ محرم کے ایام میں مسلمان عورت اور مرد پان سے پرہیز کرتے تھے کیونکہ عورتوں کیلئے

پان لوازم اضافۂ حسن میں شامل تھا۔ جب عورتیں میلے ٹھیلے میں جاتی تھیں تو ان کے ساتھ پاندان بھی ہوتا تھا۔

کسی کے ہاتھ پاؤں کی پٹاری بھرا بٹوے میں کتھا اور سپاری (میر حسن دہلوی)

شعر و شاعری

دلّی کی بساط شاعری اُٹھ کر لکھنؤ میں بچھی اور وہاں شعر و شاعری و ادبی جلسوں کی ابتدا ہوئی۔ رفتہ رفتہ وہاں اردو شاعری کا اسکول قائم ہوا۔ شعراء میں سب سے پہلے سراج الدین علی خاں لکھنؤ پہنچے۔ بعد ازاں آصف الدولہ کا عہد آیا تو سودا، میر، جرأت، سوز، انشاء، مصحفی، رنگین، نسیم دہلوی، میر حسن خلیق، میر قمر الدین، میر جعفر علی حسرت، میر حیدر علی حیران اور دیگر شعراء نے لکھنؤ آکر قیام کیا۔ آصف الدولہ کی شعراء پروری کی تعریف میں جرأت کا شعر ملاحظہ ہو ؎

ہزار شکر گئی سفلہ پروری کی رسم جہاں میں اب شرفاؤں کا قدر داں آیا

نوابین اودھ کے علاوہ دہلی کے مفلوک الحال شہزادے اپنی عافیت کے لئے اور معاشی تنگی سے نجات پانے کی غرض سے لکھنؤ پہنچے اور وہ اپنے ساتھ اہلِ فنون کو بھی لے گئے۔ مرزا سلیمان شکوہ خود بھی شاعر تھے اور شعراء کی بڑی قدر کرتے تھے۔ ان کے دربار سے انشاء، جرأت، مصحفی، مرزا نعیم بیگ جوان، میر صادق علی صادق، طالب علی خاں طالب، اور شیخ ولی محب وابستہ تھے۔ اسی طرح شہزادہ جہاندار شاہ المتخلص جہاندار، شاعر، بذلہ سنج، شوخ طبع اور رنگین مزاج ہونے کے ساتھ ساتھ شاعروں کی قدردانی کرتے تھے۔ مختصر یہ کہ آصف الدولہ سے واجد علی شاہ کے عہد تک لکھنؤ میں شعر و شاعری کا بہت چرچا تھا۔ نوابین اودھ خود بھی اردو فارسی زبان میں شاعری کرتے تھے۔ واجد علی شاہ صاحب تصانیف تھے۔ انھوں نے متعدد دیوان، مثنویاں، مرثیے، سلام اور بے شمار نظمیں بطور یادگار چھوڑی ہیں، لکھنؤ میں بڑے اہتمام اور پابندی کے ساتھ مشاعرے ہوتے تھے۔ عوام بھی شعر و شاعری میں بڑی دلچسپی لیتے۔ مجموعۂ نغز کے مؤلف کا بیان ہے کہ مہدی علی خاں عاشق لکھنوی کے ہاں بلا ناغہ ہر جمعہ کو مشاعرہ ہوتا تھا۔ اتفاق سے ایک جمعہ کی صبح کو ان کے فرزند کی فاتحہ سیوم ہوئی۔ مگر بعد ظہر حسب معمول مشاعرہ کیا گیا۔

لکھنؤ کی فارغ البالی اور دربار سے شعراء کی وابستگی نے اردو شاعری کے معیار کو گرا دیا تھا۔ ہر طبقے کے لوگ عیش پرست اور ابتذال پسند تھے۔ یہی وجہ ہے کہ لکھنؤ کے شعراء کا کلام ابتذال، سوقیانہ پن اور رکیک تمثیلوں سے لبریز ہے۔ رنگین کی تمام ہجویات مثلاً "مخمس در ہجو ناصر ساکن ڈھاکہ"، یا "مثنوی در مذمت کہ در سلک نواب کریم اللہ خاں بہادر خلف نواب فیض اللہ خاں دیدہ بود"، "مثنوی در ہجو کریلا بھانڈ"، "مثنوی در حالِ زنِ فاحشہ" وغیرہ ابتذال اور رکیک جذبات کی بدترین مثالیں ہیں۔

"چونکہ وہاں کے نواب اور امیر ہمیشہ عورتوں کی صحبت میں رہتے تھے، اس سبب سے وہاں کی زبان بھی اس اثر سے نہ بچ سکی اور ریختی کی ایجاد ہوئی۔ جو عورتوں کی زبان ہے۔ اس زبان کا موجد سعادت یار خاں رنگین تھا۔ انشاء نے لکھا ہے کہ سعادت یار طہماسپ کا بیٹا انوری ریختے کا آپ کو جانتا ہے۔ رنگین تخلص ہے۔ ایک قصہ کہا ہے۔ اس مثنوی کا نام دل پذیر رکھا ہے، رنڈیوں کی بول اس میں باندھی ہے۔ میر حسن پہ منہ ہر کھایا ہے۔ ہر چند اس مرحوم کو بھی کچھ شعور نہ تھا۔ بدر منیر مثنوی نہیں کپی سانڈے کا تیل بیچتے ہیں۔"

لکھنؤ کے اس شاعرانہ و تعیش پذیر ماحول سے عورتیں بھی متاثر تھیں اور شعر و شاعری سے دلچسپی لیتی تھیں۔

لکھنؤ میں غزل کے علاوہ مراثی اور مثنویوں کی صنف میں قابلِ قدر اضافے ہوئے۔ انیس و دبیر نے مرثیہ کو ایک فن کی حیثیت دی۔ آتش و ناسخ نے اصلاح زبان کی کوشش کی لیکن اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں کی توجہ جذبات سے ہٹ کر الفاظ پر مرکوز ہو گئی۔

علم و ادب

قدیم الایام سے پورب کی سرزمین علم و ادب کے وصف میں ممتاز تھی۔ یہاں پانچ پانچ۔ دس دس کوس پر شرفاء اور نجبا کے دیہات آباد تھے۔ جن میں اعلیٰ پائے کے علماء و فضلا درس دیتے تھے۔ دُور دُور سے آکر طلباء یہاں تحصیل علوم کرتے تھے۔ سلاطین اور حکام وقت کی طرف سے ان مدارس کے مصارف کے لئے دیہات بطور معافی دئے جاتے تھے۔ طلباء کو وظائف اور علما کو زمینیں اور مدد معاش دی جاتی تھی۔ درس و تدریس کا یہ سلسلہ ۱۷۲۱ء تک جاری رہا۔ بعد ازیں محمد شاہ بادشاہ کے عہد میں برہان الملک اودھ کا حاکم مقرر ہوا۔ اس نے تمام قدیم و جدید وظائف و سیور غال یک قلم ضبط کرلیں۔ بدیں سبب یہاں کے شرفاء و نجبا نے تنگیٔ معاش میں گرفتار ہوکر سپہ گری کا پیشہ اختیار کرلیا۔ چونکہ علم و ادب کی مجلسیں ان ہی لوگوں کی فراخ دلی کی مرہونِ منت تھیں۔ اس وجہ سے اب وہ مجلسیں بھی بے رونق ہوگئیں۔ مدارس اور طلبا منتشر ہوگئے۔ ارباب کمال تلاش معاش میں دوسری جگہوں کو چلے گئے۔ صفدر جنگ کے زمانے میں بھی یہی حال رہا۔ بعد کے نوابوں کو علم و ادب سے کوئی خاص دلچسپی نہ تھی، اس وجہ سے انھوں نے اس سلسلے میں کوئی کارِ نمایاں نہیں کیا۔ اتنا پتہ چلتا ہے کہ امجد علی شاہ کے عہد میں ایک مدرسۂ شاہی کی بنیاد پڑی تھی۔

وہاں کے علماء میں ملّا نظام الدین سہالوی قابلِ ذکر ہیں۔ کیونکہ ان کے ہی فیض نے فرنگی محل کو ہندوستان کا دار العلم بنایا۔ ہندوستان میں عربی مدارس کا مشہور درس نظامیہ انھیں کی طرف منسوب ہے، نہ صرف ہندوستان میں بلکہ تمام دنیائے اسلام میں یہ فخر صرف اسی خاندان کو حاصل ہے کہ تقریباً ڈھائی سو سال تک علماء و فضلا پیدا ہوتے رہے، اور ان میں سے ہر ایک نے اپنی زندگی علم و فن کے لئے وقف کردی۔ اسی خاندان کے فرد مولانا عبدالباری فرنگی محلی مہاتما گاندھی کے رفیق اور جنگ آزادی کے مجاہد تھے انھوں نے خلافت اور ترک موالات کی تحریکوں میں نمایاں حصّہ لیا۔ مولانا شبلی نعمانی کا قائم کیا ہوا مدرسہ ندوۃ العلما آج بھی بادشاہ باغ میں گومتی کے کنارے موجود ہے اور ان دنوں اس کے ناظم عربی زبان کے مشہور عالم مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ہیں۔

مختلف فنون

نوابین اودھ کے لئے تیراندازی، تلوار اور عوام کے لئے بانک پٹہ اور لکڑی بازی بہت ہی دلچسپ تفریحی مشاغل تھے۔ شہزادوں اور امیرزادوں کو ان فنون کی خاص طور پر تعلیم دی جاتی تھی۔ لکھنؤ کے چند محلے مثلاً مفتی گنج، رستم نگر، محمود نگر اور منصور نگر کے نوجوان لڑکے روزانہ اپنا کچھ وقت بانک پٹہ، لکڑی بازی اور کشتی گیری کی تعلیم و مشق میں صرف کرتے تھے۔ لکھنؤ کے مروجہ فنون میں لکڑی کے جیّد استاد علی مد، محمد علی خاں اور میر نجم الدین تھے۔ ان کا معمول علاوہ صرف شریف زادوں کو شاگرد بناتے تھے۔ آصف الدولہ کے عہد کے سب سے بڑے استاد میر عطا حسین تھے۔ ان کے علاوہ میر فضل علی اعلیٰ پائے کے استاد تھے۔ غلام رسول خاں کا لڑکا گوری پٹے باز، پٹے کا باکمال استاد تھا۔ اس کے علاوہ میر ولایت علی ڈنڈا توڑ اس فن کے ممتاز استاد تھے۔

عہد شجاع الدولہ میں بانک کے باکمال استاد منصور علی خاں نیکبت اور عہد آصفی کے شیخ نجم الدین اور میر بہادر علی و علی محمد خاں تھے۔ نصیر الدین حیدر کے زمانے میں شیخ نجم الدین کے شاگرد میر عباس بڑے پائے کے استاد تھے۔ اس فن کا آخری استاد میر جعفر علی تھا جو واجد علی شاہ کے ہمراہ کلکتہ چلا گیا تھا۔ بنوٹ کے استادوں میں محمد ابراہیم خاں ساہپور اور غالب شیر خاں بہت مشہور تھے۔ مہدی علی خاں واجد علی شاہ کے ساتھ کلکتہ چلے گئے تھے۔ کشتی کے فن کے استاد ایک بدھکے جو اس فن میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے، برچھا، بانا، تیراندازی اور کٹار بازی کے نامی گرامی استاد لکھنؤ میں تھے۔

لکھنؤ کے حکیموں میں حکیم احمد، حکیم ناصر علی، میر صادق، شفائی خاں، میر رضی، حسین رضا خاں۔ حکیم سید غلام علی، حکیم

تجمل عظیم خاں لکھنوی اور میر اعظم قابلِ ذکر ہیں۔

دیگر اہلِ فنون کی طرح دلّی سے اعلیٰ پایہ کے خوش نویس بھی لکھنؤ پہنچے اور ان کی شاگردی میں اس سرزمین سے عمدہ اور صاحبِ طرز خوشنویس پیدا ہوئے۔ مثلاً نواب تفضل حسین خاں، میر عطا حسین تحسین، مرزا احمد طباطبائی، حافظ نور اللہ، مرزا محمد علی، قاضی نعمت اللہ۔

معمر لوگ شطرنج اور چوپڑ یا چوسر بازی سے اپنا دل بہلایا کرتے تھے۔ نواب شجاع الدولہ چوپڑ بازی کا بیحد شوقین تھا اور میدان جنگ میں بھی اس شغل سے باز نہ آتا تھا۔ شمالی ہندوستان کے لوگوں کو پتنگ بازی سے بڑی دلچسپی تھی۔ بوڑھے، جوان اور بچے سبھی پتنگ اڑاتے تھے۔ لکھنؤ میں پتنگ بازی کے شوق کا اس بات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ آصف الدولہ کی تکل میں پانچ روپے کی مقیش کی جھلجھل ہوتی، جو لوٹ کر لاتا اسے پانچ روپے دے کر تکل لے لی جاتی اور نہ لاتا تو بھی جہاں چاہتا پانچ روپے کا فروخت کر دیتا۔ پتنگ بازی کے پرانے استادوں میں میر عمدہ، خواجہ مٹھن اور شیخ امداد قابلِ ذکر ہیں۔

نوابین اودھ کے امراء نے درندے اور چوپائے جمع کر رکھے تھے۔ اور ان کو لڑا کر اس تماشے سے محظوظ ہوتے تھے۔ آصف الدولہ اور سعادت علی خاں کو مینڈھوں کی لڑائی دیکھنے کا بہت شوق تھا۔ واجد علی شاہ کلکتہ کے قیام کے دوران میں بھی کسی حد تک اپنا یہ شغل پورا کرتے رہے۔

لیکن طیور کو لڑانے کا شوق ہر طبقے کے لوگوں کو تھا۔ اسی طرح تیتر، بولے، گلدم، لال، کبوتر اور طوطے، بیٹر اور مرغ لڑائے جاتے تھے۔ میر نے لکھنؤ کی مرغ بازی کا ذکر یوں کیا ہے۔

دلّی سے ہم جو لکھنؤ آئے	گرم پرخاش مرغ یاں پائے
جمعہ منگل کو پالی کی ہے دھوم	گلیوں میں روز حشر کا ہے ہجوم
مرغ بازوں کو ہے قیامت جوش	جس کو دیکھو تو مرغ در آغوش

شجاع الدولہ اور اس کے جانشینوں کو بٹیر بازی کا بھی شوق تھا۔ نصیر الدین حیدر اپنے سامنے میز پر بٹیروں کی لڑائی دیکھ کر بہت خوش ہوتا تھا۔ پرانے بٹیر بازوں میں میر بچو، میر عمدہ، خواجہ حسن، میر فدائی اور جھنگا وغیرہ بہت مشہور تھے۔

لکھنؤ کی کبوتر بازی آج بھی مشہور ہے۔ تمام نوابین، امیروں اور عوام کو اس کا شوق تھا۔ ہزاروں روپے صرف کر کے کبوتر خریدے جاتے اور بڑے اہتمام کے ساتھ ان کی پرورش کی جاتی تھی۔ واجد علی شاہ نے کبوتر بازی کے شوق کو اوج کمال تک پہنچا دیا تھا۔ دور دور سے اچھے کبوتر منگوا کر جمع کر لئے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے ایک کبوتر کا جوڑا پچیس ہزار روپے کا خریدا تھا۔ صبح سے پہر دن چڑھے تک اور سہ پہر سے شام تک اس شغل کے علاوہ وہ کوئی کام نہیں کرتا تھا۔ ان کے مصاحب اور ندیموں کو بھی شوق تھا۔

بچوں کے بہت سے ایسے کھیل ہیں جن کا آج بھی رواج ہے اور بعض اب مفقود ہو گئے ہیں۔ مثلاً چنڈول گدا، گریل، گانٹھ کھو ڈلی، بانسلی، بھنبھیری، میرا نام، گھوڑ کھنڈے، چوہے لنڈے۔ کالے پیلے دیو۔ شیر بکری یا باگ بکری، ایڈن، کبڈی، وزیر بادشاہ، کڑواتیل، ہلی پادے، دہی کھلس، چھائیں مائیں گول گھمائیں، راجہ کے گھر بٹیا ہوا اور ٹیسو رائے اور آنکھ مچولی۔ موخر الذکر کھیل آج بھی بچوں میں بہت مروّج ہے۔ لڑکیوں میں گڑیا کا کھیل عام تھا۔

موسیقی شجاع الدولہ اور بعد کے نوابوں کی قدر دانی و فیاضی نے سارے شمالی ہندوستان کے موسیقاروں اور ڈوم ڈھاریوں کو اودھ کی سرزمین میں جمع کر دیا تھا۔ امراء اور سرداران فوج جب کسی طرف کوچ کرتے تو ان کے ساتھ ارباب نشاط بھی ہوتے تھے۔ آصف الدولہ کے عہد میں فن موسیقی پر "اصول النغمات الآصفیہ" کی تصنیف ہوئی۔ نواب سعادت علی خاں کے زمانے میں موسیقی پر اوس پڑ گئی۔ غازی الدین حیدر کے زمانے میں اس فن کا ایک بڑا کامل شخص حیدری خاں تھا۔ اس کے علاوہ پیار خاں اور باسط خاں کاملین فن میں شمار ہوتے تھے۔ واجد علی شاہ کے زمانے میں اس کو پھر سے عروج حاصل ہوا۔ وہ اپنا زیادہ تر وقت گویوں، رنڈیوں اور ڈھاریوں کے ساتھ صرف کرتے اور خود بھی اس فن کے ماہر تھے اور اتنا ہی اچھا گاتے اور ناچتے تھے۔

رقص موسیقی کے ساتھ ساتھ رقص نے بھی ایک اعلیٰ فن کی حیثیت سے لکھنؤ میں نمایاں ترقی کی۔ واجد علی شاہ رقص و سرود کا دلدادہ تھا۔ سازندوں، رقاصوں اور موسیقاروں کے کئی طائفے اس کے دربار سے وابستہ تھے۔ مثلاً پندرہ کلاونت مغنی ایک کٹی والا، دو پکھاوجی، ۳۳ طبلہ نواز، ۴۴ سارنگی نواز، ۲۲ مینجیرہ نواز، ۷ رقاص، ایک شعبدہ باز، دو ڈھولک نواز، ایک نرسنگھار نواز اور ۹ انفر نقار خانے میں ملازم تھے۔ ان کی تنخواہ میں ۳۲۶۱ روپے ماہانہ صرف ہوتے تھے۔ عورتوں کے علاوہ ہند کتھک امرد، اور رہس دھاری اور دو مسلمان کشمیری بھانڈ اس فن میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ شجاع الدولہ اور آصف الدولہ کے عہد میں خوشی مہاراج ناچنے کا بڑا زبردست استاد تھا۔ نواب سعادت علی خاں، غازی الدین حیدر اور نصیر الدین حیدر کے زمانے میں ہلال جی، پرکاش جی اور دیالو جی مشہور ناچنے والوں میں تھے۔ واجد علی شاہ کے زمانے میں پرکاش جی کے بیٹے درگا پرشاد اور ٹھاکر پرشاد اس میدان میں ممتاز تھے۔

یہاں کی رنڈیاں تین فرقوں سے تعلق رکھتی تھیں۔ کنچنیاں، چونے والیاں اور ناگرنیاں۔ ان فرقوں نے الگ الگ اپنے گروہ قائم کر لئے تھے۔ ان کے علاوہ ناچنے والوں کا ایک اور گروہ تھا جو رہس والے کہلاتے تھے۔

آج بھی لکھنؤ ہندوستان کے سب سے اہم اور بڑے صوبے اتر پردیش کا صدر مقام ہے۔ اس کی آبادی ۶۲۲۱۹۶ ہے یہاں ہر مذہب اور ہر قوم کے لوگ بستے ہیں اور لکھنؤ شہر میں آج بھی قدیم و جدید تہذیب کا ایک دلکش امتزاج نظر آتا ہے۔

دریائے عشق اور بحر المحبّت

تقابلی مطالعہ

(فرمان فتحپوری)

میر کی افسانوی مثنویوں میں "شعلۂ عشق" اور "دریائے عشق" سب سے بہتر ہیں۔ پھر بھی بلحاظ افسانہ، جو کشش دریائے عشق میں ہے وہ شعلۂ عشق میں نہیں ہے، دونوں کا موضوع اگرچہ عشقیہ ہے لیکن عشق کی نوعیتوں میں بڑا فرق ہے۔ شعلۂ عشق میں مرد کو اپنے ہم جنس یعنی مرد ہی سے عشق کرتے دکھایا گیا ہے۔ اس کے برعکس "دریائے عشق" میں عورت و مرد کی محبت کو موضوع بنایا گیا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ "دریائے عشق" کے افسانے میں وہ تصنع اور آورد کہیں نہیں ہے جو شعلۂ عشق کے غیر فطری افسانے میں جگہ جگہ نظر آتا ہے دریائے عشق میں ہیرو اور ہیروئن دونوں کے کردار، ماحول اور اقتضائے بشری کے مطابق دکھلائے گئے ہیں۔ ان سے وہی افعال سرزد ہوتے ہیں اور وہی کارنامے انجام پاتے ہیں جو سچے عاشقوں کے شایانِ شان ہیں اور جن کی ان سے توقع کی جاتی ہے۔ لیکن "شعلۂ عشق" کا ہیرو ہیروئن کا دم بھرتے ہوئے بھی، مصلحت کوش اور دور اندیش ہے۔ اس کا عشق خام ہے اور وہ دریائے عشق کے ہیرو یا ہیروئن کی طرح "آتشِ نمرود" میں بے خطر کود پڑنے کا حوصلہ نہیں رکھتا۔ اس کے برعکس دریائے عشق میں طالب و مطلوب دونوں نے ایک ہی جست میں قصّہ تمام کر دیا ہے۔

دریائے عشق میں "دایہ" کا کردار بھی زندہ کردار ہے اور امر واقعہ یہ ہے کہ اسی کی مکاری سے دریائے عشق کا المیہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ایسا جیتا جاگتا کردار میر کی کسی اور افسانوی مثنوی میں نہیں ملتا۔ شعلۂ عشق میں "دایہ" کے کردار کا کام اس نوجوان سے لیا گیا ہے جو پرس رام کا عاشق ہے لیکن اس سے افسانے کی فضا یکسر مصنوعی اور غیر فطری ہو گئی ہے۔ جذبات کی مصوری اور واقعہ نگاری کے لحاظ سے بھی دریائے عشق کا مرتبہ شعلۂ عشق سے بلند ہے۔ اس میں شعلۂ عشق کی طرح صرف پرس رام اور اسکی بیوی کے درد و غم کا بیان نہیں ہے بلکہ ہیرو اور ہیروئن کے جذبات کی تصویر کشی کے ساتھ ان کے والدین کی ذہنی الجھن، دایہ کی مکاری محلے والوں کی انگشت نمائی اور اس دور کی سماجی و معاشرتی زندگی کی عکاسی بھی کی گئی ہے۔ اس میں کردار نگاری کے ساتھ مکالموں کا بھی لطف ہے اور داستان بھی، شعلۂ عشق کے مقابلے میں طویل ہے۔ پوری داستان تقریباً تین سو اشعار پر مشتمل ہے۔ واقعات اور اندازِ بیان بھی شگفتہ و موثر ہے۔ مافوقِ فطرت قوتوں کا دخل ہے لیکن ایسے قرینے سے کہ انسانی ذہن اسے آسانی سے قبول کر لیتا ہے۔

نفسِ داستان بالاختصار یہ ہے کہ ؎

ایک جا اک جوان رعنا تھا لالہ رخسار و سرد بالا تھا

عشق رکھتا تھا اس کی چھاتی گرم — دل وہ رکھتا تھا موم سے بھی نرم
ایک دن بیکلی سے گھبرایا — سیر کرنے کو باغ میں آیا
ناگہ اس کوچہ سے گذار ہوا — آفتِ تازہ سے دوچار ہوا
ایک طرفے سے ایک مہ پارہ — تھی طرف اس کے گرم نظارہ
پڑ گئی اس پہ اک نظر اس کی — پھر نہ آئی اسے خبر اس کی

طبع نے اک جنون پیدا کیا — اشک نے رنگ خون پیدا کیا
خلق اس کی ہوئی تماشائی — پر نہ وہ دیکھنے کبھو آئی

جو کہ سمجھے تھے اس کو دیوانہ — رحم کرتے تھے آشنا یانہ
عاشق اس کو کسی کا جان گئے — سب بُرا اس ادا کو مان گئے
کیونکہ باہم معاش تھی سب کی — ایک جا بود و باش تھی سب کی
وارث اس کے بھی بدگمان ہوئے — درپئے دشمنئ جان ہوئے

عشق بے پردہ جب فسانہ ہوا — مضطرب کدخدائے خانہ ہوا
گھر میں جا۔ بہر دفع رسوائی — بیٹھ کر مشورت یہ ٹھہرائی
یاں سے یہ غیرتِ مہ تاباں — جا کے چندے رہے کہیں پنہاں

تب محافے میں اس کو کر کے سوار — ساتھ دیے ایک دایۂ غدار
پار دریا کے جلد رخصت کی — اس طرح فکر رفع تہمت کی

گھر سے باہر محافہ جو نکلا — اس جواں ہی کے پاس ہو نکلا
طیش دل سے ہو کے آگاہ — ہو لیا ساتھ اس کے بھر کر آہ

بیچ دریا میں دایہ نے جا کر — کفش اس گل کی۔ اس کو دکھلا کر
پھینکی پانی کی سطح پر اکبار — اور بولی کہ او جگر افگار
حیف! تیرے نگار کی پاپوش — موج دریا سے ہووے ہم آغوش
عبرت عشق ہے تو لا اس کو — چھوڑ یوں مت برہنہ پا اس کو

سن کے یہ حرفِ دایۂ مکار — دل سے اس کے گیا شکیب و قرار
بے خبر۔ کارِ عشق کی تہ سے — جست کی اس نے اپنی جاگہ سے
جبکہ دریا میں ڈوب کردہ جواں — کھو گیا گوہر گرامی جاں
دایۂ حیلہ گر ہوئی دل شاد — واں سے کشتی چلی برنگ باد
قصہ کوتاہ بعد یک ہفتہ — آگئی وہ رشکِ مہ زخود رفتہ
کہنے لاگی کہ اب تو اے دایہ — ہو گیا غرق وہ فرد مایہ
مصلحت ہے کہ مجھکو لے چل گھر — ایک دو دم رہیں گے دریا پر

حد سے افزوں جو بے قرار ہوئی ۔۔۔ دایہ کشتی میں لے سوار ہوئی
حرف زن یوں ہوئی کہ اے دایہ ۔۔۔ یاں گرا تھا کہاں؟ وہ کم مایہ
سنتے ہی یہ کہاں؟ کہاں؟ کہہ کر ۔۔۔ گر پڑی قصدِ ترکِ جاں کر کر
کشش عشق آخر اس مہ کو ۔۔۔ لے گئی کھینچتی ہوئی تہ کو
خلق یکجا ہوئی کنارے پر ۔۔۔ حشر برپا ہوئی کنارے پر
نکلے باہم وے موے نکلے ۔۔۔ دونوں دست و بغل ہوئے نکلے

جو نظر اُن کو آن کرتے تھے
ایک قالب گمان کرتے تھے[1]

اب تک میر کی یہ منظوم داستان طبع زاد خیال کی جاتی تھی لیکن منظوم داستانوں کے تحقیقی و تفصیلی مطالعہ سے پتہ چلا کہ اس قصے کے مخترع میر نہیں ہیں بلکہ انھوں نے دوسرے منظوم قصوں سے اس کا پلاٹ مستعار لیا ہے۔ ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں نے میر کی مثنوی دریائے عشق کے ایک ماخذ" کے عنوان سے لکھا ہے کہ میر کا قصہ دراصل ایک فارسی مثنوی "قضا و قدر" سے ماخوذ ہے یہ فارسی مثنوی ۱۱۱۳ھ میں تصنیف ہوئی ہے۔ اور تقریباً سو سال بعد میر نے اسے اردو میں منتقل کیا ہے[2]۔ خواجہ احمد فاروقی نے ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں کی رائے پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فارسی مثنوی شاعرانہ اور فنی حیثیت سے میر کی مثنوی سے کمتر درجے کی ہے۔ قصے میں میر نے عشق کی واردات اور دایہ کے قصے کا اضافہ کیا ہے اور اپنی نفس گرم کی آمیزش سے اس کی ساری فضا بدل دی ہے[3] اس سے انکار نہیں کہ میر کی مثنوی میں میر کی انفرادیت کی چھاپ ہے اور فارسی مثنوی سے بلحاظ حسن و اثر جداگانہ ہے۔ قصے کے بعض اجزا میں بھی تھوڑی بہت تبدیلی ہے لیکن دریائے عشق کا اصل قصہ فی الواقع قضا و قدر کے قصے سے یکسر ملتا جلتا ہے اور اسے دریائے عشق کا ماخذ قرار دینا غلط نہیں ہے۔

"قضا و قدر" نامی فارسی مثنوی سے قطع نظر خود قدیم اردو میں کئی ایسے منظوم قصے ملتے ہیں جو پلاٹ و نتیجے کے اعتبار سے دریائے عشق کے مماثل ہیں۔ ان قصوں میں چندر بدن و مہیار مصنفہ مقیمی اور طالب و موہنی مصنفہ ولہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ مقیمی نے اپنا قصہ ۱۰۳۵ھ اور ۱۰۵۰ھ کے درمیان نظم کیا ہے۔ اس قصے میں بھی چندر بدن اور مہیار کے جنازے اس طرح ہم آغوش دکھائے گئے ہیں کہ کوشش کے باوجود وہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہو سکے اور آخر کار دونوں کو ایک ہی قبر میں دفن کر دیا گیا۔ ولہ کی منظوم داستان ۱۱۱۸ھ سے قبل لکھی گئی ہے۔ اس کا پلاٹ بھی دریائے عشق سے بہت ملتا جلتا ہے فرق یہ ہے کہ دریائے عشق میں طالب و مطلوب کی لاشیں دریا سے اور طالب و موہنی کی لاشیں کنوئیں سے نکالی گئیں۔ لاشوں کا انجام دونوں میں یکساں ہے۔ جس وقت طالب و موہنی کی لاشیں باہر آئیں تو لوگوں کو یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ عاشق و معشوق کی لاشیں باہم پیوست ہیں۔ کوشش کی گئی کہ علیحدہ کیا جائے مگر کامیابی نہیں ہوئی۔ حاکم وقت کو اطلاع ہوئی اور نماز جنازہ کے بعد ایک ہی قبر میں وہ دونوں دفن کیے گئے[4]۔

---

[1] کلیات میر مرتبہ عبد الباری آسی مطبع نول کشور لکھنؤ ۱۹۴۰ء ص ۹۰۹ تا ۹۱۰
[2] رسالہ اردو اپریل ۱۹۵۱ء
[3] میر تقی میر حیات و شاعری ص ۴۳۹
[4] یورپ میں دکنی مخطوطات ص ۴۳۰

دریائے عشق کے قصے کو بعد میں مصحفی نے نظم کیا اور بحر المحبت[1] نام رکھا خود لکھتے ہیں۔

مجھ سے یہ مثنوی ہوئی جو تمام　　رکھا بحر المحبت اس کا نام

بحر المحبت کی تاریخ تصنیف کا سراغ صحیح طور پر اب تک نہیں لگ سکا۔ لیکن اب جو نسخے دستیاب ہوئے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ میر کی زندگی ہی میں دریائے عشق مشہور ہو گئی تھی اور مصحفی نے میر کی زندگی ہی میں اس قصے کو دوبارہ نظم کا جامہ پہنایا ہے ــــــــــــ۔ اس قصے کو دوبارہ نظم کرنے میں کس قسم کی ندرت کا اظہار انھوں نے کیا ہے اور کن کن مقامات پر حسن کا اضافہ کیا ہے۔ اس کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے دریائے عشق اور بحر المحبت کا تقابلی جائزہ لینا ضروری ہے۔

آغاز داستان سے پہلے میر نے ۲۲ اشعار عشق اور اس کی کارفرمائیوں کے متعلق اس طرح لکھے ہیں۔

عشق ہے تازہ کار تازہ خیال　　ہر جگہ اس کی ایک نئی ہے چال
دل میں جا کر کہیں تو درد ہوا　　کہیں سینے میں آہ سرد ہوا
کہیں آنکھوں سے خون ہو کے بہا　　کہیں سر میں جنوں ہو کے رہا
کہیں باعث ہے دل کی تنگی کا　　کہیں موجب شکستہ رنگی کا
کہیں بیٹھے ہے جی میں ہو کر چاہ　　کہیں رہتا ہے قتل تک ہمراہ
خار خار دل غریباں ہے　　انتظار بلا نصیباں ہے
کہیں شیون ہے اہل ماتم کا　　کہیں نوحہ ہے جان پر غم کا
کام میں اپنے عشق پکا ہے　　ہاں یہ نیرنگ ساز یکتا ہے
جس کو ہو اس کی التذات لذیب　　ہے جہان چند روزہ غریب
ایسی تقریب ڈھونڈ لاتا ہے　　کہ وہ ناچار جی سے جاتا ہے

میر کی اکثر مثنویوں کے ابتدا میں عشق کے متعلق اس قسم کے اشعار ملتے ہیں، بلکہ عشق اور اس کی کیفیات و لوازم و اثرات کے متعلق جن تفصیلات و نکات کا ذکر ان کی مثنویوں میں ملتا ہے وہ ان کی غزلوں میں بھی مشکل سے ملے گا۔ بات یہ ہے کہ میر طبعاً عاشق مزاج تھے۔ اور انھیں ابتدا میں جو تعلیم ملی تھی وہ عشق و تصوف ہی کی تھی۔ میر صاحب خود بیان فرماتے ہیں کہ جب ان کے والد مجاہدے اور استغراق سے فرصت پاتے۔ تو سمجھاتے کہ "عشق اختیار کرو۔ عشق ہی اس کارخانے پر مسلط ہے۔ اگر عشق نہ ہوتا۔ تو یہ تمام نظام درہم برہم ہو جاتا۔ بے عشق زندگانی وبال جان ہے اور عشق میں دل کھونا اصل کمال ہے۔ عشق ہی بناتا ہے عشق ہی بگاڑتا ہے۔ عالم میں جو کچھ ہے عشق کا ظہور ہے۔ آگ سوز عشق ہے۔ پانی رفتار عشق ہے خاک قرار عشق ہے۔ ہوا اضطرار

---

[1] دیباچہ طبع دوم بحر المحبت مرتبہ عبد الماجد دریا بادی ص ۳

[2] بحر المحبت کی تاریخ تصنیف کا سراغ نہیں ملتا لیکن جو دو نسخے اب تک دستیاب ہوئے ہیں ان پر کتابت کا سال سنہ ۱۲۲۱ھ اور سنہ ۱۲۲۵ھ درج ہے۔ پہلا نسخہ مولوی عبد الماجد دریا آبادی اور دوسرا شاکر حسین نکہت سہسوانی کی ملک ہے۔ دوسرے نسخے کا سن کتابت سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصحفی نے میر کی حیات میں بحر المحبت لکھا تھا۔ سب سے پہلے رسالہ اردو اکتوبر سنہ ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی۔

عشق ہے۔ موت عشق کی ہستی ہے۔ حیات عشق کی ہوشیاری ہے۔ رات عشق کا خواب ہے اور دن عشق کی بیداری ہے [1]

اس تعلیم و تربیت کا اثر جو ہونا چاہئے تھا وہی ہوا۔ میر نے عشق اختیار کیا اور اس طرح اختیار کیا کہ عشق ان کا جزو حیات بن گیا۔ وہ صرف نظری طور پر عشق کے دلدادہ نہ تھے بلکہ اسے سرچشمہ حیات جانتے تھے۔ دل پر خوں کی ایک گلابی سے عمر بھر شرابی رہنے کا دعویٰ بے بنیاد نہیں ہے۔ ان کی ساری زندگی عشق و محبت میں ڈوبی ہوئی تھی اور سچ پوچھو تو اپنی اس عشقیہ زندگی کو ڈھکائے چھپائے رکھنے کے لئے انھوں نے شعر گوئی کی آڑ لی تھی۔

کیا تھا شعر کو پردہ سخن کا — وہی آخر کو ٹھہرا فن ہمارا

اک آفت زماں ہے یہ میر عشق پیشہ — پردے میں سارے مطلب اپنے ادا کرے ہے

میر خود اپنی عشقیہ زندگی کے متعلق ذکر میر میں فرماتے ہیں:۔

"شعری خواندم۔ عاشقانہ می زیستم۔ تنہا می گریستم و عشق با خویش اندرانہ می کنم۔"

یہ بھی مسلم ہے کہ میر کو عشق میں ناکامی ہوئی اور اس ناکامی کا اثر ان کی شخصیت پر اتنا گہرا ہے کہ وہ ہر اس پر دہ میں بھی صاف جھلک جاتا ہے۔ اس بدتی ہوئی محبت ہی کا فیضان کہ میر جب عشق۔ اور عشق کے لوازم ہوا اثرات کا ذکر کرتے ہیں تو ان کے اشعار سننے والوں کے دل ہلا دیتے ہیں جذبہ کی صداقت اور شدت کے اعتبار سے میر کی عشقیہ شاعری میں جو اثر آفرینی ہمہ گیری اور گھلاوٹ نظر آتی ہے۔ وہ ابھی کسی اردو شاعر کو نصیب نہیں ہوئی۔ نہ صرف غزل بلکہ ان کی مثنویوں کی بھی سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ عشق کا جیسا سچا شدید اور اثر انگیز بیان میر کے یہاں ملتا ہے۔ وہ مجموعی حیثیت سے اردو کے چند شعراء کے سوا کسی مثنوی نگار کے یہاں موجود نہیں ہے۔ ہر مثنوی کے آغاز میں میر صاحب نے پہلے عشق کی ماہیت و کیفیت پر روشنی ڈالی ہے اور پھر عشق کی صفات و کرامات کے اظہار کے لئے کوئی حکایت نظم کی ہے۔ دریائے عشق کا بھی یہی انداز ہے اور قصے کے آغاز سے پہلے انھوں نے عشق کے متعلق متعدد شعر کہے ہیں۔ یہ اشعار اگرچہ کہانی سے غیر متعلق ہیں لیکن اوپر جو اشعار درج کئے گئے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ اشعار دنیائے شاعری میں مرنے والے نہیں ہیں ــــ مولانا عبدالماجد دریا بادی صاحب بحرالمحبت اور دریائے عشق کا موازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "میر صاحب نے شروع کے ۳۲ شعروں میں عشق کے عام کارنامے بیان کئے ہیں مصحفی کے ہاں بھی تمہید کے ۱۲ اشعار اسی رنگ کے ہیں [2]"

خدا جانے عبدالماجد صاحب نے یہ بات کس بنا پر لکھی ہے۔ بحرالمحبت میں ۱۲ اشعار کیا ایک شعر بھی عشق یا عشق کے کارناموں کے متعلق نہیں ہے۔ خود ماجد صاحب کی مرتبہ بحرالمحبت میں جو ۱۲ اشعار آغاز حکایت سے قبل ملتے ہیں وہ عشق کے موضوع پر نہیں بلکہ دعا اور تعلی کے انداز کے ہیں۔ میر کے ۳۲ شعروں کا رنگ دیکھ چکے ہیں اب ذرا بحرالمحبت کے ان ۱۲ اشعار کا رنگ دیکھئے ؎

لب زخم قلم ذرا وا ہو — تاکہیں تجھ سے نالہ پیدا ہو
ساتھ کاغذ کے عشق بازی کر — یعنی کچھ داستان طرازی کر
کسی خستہ جگر کے حال کو لکھ — کسی سر دردوں کی چال کو لکھ

---

[1] ترجمہ ذکر میر۔
[2] بحرالمحبت ص ۲ طبع ثانی کتب خانہ تاج آفس محمد علی روڈ بمبئی۔

ناشکیبی کسی کی دکھلا دے | دل فریبی کسی کی لکھوا دے
کہیں پے چاک آہ کر تحریر | دے بناز لف کی کہیں زنجیر
قصۂ عشق لیلیٰ و مجنوں | گرچہ کچھ اس قدر نہ تھا مضموں
تیری طراحیوں سے دور کھنچا | کئی اہلِ سخن نے اس کو لکھا
مبتذل عشق کا نہ ہو مضمون | عشق موزوں کو پھر بھی کر موزوں
گرچہ ہے ملک میر نادرہ کار | تو بھی قدرت کا اپنی کر اظہار
جن مقاموں میں رنگ کم ہے بھر | دے ذرا اور بھی تو حسن ملا
سطح کاغذ پہ کھینچ وہ تصویر | جس سے حیران رہیں صغیر و کبیر
رمز شق القمر جتا دے تو | معجزہ اپنا تک دکھا دے تو

ظاہر ہے کہ ان اشعار کی نوعیت و کیفیت میر کے ابتدائی اشعار سے بالکل مختلف ہے۔
اب آیئے دیکھیں کہ دریائے عشق کے قصے کو مصحفی نے دوبارہ نظم کر کے ان کے حسن میں کس قسم کا اضافہ کیا ہے اور یا مصحفی کا یہ دعوے درست ہے کہ انھوں نے میر کے رنگ کو اپنی قدرت بیان سے اور نکھار دیا ہے۔ داستان کے آغاز میں میر صاحب ایک عاشق مزاج نوجوان کا ذکر اس طور پر کرتے ہیں۔

ایک جا اک جوانِ رعنا تھا | لالہ رخسار و سرو بالا تھا
عشق رکھتا تھا اس کی چھاتی گرم | دل وہ رکھتا تھا موم سے بھی نرم
تھا طرحدار آپ بھی لیکن | رہ نہ سکتا تھا اچھی صورت بن
دیکھتا گر کوئی وہ خوش پرکار | رہتا خمیازہ کش ہی بیل و نہار
سر میں تھا شوق۔ ذوق دل میں تھا | عشق ہی اس کے آب و گل میں تھا

مصحفی اس لالہ رخسار نوجوان کا ذکر یوں کرتے ہیں۔

ایک جا اک جوانِ خوش ظاہر | تھا نپٹ فن عشق سے ماہر
دل پہ صدمے بڑے اٹھائے تھے | داغ پر داغ اس نے کھائے تھے
گر کہیں روئے خوش نظر آتا | نوک مژگاں تلک جگر آتا
ہو کے ممنونِ ناشکیبیٔ شوق | تھا نظر باز دل فریبیٔ شوق
تپش دل کو راہ تھی اس سے | چشم حیرت نگاہ تھی اس سے

ان اشعار سے صاف اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ مصحفی نے میر کے شعر پر شعر کہنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن آغاز داستان میں مصحفی کو میر کے رنگ کو گہرا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی۔ بلکہ بے رنگ تقلید کا اثر جھلک گیا ہے۔ میر کے پہلے شعر میں جو تازگی، بے جستگی اور لطافت ہے وہ مصحفی کے یہاں مفقود ہے۔ میر نے کہانی کے ہیرو کو "جوان رعنا، لالہ رخسار اور سرو بالا" جس بے ساختگی سے کہہ دیا ہے۔ وہ مصحفی سے نہ بن سکا "جوان رعنا" کی جگہ "جوان خوش ظاہر"، "فن عشق کا ماہر" کا خطاب دیا ہے۔ لیکن ان ترکیبوں میں تصنع اور آورد کا رنگ صاف جھلکتا ہے۔ ان میں وہ زور، حسن اور اثر نہیں ہے۔

جو میر کی ترکیبوں میں پایا جاتا ہے۔

عاشق ایک دن سیر و تفریح کے لئے نکلتا ہے اور اس کی آنکھ غرفہ سے جھانکنے والی ایک مہ پارہ پر پڑتی ہے۔ نظر ملتے دونوں ایک دوسرے پر فریفتہ ہو جاتے ہیں اور صبر و ہوش کھو بیٹھتے ہیں۔ مصحفی اولین ملاقات و دلدادگی کی کیفیت یوں بیان کرتے ہیں۔

دل تھا اُس جو کا عشق آمادہ ہو گیا اک جگہ وہ دلدادہ
یعنی اک نازنین گل رخسار ہوئی غرفہ میں اس سے آ دوچار
اس کی آنکھ اُس پہ، اسکی اُس پہ پڑی یکدگر جب بہم نگاہ لڑی
دل نے جب اُلفت کے آہ پیدا کی لب۔ خامشی نے آہ پیدا کی
آنکھ بے اختیار بھر آئیں پلکیں ندیاں سی کچھ نظر آئیں
اشک آ۔ حائل نظارہ ہوئے جگر و دل ہزار پارہ ہوئے

میر تقی میر نے عاشق و معشوق کی نظر بازیوں اور ان کے اثرات کا ذکر اس طور پر کیا ہے:۔

ناگہ اک کوچے سے گذار ہوا آفتِ تازہ سے دوچار ہوا
ایک غرفہ سے ایک مہ پارہ تھی طرف اس کے گرم نظارہ
پڑ گئی اس پہ اک نظر اس کی پھر نہ آئی اسے خبر اُس کی
ہوش جاتا رہا نگاہ کے ساتھ صبر رخصت ہوا اک آہ کے ساتھ
بیقراری نے کم ادائی کی تاب و طاقت نے بیوفائی کی

ان اشعار سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ عشق کا پہلا تیر کھانے کے بعد ہیرو اور ہیروئن کی جو حالت ہوتی ہے اس مرقع نگاری میں بھی مصحفی کسی جدت و ندرت سے کام نہیں لے سکے بلکہ میر کے مقابلے میں ان کا بیان پھیکا اور بے جان ہے۔ میر چونکہ خود کوچہ عشق کے نشیب و فراز سے آشنا تھے اس لئے ان کا بیان اس باب میں زیادہ قرین قیاس ہے، شدید اور اثرانگیز ہے مصحفی کے پہلے دو تین شعر بھرتی کے ہیں۔ ان میں برجستگی اور آمد کا پتہ نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے سرسری طور پر نثری خیالات کو نظم کا جامہ پہنا دیا گیا ہے۔ ان سے ہیرو کی شخصیت، اس کے کردار اور اس کی عاشقانہ افتاد طبع پر روشنی نہیں پڑتی۔ مصحفی کے اشعار میں جس عاشق مزاج ہیرو کا ذکر ملتا ہے۔ اس میں حوصلہ مندی اور اولوالعزمی کے بجائے مجہولیت وانفعالیت نظر آتی ہے۔ پھر موقع محل کی مناسبت کا بھی لحاظ نہیں رکھا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے ہیرو اور ہیروئن پہلے سے مقررہ شدہ جگہ پر پہنچ کر نظر بازی میں مشغول ہو گئے۔ اس کے برعکس میر نے اسے حادثہ بنا کر پیش کرنے کی کوشش کی ہے اور روئداد کو ہر طرح برمحل اور قابل یقین بنا دیا ہے۔ میر کے یہ دو شعر:۔

ناگہ اک کوچہ سے گذار ہوا آفتِ تازہ سے دوچار ہوا
ہوش جاتا رہا نگاہ کے ساتھ صبر رخصت ہوا اک آہ کے ساتھ

آغاز داستان کو متحرک و جاندار بنا کر پیش کرتے ہیں۔ "ناگہ"، "آفت تازہ"، کے الفاظ سے انھوں نے واقعہ کو فطری بنا دیا ہے۔ دوسرے شعر کی برجستگی اور سلاست نے ہیرو کی عاشقانہ شخصیت کو جس طرح نمایاں اور دلکش بنا کر پیش کیا ہے۔ اس میں مصحفی

کو کامیابی نہیں ہوئی۔

ہیروئن دامن جھاڑ کر یکبارگی اُٹھ جاتی ہے۔ ہیرو اُسے غائب پاکر اور مضمحل و مضطرب ہو جاتا ہے۔ میرؔ نے اس موقع کی تصویر یوں پیش کی ہے ؎

جھاڑ دامن وہ اپنا مہ پارہ ۔۔۔ اُٹھ گئی سامنے سے یکبارہ
وہ گئی اس کے سر بلا آئی ۔۔۔ خاک میں مل گئی وہ رعنائی
دل پہ کرنے لگا طپیدن ناز ۔۔۔ رنگ چہرے سے کر چلا پرواز
ہاتھ جانے لگا گریباں تک ۔۔۔ چاک کے پہنچے پاؤں داماں تک
طبع نے اک جنوں کیا پیدا ۔۔۔ اشک نے رنگ خوں کیا پیدا

میرؔ کا یہ بیان اگرچہ مختصر ہے لیکن اثر سے خالی نہیں ہے۔ مصحفیؔ نے ہیرو کی بے قراری قدرے وضاحت سے نظم کی ہے اور اُنکا بیان اس موقع پر میرؔ سے بہتر نہ سہی لیکن میرؔ سے کمتر درجے کا نہیں ہے۔ پہلا شعر اگرچہ بھرتی کا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن باقی تمام اشعار میں عاشق کے اضطراب کو سلیقے سے نظم کر گئے ہیں۔

درِ غرفہ میں جو تھی تصویر ۔۔۔ صاف غائب ہوئی وہ بدر منیر
جوں ہی نظروں سے چھپ گیا وہ ماہ ۔۔۔ نظر آیا جوان کو روز سیاہ
جان مضطر ہو تن سے جانے لگی ۔۔۔ بیخودی میں غشی سی آنے لگی
پاس ناموس کا اُٹھا کھٹکا ۔۔۔ سر کو اس آستاں پہ دے پٹکا
شیشۂ دل کو چور چور کیا ۔۔۔ پیرہن چاک کرکے دُور کیا
گئی سو بار سوئے غرفہ نگاہ ۔۔۔ پر نہ آئی نظر وہ غیرت ماہ
تپش دل نے بات ہی کھودی ۔۔۔ بیقراری نے گھات ہی کھودی
جان ہونٹوں پہ آئی آہ کے ساتھ ۔۔۔ لو ہو آنے لگا نگاہ کے ساتھ
سوزشِ دل دوچند ہونے لگی ۔۔۔ سر آتش بلند ہونے لگی

ہیرو کی اس شوریدہ سری کا نتیجہ یہ ہوا کہ محبت کا راز فاش ہو گیا اور عشق و محبت کا یہ افسانہ زبان زد خلائق ہونے لگا۔ ہیروئن کے والدین اور قرابت داروں کو جب اس معاشقے کی خبر ہوئی تو وہ بڑے خفیف و شرمندہ ہوئے اور ناموس خاندان کے بچانے کے لئے اس افسانے پر ہر طرح پردہ ڈالنے کی کوشش کی جانے لگی۔ پہلے تو عاشق کو ہر طرح پریشان کیا گیا۔ اس کے پیچھے بچوں کا ایک گروہ لگا دیا گیا جو ہر وقت اس پر سنگ باری کرتا اور چھیڑتا رہتا۔ عاشق پر ان باتوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا وہ سچا عاشق ہے اور مصائب و شدائد سے بے خبر رہ کر محبوب کا دم بھرتا رہتا ہے اور کوئی صورت نظر نہیں آتی تو لڑکی کے بعض رشتہ دار عاشق کو قتل کرا دینے کا مشورہ دیتے ہیں تاکہ ایک طرف اس کے پھندے سے نجات پا جائے دوسری طرف اہل خاندان طعن و تشنیع سے ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائیں۔ میرؔ کے یہاں عاشق کے خلاف لڑکی والوں کی طرف سے اس قسم کے اقدامات کا ذکر نہیں ہے۔ میرؔ نے لڑکی کے والدین اور اہل خاندان کو اس واقعہ سے متاثر و متفکر دکھایا ہے۔ لڑکی کو بدنامی سے بچانے کی تدابیر پر بھی غور کیا ہے۔ لیکن عاشق کو زدوکوب کرنے اور قتل کرا دینے کی کوششیں نہیں کیں۔ مصحفیؔ نے اُن

واقعات کا اصل پلاٹ میں اضافہ کیا ہے اور شاید داستان کو زیادہ موثر، خاص طور پر ہیروئن کی والدین کی پریشان کو زیادہ فطری اور شدید بنا کر پیش کرنے کی غرض سے اس پہلو پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ مصحفی لکھتے ہیں ؎

صاحب خانہ تھا زبس (کہ) غیور　　دیکھ کر اس گلی میں یہ شر و شور
مشورت ہر کسی سے کرنے لگا　　مارے غیرت کے سخت مرنے لگا
چشم گاہے کہے مار ہی ڈال　　جوں بنے اس بلا کو سر سے ٹال
لطف گاہے کہے تساہل کر　　دیکھ ہوتا ہے کیا تامل کر
آخر کار تھے جو محرم کار　　ایک دن ان کو جمع کر اک بار
مصلحت جو ہوا کہ کیا کیجے　　کچھ مجھے اس کا مشورہ دیجے
کیونکہ سر سے ٹلے یہ رسوائی　　تب انھوں نے یہ بات ٹھہرائی
یعنی اوباش کوچہ و بازار　　کچھ نہ کچھ اس کو دیویں آ آزار
جب یہ ٹھہری تو کو دکان شریر　　ساتھ لے کر کے اپنی جمع کثیر
یک بیک اس جواں پر ڈھلئے　　لڑکے کیا آئے اک بلا لائے
سنگ ساری کسی نے اس پر کی　　خاک باری کسی نے اس پر کی
کوئی تلوار سے ڈرانے لگا　　اس پہ برچھی کوئی اٹھانے لگا
ہاتھ کھینچا کسی نے اس کا بزور　　کوئی غصے سے آیا بر سر شور

ان واقعات کے اضافے سے والدین کی ذہنی الجھن کا خاکہ کھینچنے کی کوشش کی گئی ہے۔ لیکن اس میں کامیابی نہیں ہوئی مصحفی نے عاشق سے نجات پانے کے لئے لڑکی کے والدین کی طرف سے جن تدابیر کو عملی جامہ پہنایا ہے وہ معاشرتی ماحول کے مطابق نہیں ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ایسے موقع پر والدین ذہنی الجھن میں مبتلا ہوتے ہونگے انھیں بڑی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہوگا، عزیزوں اور دوستوں نے مشورے بھی مختلف قسم کے دئے ہوں گے۔ لیکن عاشق کو برسرعام قتل کرا دینے، اس کے پیچھے شرارت پسندوں کا گروہ لگا دینے اور طرح طرح کے آزار پہنچانے کے واقعات کچھ زیادہ قرین قیاس نہیں معلوم ہوتے۔ داستان میں جس بنا پر لڑکی کو والدین سے جدا کیا جا رہا ہے وہ بڑا نازک موقع ہے۔ ہمارے معاشرے میں جب کسی لڑکی کے متعلق اس قسم کی خبر محلے میں اڑتی ہے تو ذہنی کوفت اور الجھن کے باوجود والدین بڑی خاموشی اور رازداری سے رسوائی و بدنامی سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں وہ حالات کی نزاکت کو سمجھتے ہیں اور رازداری سے بھی اکثر تجاہل عارفانہ سے کام لیتے ہیں۔ انھیں تمام واقعات کا علم ہوتا ہے پھر بھی وہ لاعلمی کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ سانپ مارنے سے زیادہ لاٹھی بچانے کی فکر میں رہتے ہیں۔ اس لئے عاشق کی کھلم کھلا مخالفت اور اس کو سر راہ اذیت پہنچانے کی کوشش والدین کی نفسیات کے منافی معلوم ہوتی ہے۔ یہ ضرور ہے کہ خاندان کے بعض افراد نے اس قسم کی رائے ضرور دی ہوگی اور عاشق کا برا بھی چاہا ہوگا لیکن لڑکی کے والدین نے عاشق کو بالاعلان آزار پہنچا کر اپنی رسوائی و بدنامی کو طشت از بام کرنا پسند نہ کیا ہوگا۔ اس لئے مصحفی کی تفصیلات اس سلسلے میں حسن داستان نہیں بلکہ داستان کا عیب بن گئی ہیں۔ میر نے اس قسم کی بعید از قیاس باتوں کو داستان میں جگہ نہیں دی اس لئے ان کا بیان مصحفی کے مقابلہ میں زیادہ فطری اور اثر انگیز ہے۔ اس موقع پر تفصیل کے بجائے اجمال اور

شائے راز سے کہیں زیادہ اخفائے راز کی ضرورت تھی۔ میرؔ نے اس ضرورت کو پوری طرح ملحوظ رکھا ہے لیکن مصحفی نے
ہر کے بے رنگ خاکوں کا رنگ کچھ اور نکھار کرنے کی کوشش میں واقعات کی بعض تصویریں بگاڑ دی ہیں ۔

میرؔ نے بھی بعض واقعات کی تصویر کشی میں غیر معمولی اختصار سے کام لیا ہے اور تصویر کے ضروری خدوخال بھی
یاں نہیں کئے ہیں۔ مثلاً میرؔ نے اپنی داستان میں لڑکی کو جس خاموش پس منظر میں والدین سے جدا کر کے دریا پار ایک
ی عزیزہ کے یہاں بھیجا ہے وہ مشرق کی معاشرت کے مطابق نہیں ہے۔ داستان میں جس لڑکی کا ذکر ہے وہ متوسط درجے
ے شریف گھرانے سے تعلق رکھتی ہے۔ پردے میں پلی بڑھی اور پروان چڑھی ہے۔ اس کو بالغ ہو جانے کے بعد بھی کسی بڑھی بوڑھی
ساتھ لئے بغیر کسی قریبی عزیز و بے تکلف دوستوں کے یہاں بھی جانے کی اجازت نہیں مل سکتی۔ لڑکی خواہ کیسی ہی باشعور
ور تیز طرار کیوں نہ ہو والدین بالعموم جوان لڑکی کو خود اپنے گھر میں تنہا چھوڑنا یا دوسروں کے یہاں بھیجنا گوارا نہیں کرتے ہماری
معاشرت کا عملی پہلو بڑی حد تک آج بھی یہی ہے اور کنواری لڑکیاں اپنی ماں کا ساتھ لئے بغیر باہر نہیں نکلتیں۔ عام محفلوں یا
قریبوں میں بے تکلف آنے جانے کی انھیں اجازت نہیں ہوتی ۔ وہ ضروری تقریبات میں اپنے قریبی عزیزوں کے یہاں
باتی ہیں لیکن بلا ضرورت قیام نہیں کرتیں۔ اگر کوئی لڑکی اس کے خلاف کرتی ہے۔ یا اس کے والدین ان معاملات میں احتیاط
نہیں برتتے تو چاروں طرف سے انگلیاں اٹھنے لگتی ہیں ۔ لڑکی اور لڑکی کے والدین دونوں محلے اور خاندان میں طعن و تشنیع
کا مرکز بنتے ہیں۔ ایسی حالت میں والدین کا لڑکی کو اپنے ایک عزیزہ کے یہاں راتوں رات دایہ کے ساتھ بھیج دینا کوئی آسان
مسئلہ نہ تھا۔ (باقی)

پاسِ عہد

(انقلاب حکومت عثمانی کا ایک تاریخی رومان)

نیاز فتحپوری

قاہرہ کے ایک نہایت آباد محلہ میں ایک غیر آباد گھر بھی تھا۔ اس مکان کی وحشت و ویرانی کے متعلق عجیب عجیب روایتیں مشہور تھیں۔ محلہ کی بڑی بوڑھیاں کہا کرتی تھیں کہ یہاں راتوں کو جنات آتے ہیں اور جب سارا شہر سو جاتا ہے تو یہ اس مکان میں ہنگامہ مچاتے پھرتے ہیں۔

یہ مکان کسی وقت بڑا محل رہا ہوگا لیکن اب بالکل کھنڈر تھا اور اس کی دیواریں اور اونچی اونچی چھتیں، چمگادڑوں اور ابابیلوں کا مسکن تھیں۔ جن کی چیخ اور پھڑپھڑاہٹ سے رات کے سناٹے میں یہ مکان اور زیادہ بھیانک ہو جاتا تھا لیکن اہل محلہ کی حیرت کی انتہا نہ رہی جب ایک شام انھوں نے دیکھا کہ ایک نامعلوم شخص اس مکان میں آگیا ہے۔

یہ ایک نہایت ضعیف شخص تھا۔ کمر ٹیڑھی، بینائی کمزور اور صورت مکروہ۔ شام کو یہ مکان کے اندر داخل ہوا اس حال میں کہ ایک ہاتھ سے وہ لکڑی کا سہارا لیتا جاتا تھا اور دوسرا ہاتھ ایک حبشی کے ہاتھ میں تھا۔ لوگوں نے اسے حیرت سے دیکھا اور اسے جادوگر سمجھ کر خاموش ہو رہے۔ یہ شخص صرف جمعہ کے دن نماز پڑھنے باہر نکلتا تھا اور پھر ایک ہفتہ کے لئے اندر بند ہو جاتا تھا۔ لوگ اسے آتے جاتے دیکھتے تھے لیکن پاس نہ جاتے تھے اور بالکل الگ تھلگ رہنا چاہتے تھے۔

اسی کھنڈر کے پاس ایک عظیم الشان محل تھا جس کے مالک کا نام لطیف پاشا تھا یہ معہ اپنی بیوی سیدہ نادرہ اور بیٹی فاطمہ کے یہاں رہتا تھا۔ فاطمہ کی عمر انیس سال کی تھی اور بہت کمسنی میں اس کی ماں کا انتقال ہو گیا تھا۔ لطیف پاشا نے اس کے بعد کئی شادیاں کیں اور ساری دولت عیش رانیوں میں کھو دی۔ اس وقت اس کی عمر ۵۰ سال سے متجاوز ہو چکی تھی لیکن اس کی بیوی سیدہ نادر ابھی تک جوانی کے حدود سے باہر نہ نکلی تھی اور جو کچھ لطیف پاشا کے پاس باقی رہ گیا تھا وہ اس کی زیبائش و آرائش میں صرف ہو رہا تھا۔

فاطمہ کے سر سے چونکہ ماں کا سایہ بہت کمسنی میں اٹھ گیا تھا اور لطیف پاشا اپنی رنگ رلیوں میں بیٹی کی زیادہ پروا نہ کرتا تھا، اس لئے اس کا نشو و نما اچھی طرح نہ ہو سکا اور اس کے چہرہ پر ایک مستقل کیفیت سوگ کی سی قائم ہو گئی۔ اس کی عمر ۱۹ سال کی ہو چکی تھی، لیکن سوائے قدرتی خد و خال کی خوبصورتی کے ولولۂ شباب سے پیدا ہونے والے حسن و جمال کی جھلک اس میں بہت کم پائی جاتی تھی۔ اس کی بڑی بڑی آنکھوں، کھلی ہوئی پیشانی اور صبیح کتابی چہرہ سے ذہانت تو ضرور ظاہر ہوتی تھی، لیکن جوانی

مسرتوں کا کہیں پتہ نہ تھا۔ وہ ہر وقت کسی فکر میں مبتلا نظر آتی تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ایک ہلکے قسم کے مقناطیسی خواب میں مصروف ہے۔

وہ اپنے باپ کی نہایت اطاعت مند اور اپنی سوتیلی ماں کی نہایت خاموش بیٹی تھی اور اس نے کبھی اس بات کا موقعہ نہیں دیا کہ سیدہ نادر لطیف پاشا سے کوئی شکایت اس کی کرسکے۔ قرض پر قرض بڑھ رہا تھا اور لطیف پاشا کی ایک ایک چیز سیدہ نادر کی آسائش وزیبائش پر قربان ہوتی جاتی تھی، یہاں تک کہ مکان بھی رہن ہو گیا اور رفتہ رفتہ وہ وقت آگیا کہ مکان نیلام ہو گیا اور لطیف پاشا کو اس کے خالی کرنے کا نوٹس مل گیا۔

یقیناً لطیف پاشا اور سیدہ نادر کے لئے یہ بڑا سخت وقت تھا۔ کیونکہ اب سر چھپانے کی جگہ بھی ان سے چھینی جا رہی تھی اور دنیا میں کہیں ان کو دوسرا ٹھکانا نظر نہ آتا تھا۔ فاطمہ کی دردمندیاں ان سے زیادہ تھیں۔ کیونکہ اب ایک طرف تو وہ اپنے باپ کی مصیبتوں کا خیال کر کر کے پریشان ہو رہی تھی اور دوسری طرف وہ اس مکان سے جدا ہو رہی تھی، جہاں اس کی مری ہوئی ماں کی بہت سی یادگاریں اس کا دل بہلایا کرتی تھیں۔

نوٹس ملنے کے دوسرے دن صبح کو لطیف پاشا نہایت حسرت و افسوس کے ساتھ گھر سے نکلنے کی تیاریوں میں مصروف تھا کہ اسی کھنڈر والے پڑوسی کا حبشی خادم آیا اور کہا کہ میرے مالک نے ایک خاص پیغام دے کر بھیجا ہے۔

لطیف پاشا نے پوچھا، "تمہارا مالک کون ہے؟" اس نے جواب دیا "میں آپ کے نئے پڑوسی مختار آفندی کا خادم ہوں اور میرا نام سعید ہے!"

لطیف پاشا نے کہا کہ "میں نہیں سمجھ سکتا کہ تمہارا مالک جو خود ساری دنیا سے الگ زندگی بسر کرنا چاہتا ہے ایک ایسے شخص کے پاس کیا پیام بھیج سکتا ہے جو خود گھنٹہ دو گھنٹہ کا مہمان ہے اور نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی آئندہ زندگی تمہارے مالک کی جائے قیام سے کتنی دور، کس طرح بسر ہوگی۔"

سعید :۔ "یہ درست ہے۔ لیکن میرے آقا نے اسی مکان کے متعلق ایک پیام لے کر بھیجا ہے۔"

لطیف پاشا :۔ "میں سمجھ گیا۔ یہ مکان غالباً اسی نے خریدا ہے اور تم یہ کہنے آئے ہو گے کہ میں جلد سے جلد اسے خالی کر دوں، تم اپنے مالک سے جا کر کہہ دو کہ ہم مکان چھوڑ رہے ہیں اور شام کو وہ آزادی کے ساتھ یہاں آسکتا ہے۔"

سعید :۔ "نہیں، میں یہ کہنے نہیں آیا، بلکہ یہ پیام لے کر آیا ہوں کہ آپ بدستور اس مکان میں قیام رکھیں اور کسی اور جگہ منتقل ہونے کی زحمت گوارا نہ کریں۔"

لطیف پاشا یہ سن کر حیران رہ گیا اور بولا کہ "یہ تم کیا کہہ رہے ہو، میں بالکل نہیں سمجھا۔"

سعید :۔ "میں یہ عرض کر رہا ہوں کہ واقعی یہ مکان میرے آقا نے خرید لیا ہے، لیکن وہ نہیں چاہتا کہ آپ یہاں سے جائیں بلکہ وہ پانچ ہزار گنی کا ہدیہ بھی آپ کی ضرورتوں کے لئے پیش کرنا چاہتا ہے۔"

لطیف پاشا :۔ "کیا تو پاگل ہو گیا ہے جو ایسی باتیں کرتا ہے۔"

سعید :۔ "نہیں میں پاگل نہیں ہوں، بلکہ ایک واقعی معاملہ کی صورت سے یہ پیغام لے کر آیا ہوں۔"

لطیف پاشا :۔ "معاملہ؟ معاملہ کیسا؟"

سعید ۔ "وہ یہ کہ میرا آقا۔ اس کے عوض میں آپ کی بیٹی فاطمہ کو پیغام نکاح دینا چاہتا ہے"

یہ سن کر لطیف پاشا زور سے ہنسا اور بولا کہ "کیا تیرا آقا دیوانہ ہے۔ کیا اسے یقین ہے کہ میں ایک بدصورت بڈھے سے اپنی بیٹی کو بیاہ دوں گا۔ مجھے فقر و فاقہ کی مصیبتیں گوارا ہو سکتی ہیں، لیکن یہ رشتہ گوارا نہیں"

سعید نے کہا کہ "آپ پھر اس پر غور فرمائیے" یہ سن کر پاشا چلا اُٹھا اور نہایت سخت و سست الفاظ منہ سے نکالنے لگا اس شور کو سن کر سیدہ نادرہ اور فاطمہ بھی وہاں پہنچ گئیں اور پاشا نے سارا حال انھیں سُنایا۔ سیدہ نادرہ دل سے تو چاہتی تھی کہ یہ رشتہ ہو جائے تو اچھا ہے۔ کیونکہ اس طرح فاطمہ بھی گھر سے چلی جائے گی اور اس کی عیش رانیوں کے لئے کافی دولت ہاتھ آئے گی، لیکن کچھ بولی نہیں۔ فاطمہ البتہ اُٹھی اور اپنے باپ سے کہا کہ "آپ اس پیغام کو قبول کر لیجئے۔ کیونکہ میں آپ کی تکلیف و مصیبت کو نہیں دیکھ سکتی۔ میری ایک ذات کی قربانی کوئی حقیقت نہیں رکھتی اگر اس سے کسی خاندان کی تباہیاں دور ہو سکتی ہیں"

یہ سن کر لطیف پاشا نے بہت کوشش کی کہ فاطمہ کو اس ارادے سے باز رکھے، لیکن وہ کامیاب نہ ہوا اور آخر کار دوسرے ہی دن فاطمہ کی شادی ہو گئی۔

فاطمہ جب شوہر کے گھر میں داخل ہوئی تو اس کا دل دھڑک رہا تھا، وہ اس کھنڈر کے عفریت پر قربانی چڑھ چکی تھی اور ڈر رہی تھی کہ معلوم نہیں وہ عفریت اسے کیا کیا اذیتیں پہنچائے۔

جب فاطمہ یہاں پہنچی تو اس کے شوہر مختار آفندی نے اس کا ہاتھ پکڑا اور کھنڈر کی سیر کرانے لے چلا۔ وہ سمجھتی تھی کہ یہاں کثافت کا ڈھیر ہوگا۔ چمگادڑوں اور ابابیلوں نے ہر طرف گندگی پھیلا رکھی ہوگی اور ہر طرف عفونت ہی عفونت نظر آئے گی لیکن وہ یہ دیکھ کر حیران رہ گئی کہ وہ مکان جو باہر سے اس قدر ویران نظر آتا ہے اندر سے ایک آراستہ محل بنا ہوا ہے۔ اسکے متعدد کمرے، متعدد برآمدے، شہ نشین۔ حجرے۔ انتہائی نفاست کے ساتھ آراستہ تھے اور پھولوں کی خوشبو سے معطر!

صحن میں روشیں، پھولوں کی کیاریاں، سنگ مرمر کے فوارے، ریشمی پردے، قیمتی تصویریں، ایرانی قالینوں کا فرش نہایت عمدہ قسم کا فرنیچر، فانوسوں کی روشنی، الغرض ہر وہ چیز جو ایک خوش ذوق دولتمند کے مکان میں ہونا چاہئے یہاں موجود

مختار آفندی، فاطمہ کو صحن کے درمیانی فوارے کے پاس لے گیا اور وہاں ایک نرم مسہری پر بٹھا کر اس کا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لیا اور بولا کہ "آج تک میں اس مکان کا مالک تھا۔ لیکن اس وقت سے تم نہ صرف اس مکان بلکہ ہر اس چیز کی مالک ہو جو تمھیں یہاں نظر آتی ہے۔ اس وقت تک تمھارا ماضی جس طرح بھی بسر ہوا ہو، مجھے اس سے بحث نہیں، نہ اس کے ذکر کی ضرورت، لیکن تمھارے حال و مستقبل کے متعلق مجھے صاف صاف کہہ دینا چاہئے کہ وہ صرف تمھارے ہاتھ میں ہے اور مجھے دخل دینے کا کوئی حق حاصل نہیں، دنیا کی ہر وہ راحت جو دولت سے حاصل کی جا سکتی ہے۔ تمھارا حق ہے اور اس زندگی کی ہر وہ مسرت جسے تم حاصل کرنا چاہتی ہو میری طرف سے اس کی اجازت ہے"

فاطمہ، اپنے بوڑھے شوہر کی ان پُرشباب باتوں کو سن کر حیران تھی۔ وہ تعجب کر رہی تھی کہ اس کے ہاتھ کی گرمی، اس کے لب و لہجہ کا جوش اس کی آواز کی مردانہ کھنک، سب اس بات کا ثبوت تھیں کہ اس کا شوہر شباب کی تمام کیفیات کا حامل ہے لیکن جس وقت وہ اس کی موٹی بھدی ناک، لمبی داڑھی، مکروہ صورت اور ضعیف خط و خال کو دیکھتی تو پھر مضمحل ہو کر نگاہیں نیچی کر لیتی اور دل ہی دل میں کُڑھ کر رہ جاتی۔

باتوں ہی باتوں میں نصف شب گزر گئی اور مختار آفندی، فاطمہ کے ہاتھوں کو بوسہ دیکر اس سے رخصت ہو گیا۔

فاطمہ ساری رات جاگتی رہی، تنہا اپنے کمرے میں پڑی سوچتی رہی کہ یہ کیا معمہ ہے۔ یہ کیسا انسان ہے اور اس کے ظاہر و باطن میں کیوں اتنا فرق نظر آتا ہے۔ پچھلے پہر اس کی آنکھ لگی بھی تو وہ اسی قسم کے مبہم خواب دیکھتی رہی یہاں تک کہ صبح ہو گئی اور جب اسکی آنکھ کھلی تو چمن کی چڑیاں چہچہا رہی تھیں اور خوشبو کی لپٹیں کھڑکیوں سے آرہی تھیں۔

وہ ابھی پوری طرح بیدار بھی نہ ہوئی تھی کہ مختار آفندی آیا اور اس نے فاطمہ سے کہا کہ "میں ایک ضروری کام سے باہر سفر پر جا رہا ہوں اور غالباً دو مہینے تک واپس نہ آسکوں گا۔ میں اپنے پیچھے اپنے خادم سعید کو چھوڑے جاتا ہوں جو ہر طرح تمہاری آسائش کی فکر رکھے گا اور اپنے لطائف سے تمہارا جی بہلاتا رہے گا۔

فاطمہ نے یہ سن کر کہا کہ "کیا سعید اس تکلیف کا بدل ہو سکتا ہے جو آپ کے نہ ہونے سے مجھے پہنچے گی؟" اور یہ پہلا جملہ تھا جو شادی کے بعد اس کے منہ سے نکلا۔

مختار نے کہا کہ "نہیں، میں نے اپنے بھتیجے شکیب کو بھی اطلاع دیدی ہے، وہ یہاں آئے گا اور تمہاری تنہائی کی تکلیف کو پوری طرح دور کرے گا۔ یہ نہایت نیک و سنجیدہ نوجوان ہے اور مجھے امید ہے کہ اس کی موجودگی میں تم مجھے کم یاد کرو گی۔"

فاطمہ اس کے جواب میں کچھ کہنا ہی چاہتی تھی کہ مختار خدا حافظ کہہ کر رخصت ہو گیا۔

تین دن گزر گئے اور سعید نے فاطمہ کا دل بہلانے میں کوئی دقیقہ کوشش کا نہ اٹھا رکھا۔ اسے عمدہ عمدہ کہانیاں سناتا، اچھے اچھے لطیفوں سے دل خوش کرتا۔ یہاں تک کہ فاطمہ اپنی تنہائی کی تکلیف کو بھول چلی۔ چوتھے دن سعید نے آکر خبر سنائی کہ شکیب آگئے ہیں اور ان کا سلام فاطمہ کو پہنچایا۔

فاطمہ سعید کے لطائف و ظرائف میں بالکل بھول گئی تھی کہ اس کے شوہر نے شکیب کا ذکر کیا تھا اور وہ آنے والا تھا۔ اس نے سلام کا جواب کہلا بھیجا اور سعید کو حکم دیا کہ شکیب کی راحت و آسائش کا انتظام کر دیا جائے۔ چنانچہ شکیب کو ایک تنہا کمرہ میں ٹھہرا دیا گیا اور فاطمہ پھر سعید کی باتوں سے اپنا دل بہلانے لگی۔

ایک دو دن گزرنے کے بعد سعید نے شکیب کا ذکر چھیڑ کر فاطمہ سے کہا کہ "آپ ابھی تک اپنے مہمان سے ملیں نہیں حالانکہ وہ صرف مہمان ہی نہیں بلکہ آپ کے شوہر کا بھتیجا بھی ہے اور اپنے اخلاق کے لحاظ سے نہایت اچھا انسان ہے۔"

فاطمہ نے اول اول تو اس موضوع کو ٹالنے کی کوشش کی، لیکن جب سعید کا اصرار بڑھا تو اس نے کہا کہ "ہاں، شکیب کی تعریف میرے شوہر نے بھی کی تھی۔ لیکن میں نہیں سمجھتی کہ اپنے شوہر کی غیبت میں کسی نوجوان مرد سے ملنا میرے لئے کہاں تک مناسب ہے۔ علاوہ اس کے میں یوں بھی ہر اس چیز سے علٰحدہ رہنا چاہتی ہوں جو کیفیات شباب کی یاد مجھے دلائے۔"

سعید تو یہ بات سن کر چلا گیا۔ لیکن فاطمہ نے یہ سوچکر کہ یوں دور سے شکیب کو دیکھ لینا شاید گناہ نہ ہو چلمن کی اوٹ سے نیچے دیکھا تو شکیب صحن میں ٹہل رہا تھا اور گن گناتا جاتا تھا۔

فاطمہ کی زندگی میں یہ بالکل پہلا موقعہ تھا کہ اس نے احساس شباب سے واقف ہونے کے بعد واقعی کسی پُر شباب مرد کو دیکھا ہو وہ دیکھ کر حیران رہ گئی کہ چچا بھتیجے میں کتنا فرق ہے۔ شکیب نہایت خوبصورت سڈول جسم کا انسان تھا، اور سوائے اس کے

کہ نقشہ میں تو ضرور تھوڑی سی مشابہت پائی جاتی تھی، شکیب اور مختار آفندی میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ شکیب کو
ہی اسے اپنے شوہر کی بڑی داڑھی، موٹی بھدی ناک اور ٹیڑھی کمر یاد آگئی اور اس نے فوراً دروازہ بند کر لیا۔ وہ محسوس
کرتی تھی کہ بیک وقت دماغ میں ان دو تصویروں کا اجتماع بھی شاید جائز نہیں اور اس نے اپنے آپ کو ملامت کرنا شروع
کیوں اس نے شکیب کو دیکھا۔

دو ہفتے گزر گئے اور اس دوران میں وہ بڑی مشکل سے شکیب کے نقوش کو اپنے دماغ سے نکالنے میں کامیاب ہوئی
اس نے سعید سے کہدیا تھا کہ آئندہ شکیب کا نام بھی اس کے سامنے نہ لیا جائے اس لئے وہ بھی خاموش رہا اور اس طرح
آہستہ آہستہ اپنے دل سے اُس داغ کے مٹانے میں کامیاب ہوگئی، جس نے ابھی زخم کی صورت اختیار نہ کی تھی۔

ایک رات وہ اپنے شوہر کے خیال کے ساتھ ساتھ اپنے مستقبل پر غور کر رہی تھی کہ نیچے صحن سے شکیب کے گانے کی آواز
کانوں میں آئی۔ وہ چونک پڑی۔ جیسے بچھو نے ڈنک مار دیا ہو، وہ بیتابانہ بستر سے اُٹھ کھڑی ہوئی اور اس نے چاہا کہ چلمن
شکیب کو دیکھے، لیکن پھر رک گئی۔ گانے کی آواز اس کے کانوں میں آرہی تھی اور اس کا پیمانۂ صبر لبریز ہوتا جارہا تھا۔ آواز
دلکشی، جس میں جذبات کی آگ بھی کام کر رہی تھی، فاطمہ کے دل و دماغ پر چھائی ہوئی تھی اور ایسا محسوس کرتی تھی کہ اگر وہ
باہر نہ نکل پڑی تو بیہوش ہو کر گر جائے گی۔ شکیب کی آواز اور بلند ہوتی جارہی تھی اور گیت کے بول جو جذبات محبت میں
ہوئے تھے، فاطمہ کی رگ رگ میں نشتر بن کر دوڑ رہے تھے۔ اس کا ہاتھ بے اختیارانہ دروازے کی طرف بڑھا ہی تھا
میں پھر رد عمل شروع ہوا اور اس نے کوشش کی کہ شکیب کی طرف سے نفرت پیدا کرنے کے لئے اس کے نقائص تلاش
اور آخر کار اس نے شکیب کی اس اخلاقی کمزوری کو سامنے رکھ کر کہ وہ رات کو اس قدر آزادی اور بیباکی کے ساتھ کیوں اس
کمرے کے پاس گا رہا ہے۔ دروازہ بند کر لیا اور دونوں کانوں پر تکیے رکھ کر (تاکہ وہ شکیب کی آواز نہ سن سکے) لیٹ گئی۔

اس واقعہ کو بھی تین دن گزر گئے اور فاطمہ نے ایک لمحہ کے لئے بھی دریچہ نہیں کھولا کہ مبادا شکیب یا اس کی آواز کا
اسے مقابلہ کرنا پڑے۔ لیکن وہ یہ ضرور جانتی تھی کہ اس دوران میں شکیب نہ اپنے کمرے سے باہر آیا، نہ باہر صحن میں
اس نے کوئی نغمہ چھیڑا۔ فاطمہ کو اُلجھن تھی کہ اس کا سبب معلوم کرے۔ چنانچہ اس نے اپنے شوہر کا ذکر کرتے ہوئے خود شکیب
کا نام لیا اور ایک میزبان کی حیثیت سے اس کی صحت و عافیت دریافت کی۔

سعید نے نہایت مغموم لہجہ میں جواب دیا کہ وہ تو تین دن سے بیمار ہے اور آج حالت زیادہ خراب معلوم ہوتی
فاطمہ یہ سن کر چونک پڑی، اس کے دل کو تکلیف ہوئی اور اپنی بداخلاقی پر اپنے آپ کو ملامت کرنے لگی۔ اس نے سعید
پوچھا کہ "تم نے کیوں اس وقت تک اطلاع نہیں دی" لیکن سعید نے اس کا تو کوئی جواب نہیں دیا اور بولا کہ "مناسب
کہ آپ خود جا کر مزاج پرسی کریں کیونکہ شکیب علاوہ مہمان ہونے کے آپ کے شوہر کا بھتیجا بھی ہے اور یہ بات بہت بری
کہ وہ بیمار ہو اور آپ اس کی عیادت کو نہ جائیں۔"

فاطمہ جو شکیب کی بیماری کا حال سن کر پہلے ہی بیتاب ہوگئی تھی۔ چادر سر پر ڈال کر اُٹھ کھڑی ہوئی اور سعید سے
کہا کہ مجھے وہاں لے چلو۔ لیکن حال یہ تھا کہ دل بلیوں اُچھل رہا تھا اور پاؤں ایک ایک من کا تھا۔

جس وقت وہ شکیب کے حجرے میں داخل ہوئی اس کا جسم کانپ رہا تھا، ریشہ ریشہ تھرتھرا رہا تھا اور شاید وہ وہیں
پر گر جاتی اگر شکیب اٹھ کر اس کا ہاتھ نہ پکڑ لیتا۔

فاطمہ بستر کے قریب کرسی پر بیٹھ گئی - لیکن بالکل خاموش، نہ وہ شکیب کو دیکھنا چاہتی تھی اور نہ اس کے منہ سے
(کو)ئی لفظ نکل رہا تھا - اس سکوت کو توڑنے کے لئے سعید نے شکیب سے کہا کہ "آپ کی بیماری کا حال ان کو بالکل معلوم نہ تھا
(و)رنہ شاید اس سے پہلے ہی آپ کی عیادت کے لئے آتیں۔"

یہ کہہ کر سعید چلا گیا، لیکن اس تنہائی نے فاطمہ کی زبان کو اور زیادہ مقفل کر دیا - اور بدستور خاموش بیٹھی رہی تھوڑی دیر
انتظار کرنے کے بعد شکیب نے کہا کہ "میں آپ کی تکلیف فرمائی کا بہت شکر گزار ہوں اور نہیں کہہ سکتا کہ اس سے مجھے کتنی
راحت پہنچی ہے - سنا کرتا تھا کہ بعض انسان مسیحائی بھی کر سکتے ہیں اور آج میں نے خود اس کا تجربہ کر لیا - کیونکہ میں اب اپنے
آپ کو بالکل تندرست پاتا ہوں۔"

فاطمہ :- "آپ کو کیا شکایت ہے ؟"

شکیب :- "مجھے معلوم نہیں !"

فاطمہ :- "لیکن آپ تو خود طبیب ہیں، آپ کو جاننا چاہئے۔"

شکیب :- "ہاں یہ وہ مرض نہیں جسے طبیب پہچان سکے۔"

فاطمہ :- "تاہم کوئی نہ کوئی سبب تو ہونا چاہئے۔"

شکیب :- "ہے! اور اس سے میں واقف بھی ہوں۔"

فاطمہ :- "فرمائیے!"

شکیب :- "سچ پوچھئے تو میری بیماری کی ابتدا اسی دن سے ہوتی ہے جب میں اس مکان میں داخل ہوا اور میں نے چلمن کے
پیچھے کسی کی جھلک دیکھی - اس کے بعد جب نگاہوں سے میرے دل پر تیر چلائے گئے تو میری حالت اور زیادہ سقیم ہو گئی اور پھر
جب چہرہ دکھا کر دفعتاً چھپا لیا گیا، تو میں نے ایسا محسوس کیا کہ میری زندگی کا آفتاب غروب ہو گیا ہے اور میں چند ساعت کا مہمان
ہوں۔" شکیب کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے، لیکن فاطمہ نے نہ شکیب کی اس دلدوز داستان کی پروا کی نہ اس کی اشکباری
کی، وہ فوراً اُٹھ کھڑی ہوئی اور کمرے سے باہر چلی گئی۔

اس دن کی شام ہو گئی - لیکن کس کرب و اضطراب کے عالم میں - اس کا علم صرف فاطمہ کو تھا یا شکیب کو - فاطمہ جانتی تھی کہ
جو آگ اس کے دل میں بھڑک رہی تھی اس نے شکیب کو بھی تڑپا رکھا ہے - اور اگر یہ دونوں شعلے کسی وقت مل گئے تو ممکن ہے شکیب
صبر و ضبط سے کام لے سکے، لیکن وہ یقیناً جل کر خاک ہو جائے گی، اس لئے اس نے عہد کیا کہ اب وہ شکیب کے پاس نہ جائے
گی لیکن ابھی اس عزم پر وہ استوار بھی نہ ہوئی تھی کہ سعید دوڑا ہوا آیا اور بولا کہ "شکیب کی حالت بہت نازک ہے اور
شاید وہ دم توڑ رہا ہے۔"

فاطمہ گھبرا کر پھر اُٹھ کھڑی ہوئی اور شکیب کے حجرے کی طرف چل دی اور وہ اندر پہنچی ہی تھی کہ شکیب نے بیتابانہ اپنی آغوش
کھول دی اور بولا کہ "اے فاطمہ میری زندگی ختم ہو رہی ہے، اس لئے اگر میں ایک بار تمہارے سر کو اپنے سینے سے لگا سکا تو ممکن
ہے میری روح کو کچھ سکون ہو، ورنہ مرنے کے بعد بھی میرا یہ درد کم نہ ہو گا۔"

فاطمہ کچھ جھجکی اور چاہا کہ پلٹ جائے لیکن یہ سمجھ کر کہ اب وقت صاف صاف بات کرنے کا ہے بولی کہ "اے شکیب تمہیں

معلوم ہے کہ میری شادی ہو چکی ہے اور میرا شوہر تمھارا آقا ہے۔ اس لئے تمھیں سوچنا چاہیئے کہ تم کیا کہہ رہے ہو اور میں کیوں کر اسے منظور کر سکتی ہوں۔"

شکیب :- میں یہ سب جانتا ہوں، لیکن کیا کروں محبت اپنے اختیار کی چیز نہیں، علاوہ اس کے مجھے یہ بھی معلوم ہے کہ میرا آقا ذیابیطس میں مبتلا ہے اور چند دن سے زیادہ اسے جینا نہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ تم میری محبت کو رد کردو جس کی عمر شاید زیادہ پائدار ثابت ہو۔"

فاطمہ :- یہ سب صحیح ہے، لیکن جب تک میرا شوہر زندہ ہے، میں کبھی اس خیانت کی مجرم نہیں ہو سکتی۔"

شکیب :- "تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں مر جاؤں۔"

فاطمہ :- اگر آپ مر گئے (حالانکہ میں یہ نہیں چاہتی) تو میں یقیناً آپ کے شباب پر آنسو بہاؤں گی اور آپ کی محبت ہمیشہ یاد رکھوں گی لیکن، زندگی میں تو شاید میں یہ بھی نہ کر سکوں گی۔"

فاطمہ یہ کہہ کر فوراً باہر نکل گئی اور شکیب کو جواب دینے کا بھی موقعہ نہ دیا۔

شکیب کو گئے ہوئے ایک ہفتہ گزر چکا ہے اور فاطمہ بدستور اپنے مکان میں مختار آفندی کی واپسی کا انتظار کر رہی ہے۔ ایک دن شام کو دفعتاً سارے قاہرہ میں یہ خبر مشہور ہوئی کہ حکومت عثمانی میں انقلاب ہو گیا اور انجمن اتحاد و ترقی کے ممبروں نے حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی ہے ...... اور ...... اس خبر کے ساتھ ہی فاطمہ کے مکان پر لوگوں کا ہجوم ہونے لگا اور خوشی کے نعرے ہر طرف سے بلند ہونے لگے۔ فاطمہ حیران تھی کہ یہ کیا بات ہے اور اس نے دریچہ سے سر نکال کر ان لوگوں کو دیکھنا ہی چاہا تھا کہ اس مجمع میں اسے مختار آفندی بھی نظر آیا، جس سے لوگ گلے مل رہے تھے اور کامیابی کی مبارک باد دے رہے تھے۔ سعید بھی قریب ہی تھا۔

مختار آفندی نے اس جلسہ تہنیت کے بعد فاطمہ کے حجرے کا رخ کیا، لیکن سعید سامنے آگیا اور بولا کہ اب آپ اس طرح نہیں جا سکتے اور یہ کہہ کر اس نے ایک ہاتھ داڑھی پر ڈالا اور دوسرا ناک پر تو داڑھی بھی الگ ہو گئی اور ناک کا خول بھی جدا ہو گیا۔ فاطمہ یہ تمام منظر دیکھ رہی تھی اور اس کی حیرت کی انتہا نہ رہی جب اس نے دیکھا کہ مختار آفندی اور شکیب ایک ہی شخص ہے۔

اس کے کئی دن بعد فاطمہ کو معلوم ہوا کہ "مختار آفندی" نوجوان ترکوں کی جماعت کا ایک سر برآوردہ شخص تھا اور وضع و صورت بدل کر مصر آگیا تھا تاکہ حکومت عثمانی کے جاسوس اس کو گرفتار نہ کر سکیں۔

حضرت عائشہؓ کی عمر وقت ازدواج

مولانا تمنا عمادی

حضرت عائشہ کا نکاح کس عمر میں ہوا، اور صغر سنی کے باب میں احکام اسلامی کیا ہیں، ان دو باتوں کی طرف میں نے مولانا تمنا عمادی کو متوجہ کیا تو انہوں نے اپنے خیالات مختصراً قلمبند کر کے مجھے بھیج دئے، ہر چند اس کی حیثیت کسی مستقل مضمون کی نہیں ہے، بلکہ محض ذاتی خط کی سی ہے، تاہم جو کچھ انھوں نے لکھا ہے اس سے مسئلہ زیر بحث پر کافی روشنی پڑتی ہے اور اس وقت جو حضرات ان مسائل پر غور کر رہے ہیں ان کے لئے مولانا تمنا کے یہ مختصرات بھی یقیناً بہت مفید و کارآمد ثابت ہوں گے۔

نیاز

(باب نکاح الرجل ولدہ الصغار) ... ... حدثنا محمد بن یوسف (الفریابی) حدثنا سفیان (الثوری) عن ہشام (بن عروۃ) عن ابیہ عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجھا وھی بنت ست سنین وادخلت علیہ وھی بنت تسع ومکثت عندہ تسعاً

محمد بن یوسف الفریابی قبیلہ الضبی کے آزاد کردہ غلام تھے، ساحل شام پر قیساریہ میں وارد ہوئے، کوفے میں آئے، اعمش مشہور شیعہ محدث کی صحبت میں کچھ دنوں رہے پھر فطر بن خلیفۃ الکوفی شیعہ محدث کی صحبت میں رہے۔ سفیان ثوری کو فی کے ساتھ بہت رہے مگر ثوری کے شاگردوں میں یہ دوم درجے پر سمجھے جاتے ہیں۔ تہذیب التہذیب جلد ۹ صفحہ ۵۳۶ میں ہے قال ابن ابی خیثمہ سئل ابن معین عن اصحاب الثوری ایھم اثبت؟ قال ھم خمسۃ (یحیی بن سعید) القطان ووکیع وابن المبارک وابن مھدی وابو نعیم۔ واما الفریابی وابو حذیفہ وقبیصۃ وعبید اللہ بن موسی وابو احمد الزبیری وعبد الرزاق وابو عاصم والطبقۃ کلھم دونھم۔ غرض محمد بن یوسف الفریابی تلامذہ ثوری میں دوم درجے کے لوگوں میں ہیں، صفحہ ۵۳۷ میں ہے قال بعض البغدادیین اخطأ محمد بن یوسف فی مائۃ وخمسین حدیثاً من حدیث سفیان وقال ابن عدی لہ قرآءات عن الثوری ولہ حدیث کثیر من الثوری اس لئے یہ حدیث چونکہ سفیان ثوری کے درجہ اول کے تلامذہ نہیں روایت کرتے صرف فریابی ہی تنہا روایت کرتے ہیں،

ان کے برابر والے بھی روایت نہیں کرتے اس لئے ان کی جس حدیث کی متابعت کوئی دوسرا نہیں کرتا وہ حدیث ضرور محل نظر ہے۔ فریابی کی ولادت سنہ ۱۲۰ھ میں اور وفات سنہ ۲۱۲ھ میں ہوئی بماہ ربیع الاول۔

سفیان ثوری کوفی مشہور محدث ہیں مگر ابن حجر تہذیب التہذیب جلد ۴ صفحہ ۵۰ میں لکھتے ہیں: الثوری لیس من مذهبه ترک الروایۃ عن الضعفاء (ترجمہ جابر بن یزید الجعفی الکوفی الرافضی) پھر یہ مدلس بھی تھے تہذیب التہذیب جلد ۷ صفحہ ۸ ترجمہ عبیدہ بن مُعَتِّب الضبی الکوفی میں لکھتے ہیں: کان الثوری اذا روی عنہ کناہ قال ابو عبد الکریم قال سفیٰ لا یکاد یکنی رجلاً الا وفیہ ضعف اور یہ عبیدہ بن معتب متروک الحدیث غیر ثقہ لیس بشئی تھے مگر ثوری ان سے روایت کرتے تھے لیکن ان کا نام نہیں لیتے تھے۔ ان کی کنیت بیان کرکے روایت کرتے تھے اور سنئے ثوری کے آخر ترجمہ میں لکھتے ہیں وقال ابن المبارک حدث سفیان بحدیث فجئتہ وھو یدلسہ فلما رانی استحییٰ وقال نرویہ عنک جلد ۴ صفحہ ۱۱۵ میں بضمن ترجمہ ثوری لکھتے ہیں ولکن مالکاً کان ینتقی الرجال وسفیان یروی عن کل احد ثوری کی ولادت سنہ ۹۷ھ کی ہے اور وفات سنہ ۱۶۱ھ میں ہوئی مگر ثوری کوفے سے سنہ ۱۵۰ھ میں بصرے چلے آئے تھے اور پھر بصرہ میں رہے اور وہیں وفات پائی۔

محمد بن یوسف جس وقت کوفے آئے تھے وہ سلیمان بن مہران الاعمش کا اخیر وقت تھا۔ اعمش کی وفات ربیع الاول سنہ ۱۴۸ھ میں ہوئی اسی لئے محمد بن یوسف کے ترجمے میں تہذیب التہذیب میں صرف "ادرک الاعمش" لکھا ہے سمع عن اعمش یا روی عن اعمش نہیں لکھا ہے۔ اعمش نے (۸۸) برس کی عمر پائی تھی (تہذیب التہذیب جلد ۴ صفحہ ۲۲۲) اور ثوری سنہ ۱۵۰ھ میں بصرے چلے آئے تھے مگر محمد بن یوسف کوفے میں رہے فطر بن خلیفہ وغیرہ کی صحبت میں ڈیڑھ دو برس میں یہ سفیان ثوری سے کتنا فیض اٹھا سکے ہوں گے،

ہشام بن عروہ جب تک مدینے میں رہے اہل مدینہ کی روش پر رہے مگر بار بار کوفے کے جانے آنے نے ان کو کوفیوں کی روش سکھا دی۔ ابن حجر تہذیب التہذیب جلد ۱۱ صفحہ ۵۰ میں ان کے ترجمے میں لکھتے ہیں: قال یعقوب بن شیبۃ ثقۃ ثبت لم ینکر علیہ شئی الا بعد ما صار الی العراق فانہ انبسط فی الروایۃ عن ابیہ فانکر ذلک علیہ اھل بلدہ (ای المدینۃ) والذی نری ان ھشاما تسھل لاھل العراق انہ کان لا یحدث عن ابیہ الا بما سمعہ منہ فکان تسھلہ انہ ارسل عن ابیہ مما کان سمعہ من غیر ابیہ عن ابیہ وقال ابن خراش کان مالک لا یرضاہ۔ پھر لکھتے ہیں۔ بلغنی ان مالکاً نقم علیہ حدیثہ لاھل العراق۔ قدم الکوفۃ ثلاث مرات۔ قدمۃ کان یقول حدثنی ابی قال سمعت عائشۃؓ وقدم الثانیۃ فکان یقول اخبرنی ابی عن عائشۃؓ وقدم الثالثۃ فکان یقول ابی عن عائشۃؓ ... ... اور صفحہ ۵۱ میں ہے قال الآجری عن ابی داود لم یحدث ھشام بن عروۃ بحدیث ام زرع[1] فجرہ ابو الاسود یتیم عروۃ۔ وقال العقیلی قال ابن لھیعۃ کان ابو الاسود یعجب من حدیث ھشام عن ابیہ وربما مکث سنۃ لا یکلمہ۔ قال ابو الاسود لم یکن احد یرفع حدیث ام زرع غیرہ۔ اس تصریح سے اس کا پتا ضرور ملا کہ ہشام اہل کوفہ کی صحبت میں

---

[1] وحدیث ام زرع فی البخاری جلد ۲ صفحہ ۷۷۹، الی صفحہ ۷۸۰، فی باب حسن المعاشرۃ مع الاھل

بگر بہت بہک گئے تھے اور وہ جو روائتیں اپنے والد سے عن ابی عن عائشہ کہہ کر روایت کرتے تھے اہل مدینہ ان کی بیان کردہ ان حدیثوں کو قابل وثوق نہیں سمجھتے تھے، خصوصاً جب ان سے روایت کرنے والے بھی ایک کوفی ہی محدث سفیان ثوری ہوں جو خود غیر محتاط تھے اور ہر طرح کی رطب یابس حدیث جو کچھ جس سے سنتے تھے روایت کرتے رہتے تھے یا ایسا ہی شخص ہوں پھر اس حدیث کی متابعت بھی کوئی دوسرا محدث نہ کرتا ہو تو ایسی روایت کس طرح صحیح و معتبر سمجھی جا سکتی ہے،

اس کی ایک متابعت جو معلے بن اسد متوفی فی رمضان ۲۱۸ھ۔ و ۲۱۹ھ کو عب بن خالد البصری باہلیوں کے آزاد کردہ غلام سے (متوفی ۱۶۵ھ و ۱۶۹ھ بعمر ۵۸ سال تہذیب التہذیب جلد ۱۱ صفحہ ۱۷۰) ہے۔ مگر یہ وھب انھیں ہشام بن عروہ سے روایت کرتے ہیں تو جب ہشام بن عروہ ہی کی روایت غیر معتبر ہے تو ان کے بعد والوں کی متابعت کیا مفید ہو سکتی ہے،

پھر ایک متابعت بر صفحہ ۷۷۵ میں باب من بنی بامراۃ وھی بنت تسع سنین۔ حدثنا قبیصۃ بن عقبہ قال حدثنا سفیان عن ھشام بن عروۃ عن عروۃ۔ تزوج النبی صلے اللہ علیہ وسلم عائشۃ وھی ابنۃ ست بنی بھا وھی ابنۃ تسع ومکثت عندہ تسعاً۔ اس میں بھی وہی سفیان اور وہی ہشام ہیں اور قبیصہ تو فریابی سے بھی کم درجے کے راوی ہیں ایسی متابعتوں متابعت نہیں کہتے، یہ تو صرف تحویلیں ہیں اور یہاں عن عائشۃ بھی نہیں ہے۔

وفی الصحیح لمسلم

حدثنا ابوکریب محمد بن العلاء قال نا ابو اسامۃ ح قال وحدثنا ابوبکر بن ابی شیبۃ قال وجدت فی کتابی عن ابی اسامۃ عن ھشام عن ابیہ عن عائشۃ قالت تزوجنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لست سنین وبنی بی وانا ابنۃ تسع سنین قالت فقدمنا المدینۃ فوعکت شھرا فوفی شعری جمیمۃ فاتتنی ام رومان وانا علی ارجوحۃ ومعی صواحبی فصرخت لی فاتیتھا وما ادری ما ترید بی فاخذت بیدی فاوقفتنی علی الباب فقلت ھہ ھہ حتی ذھب نفسی فادخلتنی بیتاً فاذا نسوۃ من الانصار فقلن علی الخیر والبرکۃ وعلی خیر طائر فاسلمتنی الیھن فغسلن راسی واصلحننی فلم یرعنی الا ورسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ضحیً فاسلمننی الیہ وحدثنا یحیی بن یحیی قال انا ابومعاویۃ عن ھشام بن عروۃ ح قال قال حدثنا ابن نمیر واللفظ لہ قال نا عبدۃ عن ھشام عن ابیہ عن عائشۃ قالت تزوجنی النبی صلے اللہ علیہ وسلم وانا بنت ست سنین وبنی بی وانا بنت تسع۔

وحدثنا عبد بن حمید قال انا عبد الرزاق قال نا معمر عن الزھری عن عروۃ عن عائشۃ ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم تزوجھا وھی بنت سبع سنین وزفت الیہ وھی بنت تسع سنین ولعبھا معھا ومات عنھا وھی بنت ثمان عشرۃ

مسلم کی بھی سب حدیثوں میں وہی ہشام بن عروہ ہیں۔ صرف آخری حدیث میں زہری بذات خود عروہ بن الزبیر سے روایت کرتے ہیں مگر زہری کی روایت عروہ بن الزبیر سے صحیح نہیں۔ تہذیب التہذیب جلد ۹ صفحہ ۴۵۰ ترجمہ محمد بن شہاب الزہری میں لکھا ہے ولکن لا یثبت لہ السماع من عروۃ وان کان قد سمع ممن ھو اکبر منہ غیر ان اھل الحدیث اتفقوا علی ذلک واتفاقھم علی الشئ یکون حجۃ۔ ابن حجر پہلے اس کا اعتراف کرتے ہیں لا یثبت لہ السماع من عروۃ وان کان قد سمع ممن ھو اکبر منہ، مگر چونکہ بخاری و مسلم میں زہری کی بہت سی روایتیں بلا واسطہ عروہ سے ہیں اور بخاری کی شرط

لوگوں نے فرض کر لی ہے۔ کہ ان کے نزدیک راوی اور مروی عنہ دونوں کے درمیان لقاء و سماع ثابت ہو جبھی بخاری ایسے راوی کی حدیث اپنی صحیح میں درج کرتے ہیں، باوجود اس کے کہ خود امام بخاری نے اپنی یہ شرط کہیں لکھی نہیں ہے تو مدعی سست گواہ چست جس بات کا دعوی خود مدعی یعنی امام بخاری نہیں کرتے ہیں اس کی گواہی بعد والے سارے محدثین یک زبان ہو کر بالاتفاق اگر دیں تو یہ ان کا غایت حسن ظن ہی کہا جائے گا۔ پھر آخر لا یثبت سماعہ عن عروۃ کس بناء پر لکھا۔ اس سے صاف ظاہر ہے متقدمین جو زہری کے ہم عصر یا ان کے زمانے سے قریب تر تھے ان کے نزدیک زہری کا سماع عروہ سے ثابت نہ تھا مگر متاخرین نے بخاری کی بہت سی حدیثیں عن الزھری عن عروۃ دیکھ کر گھبرائے اس لئے کہ یہ ساری حدیثیں مرسل ٹھہر جاتی ہیں، اور ان زہری صاحب کے مرسلات کو اکابر محدثین بمنزلہ الریح سمجھتے تھے تہذیب التہذیب جلد ۹ صفحہ ۴۵۱ میں ترجمہ زہری میں لکھتے ہیں کان یحیی بن سعید لا یری ارسال الزھری وقتادۃ شیئا ویقول ھو بمنزلۃ الریح ویقول ھولاء قوم حفاظ کانوا اذا سمعوا الشئی علقوہ۔

اور امام ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ جلد ۱ صفحہ ۱۰۴ میں آخر صفحہ میں لکھا ہے کہ قال ابو قدامۃ السرخسی قال یحیی بن سعید مرسل الزھری شر من مرسل غیرہ۔ لانہ حافظ وکلما قدر ان یسمی سمی وانما یترک من لا یستجیز ان یسمیہ اس لئے یقیناً ابن شہاب نے یہاں ہشام بن عروۃ کا نام چھوڑ کر خود بلا واسطہ عروہ سے یہ حدیث روایت کی ہے اسی لئے ذرا فرق بھی کر دیا ہے یعنی ست کو سبع بنا کر حدیث روایت کی ہے۔

نسائی کی حدیث

اخبرنا اسحٰق بن ابراھیم قال اخبرنا ابو معاویہ قال ثنا ھشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشۃ ؓ ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تزوجھا وھو بنت ست دبنی بھا وھی بنت تسع اخبرنا محمد بن النضر بن مساور قال ثنا جعفر بن سلیمان عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ ؓ قالت تزوجنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لسبع سنین ودخل علی لتسع سنین۔ اخبرنا قتیبہ قال ثنا عبثر عن مُطَرِّفٍ عن ابی اسحٰق (السبیعی) عن ابی عُبَیدۃ (وھو ابن عبد اللہ بن مسعود) قال قالت عائشۃ ؓ تزوجنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لتسع سنین وصحبتہ لتسعا۔ اخبرنا محمد بن العلاء واحمد بن حرب قالا ثنا ابو معاویہ عن الاعمش عن ابراھیم عن الاسود عن عائشۃ تزوجھا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وھی بنت تسع ومات عنھا وھی بنت ثمان عشرۃ

وفی ابوداود

حدثنا سلیمان بن حرب وابو کامل قالا نا حماد بن زید عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ ؓ قالت تزوجنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وانا بنت سبع۔ قال سلیمان اوست. ودخل بی وانا بنت تسع

وفی ابن ماجۃ

حدثنا سوید بن سعید ثنا علی بن مسھر ثنا ھشام بن عروۃ عن ابیہ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت تزوجنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم وانا بنت ست سنین فقدمنا المدینۃ فنزلنا فی بنی الحارث بن الخزرج فوعکت فتمرق شعری حتی وفی لی جمیمۃ فاتتنی امی ام رومان وانی لفی ارجوحۃ ومعی صواحبات لی فصرخت بی فاتیتھا وما ادری ما ترید فاخذت بیدی فاوقفتنی علی باب الدار وانی لا نھج حتی سکن بعض نفسی ثم اخذت شیئا من ماء فمسحت بہ علی وجھی وراسی ثم ادخلتنی الدار۔ فاذا نسوۃ من الانصار فی بیت فقلن علی

الخیر والبرکۃ وعلی خیر طائر فاسلمتنی الیھن فاصلحن من شانی فلم یرعنی الا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاسلمننی الیہ وانا یومئذ بنت تسع سنین۔

حدثنا احمد بن سنان ثنا ابو احمد ثنا اسرائیل عن ابی اسحٰق عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ قال تزوج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عائشہ وھی بنت سبع و بنی بھا وھی بنت تسع و توفی عنھا وھی بنت ثمانی عشرۃ (ابن ماجہ صفحہ ۱۳۲)

(۱) ابو معاویہ ھو محمد بن خازم التیمی السعدی قبیلہ تیمی السعدی کے آزاد کردہ غلام تھے، آٹھ برس کی عمر ہی میں اندھے ہو گئے تھے اسی لئے ابو معاویہ الضریر ان کو لوگ کہتے ہیں۔ ان سے اسحٰق ابن ابراہیم جو اسحٰق بن راہویہ سے مشہور ہیں روایت کرتے ہیں اور یہ ہشام بن عروہ سے۔ اعمش شیعہ محدث کے خاص شاگرد تھے۔ قال عبد اللہ بن احمد سمعت ابی یقول ابو معاویہ الضریر فی غیر حدیث الاعمش مضطرب لا یحفظھا جیدًا۔ روی ابو معاویہ عن عبد اللہ بن عمر مناکیر ... ... وربما دلس وکان یری الارجاء قال الآجری عن ابی داؤد کان مرجئًا وقال مرۃ کان رئیس المرجئۃ بالکوفۃ۔ وھو فی الاعمش ثقہ وفی غیرہ فیہ اضطراب وذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال کان حافظا متقنا ولکنہ کان مرجئًا خبیثا۔ قال ابن سعد کان ثقۃ کثیر الحدیث یدلس وکان مرجئًا وقال ابو داؤد قلت لاحمد کیف حدیث ابی معاویہ عن ہشام بن عروہ قال فیھا احادیث مضطربۃ یرفع منھا احادیث الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

ابو معاویہ الضریر درحقیقت شیعہ تھے، اسی لئے اعمش کے خاص شاگرد تھے، شیعہ کے موافق حدیثیں بہت روایت کیا کرتے تھے شیعہ روایت عموماً اپنا تشیع اعتزال اور ارجاء کے پردے میں چھپایا کرتے تھے۔ بہرحال یہ عجمی الاصل آزاد کردہ غلام تھے اور کوفی تھے اس کو یاد رکھئے (ان کا ترجمہ تہذیب التہذیب جلد ۹ صفحہ ۱۳۷ سے ۱۳۹ تک ہے)

(۲) جعفر بن سلیمان الضبعی البصری۔ یہ بنی الحریش کے آزاد کردہ غلام تھے۔ قال ابو طالب عن احمد لا باس بہ قیل لہ ان سلیمان بن حرب یقول لا یکتب حدیثہ فقال انما کان یتشیع وکان یحدث احادیث فی فضل علی واھل البصرۃ یغلون فی علی۔ کان یحیی بن سعید لا یکتب عنہ وکان لا یروس عنہ ولیستضعفہ وقال ابن المدینی اکثر عن ثابت وکتب مراسیل ومنھا احادیث مناکیر۔ قال البخاری یقال کان امیًا قال ابن سعد کان ثقۃ وبہ ضعف وکان یتشیع۔ اور یہ جعفر بن سلیمان فقط شیعہ ہی نہ تھے، بلکہ شیعہ گر و شیعہ ساز بھی تھے، چنانچہ سابق عبارت کے بعد تہذیب التہذیب میں ان کے ترجمے میں ہے کہ قال جعفر الطیالسی عن ابن معین سمعت عن عبد الرزاق کلاما یوما فاستدللت بہ علی ما ذکر عنہ رای علی التشیع من المذھب قلت لہ ان استاذیک الذین اخذت عنھم ثقات کلھم اصحاب سنۃ فعمن اخذت ھذا المذھب فقال قدم علینا جعفر بن سلیمان فرأیتہ فاضلًا حسن الھدی فاخذت ھذا عنہ قال الخضر بن محمد بن شجاع الجوزی قیل لجعفر بن سلیمان انک تشتم ابا بکر وعمر؟ قال اما الشتم فلا ولکن بغضا یا لک۔ وحکی عنہ وھب بن بقیۃ نحو ذلک، اور ان کی طرف سے سلسل بھی پیش کی گئی ہے وہ بھی وہیں پر ہے قال ابن عدی عن زکریا الساجی واما الحکایۃ التی حکیت عنہ فانما عنی بہ جارین کانا لہ قد تاذی بھما یکنی احدھما ابا بکر ویسمی الاخر عمر فسئل عنھما فقال اما السبّہ

فلا ولکن بغضا یا لک۔ ولم یعن بہ الشیخین۔ او کما قال، یہ کس قدر بودی تاویل ہے، ایک ایسا شخص جس کا تشیع معروف ہے جو دوسروں کو شیعہ بنا رہا ہے اُس سے پوچھا جاتا ہے کہ تم ابو بکر و عمر کو برا بھلا کہتے ہو؟ کیا پوچھنے والا اُس کے پڑو[سیوں] کے متعلق پوچھ رہا تھا؟ کیا جعفر بن سلیمان نے سائل کے سوال سے یہی سمجھا تھا کہ سائل میرے پڑوسیوں کے متعلق پوچھ رہا [ہے] چونکہ جعفر بن سلیمان خوب جانتے تھے کہ لوگ مجھ کو شیعہ جانتے ہیں اس لئے یہ سوال میرے پڑوسیوں کے متعلق نہیں ہے بلکہ [شیخین] کے متعلق ہے ورنہ سائل ضرور یوں پوچھتا ھل تشتم جاریک ابا بکر و عمر؟ ورنہ یہ جواب دیتے کہ لا اتستم جاری ابا [بکر و] عمر الخ یہ نہایت مبتذل بودی اور گندی تاویل جعفر بن سلیمان کی طرف سے صفائی میں پیش کی گئی ہے مگر تعجب ہے کہ باوجود اس [کے] کہ ان کی حدیثوں میں منکرات کے وجود کا بھی ذکر کرتے ہیں پھر ان کو ان کے تشیع کے باوجود ثقہ بھی لکھتے ہیں، صرف اس لئے [کہ صحاح] میں ان کی حدیثیں موجود ہیں،

مبشر بن القاسم الزبیری الکوفی۔ مطرف بن طریف الکوفی۔ ابو اسحٰق السبیعی الشیعی الکوفی، ابو عبیدہ عامر بن عبداللہ بن مسعود [یہ] بھی کوفی۔ لوگوں نے ان کا نام عامر رکھ لیا ورنہ ان کی کنیت ہی ان کا نام ہے۔ تہذیب التہذیب جلد ۵ صفحہ ۷۵ ان کا ترجمہ ہے لا یعرف اسمہ ولم یسمع من ابیہ شیئا۔ پھر صفحہ ۷۶ میں لکھتے ہیں قال الترمذی فی العلل الکبیر قلت [لمحمد] ابو عبیدہ ما اسمہ فلم یعرف اسمہ وقال ھو کثیر الغلط۔ امام ترمذی نے جو محمد لکھا ہے مراد محمد بن اسمٰعیل بخاری ہیں پھر ابو اسحٰق السبیعی مشہور شیعہ محدث کوفہ ان سے روایت کرتے ہیں جو حدیث ہی فقط نہیں صحابہ بھی تصنیف کر[تے] تصنیف کردہ صحابہ سے روایت کرتے تھے تقریباً ایسے ستر شخصوں سے یہ روایت کرتے تھے جن سے کبھی کسی نے کوئی روایت نہ[یں کی] بلکہ جن کے نام سے بھی لوگ اگر واقف ہوتے تو انھیں کے ذریعے،

نسائی کی ایک حدیث اور ابن ماجہ کی ایک حدیث انھیں ابو عبیدہ سے عن ابیہ کہکے مروی ہے اور انھیں اپنے والد سے کچھ نصیب ہی نہوا تو پھر ان دونوں روایتوں کو سمجھ لیجئے کہ خاص کوفے کی ٹکسال میں گھڑی گئی ہیں۔

باقی صرف ایک حدیث نسائی کی جو ابو العلاء بن کریب ابو کریب الہمدانی الکوفی سے مروی لاکھ سو زیادہ حدیثوں کے [راوی] تھے صرف موسیٰ بن اسحٰق الانصاری نے ان سے ایک لاکھ حدیثیں سنیں، امام بخاری کے شیخ تھے اور امام مسلم کے بھی اس لئے کم کا کسی کو موقع نہ تھا مگر یہ ہمدانی تھے اور کوفی تھے، کوفے میں ہمدانیوں کا پورا محلہ شیعوں کا تھا اور ان سے شیعوں کے موافق رو[ایات] بہت مروی ہیں، اور ابو معاویہ سے آپ واقف ہو چکے باقی رہے اعمش، ان کا نام سلیمان بن مہران ہے، کوفے کے مشہور شیعہ محد[ث]، حدیث کی کون سی کتاب ہے جس میں اعمش اور ابو اسحاق السبیعی کی حدیثیں نہوں۔ مگر تہذیب التہذیب ترجمہ ابو اسحٰق السبیعی پر کان قوم من اھل الکوفۃ لا یحمد مذاھبھم وھم رءوس محدثی الکوفۃ مثل ابی اسحٰق والاعمش منصور وزبید وغیرھم۔ پھر لکھا ہے وحدثنا اسحاق ننا جریر عن معن (بن عیسے) قال افسد حدیث اھل الکوفۃ الاعمش وابو اسحٰق۔ وفی میزان الاعتدال انہ ما افسد حدیث اھل الکوفۃ الا ابو اسحٰق والاعمش اور اعمش خود اسدیوں کے آزاد کردہ غلام تھے، کوفے کے اسدی قبیلے میں اکثریت شیعوں ہی کی تھی اور عمرو بن عبداللہ ابو اسحٰق [السبیعی] ہمدانی تھے،

اعمش کے شیخ ابراہیم بن یزید بن قیس بن الاسود الکوفی جن کی ولادت ۵۰ھ میں ہوئی مگر حضرت مغیرہ بن شعبہ [متوفی] ۵۰ھ سے حدیث روایت کرتے ہیں۔ ان کی وفات ابن حجر نے ۹۶ھ لکھی ہے مگر عمر بتائی ہے ۴۹ برس معلوم نہیں کس حسا[ب سے]

بہرحال یہ بھی کوفی ہی ہیں، ممکن ہے سال وفات ۹۶ھ نہ ہو ۹۹ھ ہو۔ لکھنے یا چھپنے کی غلطی ہے۔

ان کے شیخ اور ماموں بھی اسود بن یزید بن قیس النخعی الکوفی کہا جاتا ہے کہ یہ جاہلی تھے یعنی زمانہ جاہلیت والے، حضرت ابوبکر حضرت عمر حضرت عثمان کے ساتھ حج کیا مگر حضرت عثمان سے بغض رکھتے تھے سب سے روایت کرتے تھے مگر حضرت عثمان سے کبھی کوئی حدیث روایت نہیں کی۔ ۷۵ھ یا ۷۴ھ میں وفات پائی۔ ان کی عمر نہیں لکھی اور نہ ان کو طویل العمر لکھا ہے کوفی جاہلی ثقہ لکھنے کے تو یہ معنی ہیں کہ قبل اسلام کا زمانہ پایا تھا۔ عہد نبوی میں اسلام لانا قسمت میں نہ تھا۔ وفات نبوی کے بعد ایمان لائے یا حیات نبوی ہی میں کسی صحابی کے ہاتھ پر ایمان لائے تھے مگر مدینے آکر زیارت نبوی سے مشرف نہ ہو سکے تو اس حساب سے ان کی عمر سو سے زیادہ ہونا چاہیئے اور ان کا ذکر معمرین میں کیا جاتا۔ یہ بھی منقول نہیں ہے کہ وُلِدَ فی الجاھلیۃ۔ فقط جاہلی لکھنے کے معنی تو یہ ہیں کہ زمانہ جاہلیت میں سن شعور رکھتے تھے ان کی وفات کوفے ہی میں ہوئی۔

مختصر یہ ہے کہ اہل کوفہ نے پہلے ہشام بن عروہ سے منسوب کرکے متعدد طرق سے روایتیں مشہور کیں اسی لئے صحیحین میں سب روایتیں ہشام ہی سے ہیں۔ ابن شہاب جو عروہ سے روایت کرتے ہیں وہ ہشام کا نام چھوڑ کر روایت کرتے ہیں عروہ سے ان کی لقا ثابت نہیں اگر واقعی سُنا ہے تو ہشام ہی سے سُنا ہے ورنہ ابن شہاب تو ایسے لوگوں سے بھی بلا واسطہ روایت کرتے ہیں جو ان کی ولادت سے پہلے مر چکے تھے دیکھئے میرا ترجمہ ابن شہاب زہری ماہ ستمبر ۶۰ء کے طلوع اسلام میں۔

کوفیوں کے ساتھ کچھ بصری بھی شریک ہو گئے کوفہ و بصرہ دونوں حدیثوں کی ٹکسال تھے، کوفہ بڑی ٹکسال تھی اور بصرہ چھوٹی ان دونوں میں نقطے کا فرق ہے۔

(۱) تاریخ طبری میں حضرت ابوبکر صدیق کے تذکرے میں مذکور ہے کہ حضرت ابوبکر کی چار اولاد یعنی قتیلہ سے عبداللہ اور اسماء اور ام رومان سے عبدالرحمن اور حضرت عائشہ صدیقہ۔ یہ چاروں زمانہ جاہلیت میں بعثت نبوی سے پہلے پیدا ہوئے تھے [۱]

(۲) ہجرت کے وقت حضرت اسماء کی عمر ۲۷ برس بلا اتفاق بیان کی جاتی ہے اور اس پر بھی اہل سیر کا اتفاق ہے کہ حضرت عائشہ اسماء سے دس برس [۲] چھوٹی تھیں۔ اس حساب سے ہجرت کے وقت حضرت عائشہ کی عمر ۱۷ برس کی ہوتی ہے اور یہ بھی متفق علیہ ہے کہ حضرت عائشہ کا عقد ہجرت ہی کے سال ہوا تھا، مہینوں کے تفاوت کی وجہ سے ان کی عمر سترہ یا سولہ برس سے کم نہیں ہو سکتی۔

(۳) بخاری کی روایت کہ حضرت عائشہ فرماتی تھیں [۳] لم اعقل ابوی الا وھما یدینان الدین کے معنی سمجھنا اسلام کی عزت شریف معنوی ہے لم اعقل کا لفظ بتا رہا ہے کہ ان کا مطلب اس قول سے یہ تھا کہ وہ اپنے پڑوس کے لوگوں کو بھی دیکھتی تھیں اور گھر کے لوگوں کو بھی، مگر جس وقت سے مسلم و غیر مسلم کے فرق کو سمجھنے کی عقل ہوئی اس وقت سے میں نے اپنے والدین کو اسی دین کا پابند پایا اگر وہ والدین کے اسلام لانے کے بعد پیدا ہوئی تھیں تو یوں نہیں فرماتیں بلکہ یوں فرماتیں کہ ا۔ ولدت من مسلم و بطن مسلمۃ یا فرماتیں انی مولودۃ فی الاسلام۔

---

[۱] تزوج ابوبکر فی الجاھلیۃ قتیلۃ وھی بنت ... فولدت عبداللہ واسماء وتزوج ایضاً فی جاھلیتہ ام رومان بنت عامر فولدت لہ عبدالرحمن وعائشۃ وکل ھولاء الاربعۃ من اولادہ ولدوا من زوجتیہ اللتین سمیناھما فی الجاھلیۃ تاریخ طبری [۲] البدایۃ والنہایۃ جلد ۸ صفحہ ۳۴۶

[۳] حضرت اسماء کی وفات ۷۳ھ میں ننانوے یا سو برس کی عمر میں ہوئی تھی اس حساب سے ہجرت کے وقت وہ ۲۷ برس کی تھیں۔ استیعاب جلد ۲ صفحہ

(۴) اگر حضرت عائشہ کی عمر نکاح کے وقت ۶ یا ۷ برس کی ہوتی تو ان کو مزور اول مولود فی الاسلام محدثین اہل سیر لکھتے مگر آج تک کسی نے ایسا نہیں لکھا۔

(۵) پھر یہی اہل سیر لکھتے ہیں کہ حضرت عائشہ پہلے مطعم بن عدی کے بیٹے سے منسوب تھیں جب حضرت خولہ حضرت عثمان بن مظعون کی بیوی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا پیام لے کر حضرت ابوبکر کے پاس گئی ہیں تو حضرت ابوبکر مطعم بن عدی کے پاس گئے تاکہ ان سے صفائی کر لی جائے تو مطعم بن عدی کے بیٹے سے منسوب، حضرت ابوبکر نے جو طے کی تھی اس وقت حضرت عائشہ کی کتنی عمر تھی؟

کیا عرب میں ایسا دستور تھا کہ ہر چار یا پانچ برس کی لڑکی کی منسوب کر کے کسی کے ساتھ طے کر لی جائے؟ کیا کوئی اور مثال اس کی نظر آتی ہے۔

لکھنے والے کچھ نہ کچھ حرفِ غلط لکھتے رہے
بس انہی حرفوں سے میری داستاں بنتی گئی

سرور جہاں آبادی

محمد یونس خالدی

اردو شاعری کا آغاز کس دور اور کس سن میں ہوا، اس کا تعین مشکل ہے۔ لیکن اردو شاعری کا ستارہ اس وقت چمکا، جبکہ سلطنت مغلیہ کا آفتاب گہنا رہا تھا۔ پھر رفتہ رفتہ شاعری نے ایک پیشہ کی شکل اختیار کرلی۔ اور اس پیشے نے ہر دور کے باکمال شعرا کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنی متاع ہنر کے لئے اچھے سے اچھے خریدار فراہم کریں۔ لیکن یہ شاعری صرف دل کی شاعری تھی۔ اس لئے شعر کا اثر براہ راست دل پر ہوتا تھا، شعر سنتے ہی دل پر چوٹ لگتی تھی اور سننے والا تڑپ جاتا تھا۔ ہاں کبھی کبھی شاعر کی زبان سے ایسے بھی اشعار سننے میں آجاتے تھے، جو انسان کے ذہن و دماغ کو متاثر کرنے والے ہوتے تھے۔ لیکن ان کی تعداد نہ ہونے کے برابر تھی، پھر اردو شاعری پر ایک ایسا وقت آیا کہ وہ ہجر کے مصائب، وصل کے خواہشات، دنیا سے بیزاری فلک کی جفاکاری، زمانہ کی غداری کی ترجمان بن گئی، حسن و عشق کے معاملات کی تصویر کشی، اور چوما چاٹی اور نوچا کھسوٹی کی داستانوں کا بیان، حسن شاعری سمجھا جانے لگا۔ سودا نے ہجوگوئی کا دروازہ کھولا، انشا اور مصحفی نے اس کو معراج کمال تک پہنچایا اسی دور میں ریختی نے دنیائے شاعری میں سر ابھارا۔ سعادت یار خاں رنگین ریختی کے موجد کی تہمت سے متہم ہوئے۔ اس طرح شاعری اپنے منصب سے گرنے لگی، مگر اردو شاعری کے لئے یہ دور ایک عبوری دور تھا۔ اس عبوری دور کے خاتمے کے آثار تو آخری تاجدار دہلی بہادر شاہ ظفر کے زمانے میں نظر آنے لگے تھے، لیکن اس آخری شمع کے گل ہوتے ہی اس کا مزاج بدلا۔ اب نہ کوئی دکان تھی نہ کوئی خریدار، جنس کی فروانی حسن نظری کی متلاشی تھی۔ حسن نظری محلوں سے کھنڈرات میں منتقل ہوچکا تھا اور اس پر عوام کا قبضہ تھا۔

صاحب احساس شعرا نے اس کو محسوس کیا، قدیم شاعری نے رنگ بدلنا شروع کیا۔ جدت فکر نے، تخیل کی بلندی نے، بیان کی شوخی نے، اور انداز بیان کے تیکھے پن نے اس کے جسد مردہ میں دوبارہ جان ڈالی اور زمانے کے ساتھ اردو شاعری کا مزاج بھی بدلنے لگا اور ایک بار پھر اردو شاعری جو عوام کو چھوڑ کر دربار سے وابستہ ہوگئی تھی اور جس نے امرا کے عادات و انداز قبول کرلئے تھے اور ان کی زندگی کو بنا سنوار کر پیش کرنے لگی تھی، عوام میں آگئی اور عوام کے دکھ درد کے رفتہ رفتہ تیار کرنے لگی۔ اردو شاعری کو اس منزل پر لانے والے مولانا الطاف حسین حالی تھے۔ حالی نے صرف شاعری کا رخ ہی نہیں بدلا، بلکہ انھوں نے یہ بھی ثابت کردیا کہ اس کا دائرہ عمل اپنی وسعتوں کے اعتبار سے زندگی کے ساتھ ساتھ ہے۔ حالی کا اردو شاعری پر یہ احسان ناقابل فراموش احسان ہے۔

انھیں حقیقت پسندوں میں شمس العلما مولانا محمد حسین آزاد، مولانا محمد اسماعیل میرٹھی، شمس العلما مولانا ڈپٹی نذیر احمد بھی تھے جن کو صرف حالی کے معاصر ہونے کا شرف حاصل نہ تھا بلکہ ان مشاہیر نے حالی کی پیروی بھی کی تھی۔

.. تھوڑے عرصہ کے بعد اس دعوت میں اس طرح قبول عام کا شرف حاصل کیا کہ ان کے مخالفوں نے بھی وہی راہ اختیار کرنا شروع کردی

سلیم پانی پتی، جوالا پرشاد برق، نوبت رائے نظر، برج نرائن چکبست بھی اسی شاہ راہ پر چل نکلے۔ مگر اس راہ کا کامیاب مسافر منشی درگا سہائے سرور جہان آبادی تھا۔

سرور کا آبائی وطن قصبہ جہان آباد، ضلع پیلی بھیت تھا۔ آپ کے والد حکیم پیارے لال ایک کامیاب طبیب تھے۔ آپ ۱۸۷۳ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم جہان آباد کے اردو اسکول میں حاصل کی، فارسی اپنے والد سے پڑھی انگریزی بھی نجی طور پر پڑھی۔ فن طب میں مہارت تامہ حاصل کی اور دق کے مریضوں کا کامیابی سے علاج کرنے لگے۔ مگر سرور اس لئے نہیں پیدا کئے گئے تھے کہ وہ خطمی اور بنفشہ کے چکر میں پڑتے اور نبض اور قارورہ پر اپنا وقت صرف کرتے بلکہ ان کی پیدائش کا مقصد، زبان و ادب کی خدمت کرنا۔ اس کو بڑھانا اور سنوارنا تھا اور آنے والی نسلوں کے لئے ترقی کی راہیں کھولنا تھا۔ دیکھنا یہ ہے کہ سرور نے اس مقصد کو کہاں تک پورا کیا

یہ بات تو ادب کے کسی طالب علم سے پوشیدہ نہیں کہ سرور پیدائشی شاعر تھے۔ اور ان کے گھر کا ماحول علمی ماحول تھا، پھر وہ جس خاندان سے تعلق رکھتے تھے اس خاندان کی مادری زبان اردو تھی اور دوسری زبان فارسی، فارسی ادب کا مزاج حسن و عشق کا مزاج تھا۔ مگر تصوف کی چاشنی نے اس کو مجاز سے حقیقت کی طرف منتقل کرنا شروع کر دیا تھا اور یہ حقیقت سرور کی میراث تھی۔ اور اس حقیقت کا اثر سرور کی زندگی پر اس طرح پڑا کہ سرور خود حقیقتوں کے آئینہ دار بن گئے۔

پھر ان باتوں کا تعلق شاعرانہ تعلّی سے نہیں بلکہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا اور سرور کا کلام ان حقیقتوں کا آئینہ دار ہے۔

سرور کی شاعری کے بظاہر دو دور ہیں۔ ایک وہ دور جس کا تعلق ان کی طالب علمانہ زندگی سے تھا، اور دوسرا وہ دور جب کہ ان کی زندگی الم ناکیوں کا عبرت خیز مرقع بن چکی تھی۔

سرور نے کل ۳۷ سال کی عمر پائی اور ان کی شعری زندگی کا آغاز تیرہ سال کی عمر میں ہوا۔ اس طرح دنیائے شاعری میں انھوں نے کل ۲۴ سال گزارے۔ زندگی کے یہ چوبیس سال اپنے اندر غم و الم کا اتنا بڑا ذخیرہ چھپائے ہوئے ہیں کہ اس کی تفصیل کے لئے ایک ضخیم کتاب کی ضرورت ہے لیکن سرور کا کلام خود ایک مجسم کتاب ہے جس میں سرور کی زندگی کے صبح و شام دیکھے جا سکتے ہیں، اس کتاب زندگی میں ایک سو پینتیس ایسے عنوان ہیں جو سرور کی زندگی کو پیش کرنے کے لئے کافی ہیں، ان عنوانات میں حسین قہقہے اور دلفریب مسکراہٹوں کا فقدان ہے لیکن مصوری اور منظر کشی کے کچھ نمونے ضرور مل جاتے ہیں، اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ نینوں سے بہتی ہوئی گنگا جمنا ہے، ضبط کی چیخیں ہیں، وطن کی بربادی اور غلامی کا احساس ہے اور عظمت رفتہ کی تباہی کا ماتم ہے، اور مشاہیر ملک سے بچھڑنے کا غم ہے۔

مصوری اور منظر کشی کے نادر نمونے "پریاگ کا سنگم"، "جمنا جی"، "گنگا جی" اور "نسیم سحر" ہیں۔ آنکھوں سے اشکوں کا سیلاب دیکھنے کے لئے "اندھی پھول والی"، "قید ہستی"، "حسرت دیدار"، "بدنصیب بنگال" اور "دل بیقرار سو جا" کا دیکھنا ضروری ہے۔

"دل بے قرار سو جا" بظاہر ایک لوری ہے لیکن اپنے پس منظر کے آئینہ میں وہ لوری دل و جگر کے ٹکڑے ٹکڑے کر دینے والی لوری ہے اور یہ لوری سرور نے ایک ایسے عالم میں لکھی ہے کہ جب صبر کا دامن چھوٹ چکا تھا اور سرور خود غم حیات سے نجات حاصل کرنے کے لئے بے چین نظر آتے تھے۔

سرور کی زندگی کا یہ المیہ کون کم تھا کہ رفیق زندگی نے عین عالم شباب میں ساتھ چھوڑ دیا اور رفاقت کی نشانی سرور کی آغوش میں ڈال دی۔ سرور نے اس نشانی کو سینے سے لگایا لیکن انھیں یہ بات کب معلوم تھی کہ جب یہ نشانی اپنی زندگی کے دو سال پورے کرے گی تو دست اجل کے ہاتھوں ہم سے ہمیشہ کے لئے چھن جائے گی۔ مگر اس وقت کا آنا ضرور تھا۔ وہ وقت آیا اور موت کا ہاتھ اس

محبت و رفاقت کی قابلِ یادگار نشانی کو لے کر چلا گیا۔

بیوی کی موت نے زندگی میں ایک خلا پیدا کیا تھا۔ بچی کی موت نے دنیا بھی اندھیری کر دی۔ بیوی کے غم میں جو آنسو نکلے تھے انہوں نے "حسرت دیدار" کی شکل اختیار کر لی تھی۔ سرور نے وہ تمام آنسو بارگاہ "ممتاز" میں پیش کر دئے تھے اور "شاہ جہاں" کی زبان میں پکار اٹھے تھے کہ :-

پہلو میں میرے آجا، اے جانِ جہاں کہاں ہے
تکتا ہوں راہ تیری، آنکھوں میں میری جاں ہے

کس خواب ناز میں ہے، آنکھوں سے کیوں نہاں ہے
تاریک تیرے غم سے، نظروں میں اک جہاں ہے

افسوس مرتے دم تو، ارماں نظر کا نکلے
سینے پہ ہاتھ رکھ دے، کانٹا جگر کا نکلے

اے کاش تجھ سے ہنس کر میں ہم کلام ہوتا
"روضہ" میں ساتھ تیرے محوِ خرام ہوتا

ہوتا کنارِ جمنا اور وقتِ شام ہوتا
اور چاند آسماں پر بالائے بام ہوتا

تو مجھ کو پیار کرتی میں تجھ کو پیار کرتا
قدموں پہ جانِ شیریں تیرے نثار کرتا

اے کاش تیری الفت دل چیر کر دکھاتا
چھلنی ہے سوز غم سے تجھ کو جگر دکھاتا

منظر جو یاس کا ہے پیشِ نظر دکھاتا
نیرنگِ آسمانِ بیداد گر دکھاتا

جنت میں روح تیری، ہے آہ، کیا کہوں میں
تو خوابِ ناز میں ہے، قیدِ جفا میں ہوں میں

لیکن بچی کے انتقال کا حادثہ ایک ایسا حادثہ تھا کہ جس کو بھلایا نہیں جا سکتا تھا۔ دن میں تو سرور نے کسی نہ کسی طرح اپنا غم غلط کیا، مگر رات میں جب لوری دے کر بچی کو سلانے کا ارادہ کیا اور بستر کو خالی پایا تو دل تڑپ ہی گیا۔ اسی تڑپ کے عالم میں سرور کی زبان پکار اٹھی کہ :-

کسی مست خواب کا ہے عبث انتظار سو جا
کہ گزر گئی شب آدھی دل بیقرار سو جا

یہ نسیم ٹھنڈی ٹھنڈی یہ ہوا کے سرد جھونکے
تجھے دے رہے ہیں لوری مرے غمگسار سو جا

یہ تری صدائے نالہ مجھے متہم نہ کر دے
مرے پردہ دار سو جا، مرے رازدار سو جا

ابھی داستان ہی تو نہیں عاشقی کے قابل
یہ تپش کا آہ شیوا نہ کر اختیار سو جا

مجھے خوں رلا رہا ہے ترا دم بدم تڑپنا
ترے غم میں آہ کب سے میں ہوں اشکبار سو جا

نہ تڑپ زمیں پہ ظالم تجھے گود میں اٹھا لوں
تجھے سینے سے لگا لوں، تجھے کر لوں پیار سو جا

تجھے جن کا ہے تصور لئے مست جامِ الفت
انھیں انکھڑیوں کے صدقے مرے بادہ خوار سو جا

تجھے پہلا سابقہ ہے، شب غم بڑی بلا ہے
کہیں مر مٹے نہ ظالم، دل بے قرار سو جا

مگر اس تمام آہ و فغاں اور رنج و غم کا تعلق سرور کی ذات سے تھا۔ سرور نے اس غم کو غم جاوداں بنانے کی کوشش کی۔ اسی لئے اس کے اظہار کیلئے جو انداز اختیار کیا وہ زمانے سے نرالا انداز تھا۔ ان کو جو غم کھائے جا رہا تھا وہ وطن کی غلامی کا غم تھا۔ وطن سے اور وطن کے ذرے ذرے سے محبت ان کا ایمان تھا اور وطن کی آزادی کے لئے جد و جہد کو وہ تکمیل ایمان کا ذریعہ جانتے تھے۔ وطن کا، وطن کے حسن جمال اور وطن کے خداداد سرمایہ کا تعارف ان کی زندگی کا مقدس مشن تھا۔ ان کے اس مشن اور نظریات کو سمجھنے کے لئے ان کے کلام کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔

کیونکہ نظیرؔ اکبرآبادی کے بعد سرورؔ جہاں آبادی تاریخ ادب اُردو کی روشنی میں پہلے شاعر ہیں کہ جنھوں نے اُردو شاعری میں ایرانی تصورات کے قبول کرنے سے عملاً اجتناب کیا تھا۔ ان کے نزدیک لیلیٰ مجنوں، شیریں فرہاد کی داستان حسن وعشق سے زیادہ دلفریب داستان "نل دمن" کی داستان تھی، "شمع و پروانہ" "جگنو و مرغابی" "بھنورا" "کوئل" "مرغابی" "سارس" "بیر بہوٹی" ہندوستان کے انمول رتن ہیں۔ ان کو نظرانداز کرنا، ہندوستان کا مذاق ہے۔ سرورؔ نے ان میں سے ہر ایک کو لیا ہے اور ادب میں ایک مناسب جگہ دلوانے کی کوشش کی ہے۔ گنگا جمنا تو ان کے بہترین شاہکار ہیں۔ "پدمنی کی چتا" "نورجہاں کا مزار" "سوز بیوگی" اور "اجڑی ہوئی دُلہن" میں ان کے دل کی دھڑکنیں محسوس کی جاسکتی ہے اور ان کے مزاج زندگی اور جذبۂ حب الوطنی کو سمجھا جاسکتا ہے۔

اس جذبۂ حب الوطنی کا اندازہ لگانے کے لئے، "عروس حبّ وطن" کے چند شعر ملاحظہ فرمائیے۔

آ، اے عروس حبّ وطن، میرے بر میں تو — آنکھیں تری تلاش میں ہیں محو جستجو
آ، اے نگار تجھ کو گلے سے لگاؤں میں — آ، مجھ سے ہم کنار ہو اے شوخ خوش گلو
ٹوٹیں وہ پاؤں جن کو نہ تیری تلاش ہو — آ، اے وہ آنکھ جس کو نہ ہو تیری جستجو
وہ گھر ہو بے چراغ جہاں تیری ضو نہ ہو — وہ دل ہو داغ، جس میں نہ ہو تیری آرزو
حوروں میں مر رہوں تو جہنم نصیب ہو — کافر ہوں میں جو مجھ کو بتوں کی ہو آرزو
ناقوس اور اذاں میں نہیں قید کفر و دیں — اس کے لئے کہ جس کا پرستش کدہ ہے تو
گنگا نہائے شیخ اگر تیرا حکم ہو — تیرا اشارہ ہو تو برہمن کرے وضو
تیرا طریق عشق ہی ایمان ہے مرا — تیرے فدائیوں میں ہوں اے شیخ خوبرو
جلوہ نہ ہو کسی حسن رعنا کے سامنے — وہ دن خدا کرے کہ ہو آنکھوں میں تو ہی تو

"عروس حب وطن" کے اس تعارف کے بعد، "سرزمین وطن" کا تعارف بھی پڑھ لیجئے۔

آہ، او عفّت کی دیوی، او وطن کی سرزمیں — آسماں کی اوپری فردوس کی لے حور عیں
تھی چمن آرائے گیتی تیرے گلشن کی بہار — بھینی بھینی آہ وہ موج نسیم عنبریں
تیری شاخوں کا لچکنا آہ وہ مستانہ وار — جھومتی ہو نشہ میں جیسے کوئی ناز آفریں
پیاری پیاری آہ کوئل کی سریلی وہ صدا — جیسے گائے زہرہ وش کوئی لب جو بیٹھ کر یں
سبزہ زاروں میں وہ ٹھنڈی ٹھنڈی نکھری چاندنی — آبشاروں میں وہ شب کو پرتو ماہ مبیں
وہ تبسم برق کا اور کالی کالی وہ گھٹا — لیلیٰ وش اک نازنیں اک گلبدن خندہ جبیں
وہ کسی کی کم سنی کی ننھی کلیوں میں ادا — بھینی بھینی ان میں نکہت شاہد پردہ نشیں
تجھ میں رعنائی تھی کیا کیا او وطن کی سرزمیں — شان محبوبی تھی کیا کیا او وطن کی سرزمیں

لیکن "سرزمین وطن" کا یہ تعارف اس ماضی کا تعارف تھا، ماضی کا ہندوستان اس میں کوئی شک نہیں، ایسا ہی ہندوستان تھا انقلاب وحوادث کی نیرنگیوں کی بدولت اس نے جو شکل اختیار کرلی تھی اس کا نظرانداز کرنا ایک حسّاس شاعر کے لئے بہت مشکل تھا پھر سرورؔ جیسا حسّاس شاعر ــ سرورؔ نے حال کی الم ناکیوں کا نقشہ اس طرح کھینچا ہے:۔

ہائے وہ دلکش نگر تیرے مناظر اب کہاں — اب کہاں وہ شاہد قدرت کی بزم آرائیاں

جھوم کر چلتی ہے اب بھی تیرے گلشن میں نسیم — لیکن اگلی سی کہاں وہ چال میں اٹکھیلیاں
روح افزا، آہ کتنے تھے وہ ایامِ بہار — بوئے گل سے جب معطر تھا مشامِ شوقِ جاں
تیری کشتِ آرزو کا ہے خدا حافظ کہ اب — گرم جولاں برق ہے ابرِ سیہ ژالہ فشاں
تودہ تنقیدِ جگر ہے، آہ او خاکِ وطن — سوشرارِ آرزو ہیں راکھ میں تیرے نہاں
اب کہاں تیروں کے پیکاں دل میں چبھتے ہوئے — رہ گئی کہنے کو اب باقی ہے جن کی داستاں
جوششِ غم سے ہے اب زیر و زبر خوں نابہ ریز — کہہ رہی ہے رو کے یہ دانا کی تیغ دو زباں
اے وطن کی سرزمیں تصویرِ عبرت اب ہے تو — صفحہ ہستی پہ یعنی نقشِ حسرت اب ہے تو

پھر یہی حقیقت "خاکِ وطن" کی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ سرور کی یہ نظم ایک بلند پایہ نظم ہے۔ اس نظم کا ایک ایک مصرعہ سوز و گداز کا آئینہ دار ہے اس طویل نظم کا آغاز ؛

آہ اے خاکِ وطن اے سرمۂ نورِ نظر
آہ اے سرمایۂ آسائشِ جان و جگر

سے ہوتا ہے۔ اس نظم کو ختم کرتے ہوئے سرور کہتے ہیں ؛

آہ اے خاکِ وطن اے دردمند و بے قرار — آہ اے شوریدہ قسمت اے پریشاں روزگار
اُڑ رہا تھا پرچمِ شوکت ترا افلاک پر — سرنگوں ہے تیری عظمت کا نشاں اب خاک پر
تیری شہرت کے نگیں خاکِ عدم میں ہیں نہاں — اب نہ وہ تختِ مرصع ہے نہ تاجِ زرفشاں
جھلملا کے بجھ گئے سب تیرے ایواں کے چراغ — ہیں جگر کے داغ اب تیرے شبستاں کے چراغ
اُڑ گیا نورِ سحر، تاریکیٔ غم چھا گئی — نیرِ اقبال ڈوبا شامِ ماتم چھا گئی
اُڑ گئی بوئے وفا حُبِ وطن جاتی رہی — چھا گیا رنگِ خزاں شانِ چمن جاتی رہی
اب کہاں ایثارِ نفس اور اب وہ جانبازی کہاں — حسرتیں خوں گشتہ ہیں کچھ دل کی بستی میں نہاں
پھر بھی اے خاکِ وطن اف ری وفاداری تری — چار سو ہے دہر میں نہرِ کرم جاری تری
تیرے جنگل اب بھی ہیں خاکِ وطن مہماں نواز — تیرے ٹیلے میں ہے قدرت کی ادائے دل نواز

مندرجہ بالا نظم سے یہ بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ سرور کی دور رس نگاہیں حال پر نہیں بلکہ اس کے مستقبل پر تھیں اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اس آزاد ہندوستان میں اگر کسی چیز کا فقدان ہے، تو وہ وطن کی محبت، ایثارِ نفس، جانبازی اور وفاداری کا فقدان ہے۔ اگر یہ کمی آج کے ہندوستان میں پوری ہو جائے، تو پھر ہندوستان ماضی کا ہندوستان بن سکتا ہے۔ مگر اس کی کمی کو پورا کرنے کے لئے ہندوستانیوں کا باہمی اتحاد ضروری ہے۔ یہ اتحاد آگ اور پانی کا اتحاد نہیں، بلکہ "نرم و گرم فریق" کا اتحاد ہے، یہ دونوں فریق مذاہب کی پیداوار نہیں، اسی لئے ان کو مذاہب کی جکڑ بندیوں میں جکڑا بھی نہیں جا سکتا۔ اور نہ ان کو کوئی نام دیا جا سکتا ہے۔ ہندوستان میں جو نام استعمال کئے جاتے ہیں۔ وہ سیاسی بازی گروں کے رکھے ہوئے نام ہیں جو انھوں نے اپنا مطلب نکالنے کے لئے رکھ دئے تھے۔ ورنہ مذاہب عالم انسانیت کے اتحاد کے علمبردار رہے ہیں۔ سرور نے اسی لئے اس افتراق کو مذاہب کے سر نہیں منڈھا بلکہ ہندوستان کے رہنے والوں کو "نرم و گرم فریق" کے ناموں سے بانٹ کر خطاب کرتے ہوئے کہا کہ ؛

فخرِ وطن ہیں دونوں، اور دونوں مقتدر ہیں
ہیں پھول اک چمن کے، اک نخل کے ثمر ہیں

اے قوم تیرے دکھ کے دونوں ہی چارہ گر ہیں
دونوں جگر جگر ہیں، لیکن دگر دگر ہیں

آپس کے تفرقوں سے ہیں آہ خوار دونوں
اغیار کی نظر میں ہیں بے وقار دونوں

مل کر چلو کہ آخر دونوں ہیں بھائی بھائی
بھائی سے کیا لڑائی، بھائی سے کیا برائی

کب تک یہ خانہ جنگی، کب تک یہ خود ستائی
زیبا نہیں بڑوں کو پندارِ خود نمائی

مل کر گلے نکالو، دل کے غبار دونوں
اک خاک کے ہو پتلے پایانِ کار دونوں

تا چند یہ فسانے غم ہائے متصل کے
غیروں کو کیا دکھاتے ہو داغ اپنے دل کے

آئے ہوئے ہیں پہلو میں آہ زخم چھل کے
ہو جائے پار کشتی کوشش کرد جو مل کے

برپا ہے شورِ طوفاں، ہو، ہوشیار دونوں
کر دو بھنور سے قومی بیڑے کو پار دونوں

رشکِ جناں بناؤ ہندوستان کو مل کر
خونِ جگر سے سینچو اس گلستاں کو مل کر

لہراؤ آسماں پر قومی نشاں کو مل کر
دو آبِ جاں نثاری نوکِ سناں کو مل کر

میدان جدّ و جہد کے ہیں شہسوار دونوں
حُبِّ وطن پہ کر دو، دل کو نثار دونوں

لیکن اگر کوئی "نرم و گرم فریق" کو نام ہی دینے کے لئے بے چین ہو اور وہ اسے مسلمان اور ہندو کے نام سے پکارنا چاہتا ہو، پکارے اور ضرور پکارے مگر سپرو کا تصور متحدہ قومیت کا تصور تھا، وہ ہندوستان کے تمام رہنے والوں کو ایک قوم سمجھے اور اسی لئے ہندوستانیوں کی خوشی ان کی خوشی، غم ان کا غم تھا۔ اگر لالہ بال مکند گپتا اور سوامی رام تیرتھ کے انتقال پر ان کی آنکھیں اشکبار ہو جاتی ہیں تو نواب محسن الملک اور شمس العلماء مولانا محمد حسین آزادؔ کے وفات کی خبر بھی ان کو بے چین کر دیتی ہے اور دونوں کے انتقال کو د قومی حادثہ قرار دیتے ہیں اور جو نوحے لکھتے ہیں، وہ زبانِ قلم سے نہیں بلکہ خونِ جگر سے لکھتے ہیں ان نوحوں کے علاوہ ان کے مجموعۂ کلا

ہیں دلوا ترمیں ڈوبے ہوئے نہیں معلوم کتنے نوحے اور مرثیے ہیں۔ ان کا ایک ایک شعر تیر و نشتر سے کم نہیں ۔ "شیون عروس "، "شیون داغ"، "یادِ پروانہ"، "ماتم آرزو"، "گلِ مزار"، "دنیا کی اجڑی ہوئی محفل" کے زیر عنوان سرور نے جو کچھ لکھا ہے اس میں درد و کرب کی بیتابانہ چیخیں، اضطراب و الم کی پکاریں، سوزش و تپش کی بے قراریاں پوشیدہ ہیں اور پھر وہ چیخیں عیش و نشاط کو مکدر کر دینے والی اور عشرت کدوں کو ماتم کدہ بنا دینے والی ہیں۔ اگر ہم ان چیخوں کو نہیں سننا چاہتے تو نہ سنیں پھر بھی "شیون عروس" پر ایک نظر ڈالتے ہی جائیں جس میں دلی کی تباہی و بربادی اور مسلمانوں کے عروج رفتہ کی دلدوز داستان کے ساتھ اردو زبان کا ماتم کیا گیا ہے سرور "عروس" کا تعارف کراتے ہوئے ، عروس کی زبان میں کہتے ہیں :-

یادگارِ عز و شانِ دولتِ اسلامیہ
دلی والی ہوں میں اردوئے معلیٰ کی دلہن

شاہزادی تھی کبھی دلی کی میں او بے خبر!
میرے سر پہ چترِ شاہی تھا کبھی سایہ فگن

پھر کہا اس شعلہ رو نے یوں بصد سوز و گداز
شمعِ محفل جس کی تھی میں اُٹھ گئی وہ انجمن

خانہ ویرانی برستی ہے در و دیوار پر
نقشِ عبرت اب ہیں آثارِ بنا دیرِ کہن

میں کہاں دلی کی اب وہ پر فضا کلیساں کہاں
ہائے وہ قصرِ مرصع اور ایوانِ کہن

مٹ گئے سب رفتہ رفتہ میری عظمت کے نشاں
رہ گیا باقی فقط افسانۂ رنج و محن

پھر یہ شیون دس بیس اشعار پر ختم نہیں ہوتا بلکہ یہ "شیون عروس" ار ۶۸ اشعار پر مشتمل ہے ۔ اور رنگ سخن ظاہر ہے اس طرح داغ کا نوحہ بھی سرور کا ایک شاہکار ہے اس نوحے کے بیس بند ہیں جو بہ طرز مسدس لکھا گیا ہے ۔ چند ہی بند بطور نمونے کے نقل کئے جا سکتے ہیں ملاحظہ فرمائیے ۔

۱ ۔　اے نظم تیرا عشوۂ دل جو کدھر گیا　　سر چڑھ کے بولتا تھا وہ جادو کدھر گیا
شانہ وہ کیا ہوا، خمِ گیسو کدھر گیا　　چوٹی کا پھول داغ سمن بو کدھر گیا
کلیاں کدھر گئیں تیری دامانِ ناز کی
بو چھینی چھینی کیا ہوئی زلفِ دراز کی

۲ ۔　یہ کس کے ساتھ رونقِ بزمِ سخن گئی　　سنبل کے پیچ ، تازگیٔ یاسمن گئی
کلیوں کی شان پھولوں کی دلکش پھبن گئی　　رعنائیٔ عروس بہارِ چمن گئی
وہ ایشیا کا آہ چمن زار کیا ہوا
پھولوں کا پھول " داغ " وفادار کیا ہوا

مضمون حسن و عشق کے او ترجماں چہک　　بزم سخن میں داغ فصیح البیاں چہک
اے ہم صفیر طوطیٔ خلد آشیاں چہک　　مطلع پہ اپنے بلبل ہندوستاں چہک
کس نے کہا کہ ' داغ ' وفادار مر گیا
وہ ہاتھ ملکے کہتے ہیں کیا یار مر گیا

اردو کے باغ میں گل رنگیں ادا تھا ایک　　سارے چمن میں بلبل رنگیں نوا تھا ایک
داغوں میں داغِ عشق کا لذت فضا تھا ایک　　تاج سخنوری میں دُرِ بے بہا تھا ایک
بن کر وہ چشم دہر سے آنسو ٹپک گیا
اے دل ٹپک کہ داغ وفا جو ٹپک گیا

لالہ ہیں ہے کب یہ مہ کامل ہیں داغ تو　　ہے کس کی بزم ناز کا آخر چراغ تو
چھلکا ئیے سخن کے نہ بھر کر ایاغ تو　　او آسماں بہت نہ دکھا سبز باغ تو
اے صرصر زمانہ نہ داغوں پہ داغ دے
جو بجھ گئے وہ بزم سخن کے چراغ دے

اور وہ چراغ حضرت امیر مینائیؒ اور حضرت داغ مرحوم تھے اسی لئے نوحہ کو ختم کرتے ہوئے سرور کہتے ہیں۔

داغ و امیر کے لب اظہار بھیجدے　　نطق فصیح و شوخیٔ گفتار بھیج دے
تاج سخن کے گوہر شہسوار بھیجدے　　منگواتی ہے نظام کی سرکار بھیجدے
ان موتیوں کو خاک دکن کیا کرے گی تو
کس پر نثار یہ دُر یکتا کرے گی تو

سوتے ہیں ایک برج میں زیر مزار حیف　　وہ مہر و ماہ اوج سخن کے ہزار حیف
وہ خاک میں نہاں ہیں درآبدار حیف　　گلگوں کفن ہیں وہ گل رنگیں بہار حیف
دہلی کا ایک پھول ہے، اک لکھنؤ کا پھول
لالہ کا ایک پھول ہے، اک ناز بو کا پھول

پھر سرور نے صرف ان ہی نوحوں اور مرثیوں میں اپنے وسیع النظری اور فراخ حوصلگی کا ثبوت نہیں دیا ہے۔ بلکہ ان کی پوری زندگی ان حقائق کی آئینہ دار تھی۔ اس کے ثبوت میں ان کی وہ نظمیں پیش کی جا سکتی ہیں جو انھوں نے پیشوایان مذاہب کے حضور میں نذرانۂ عقیدت کے طور لکھی ہیں۔ انھیں نظموں میں ایک نظم پیغمبر اسلام کی شان اقدس میں بھی ہے جس کا عنوان ہے " آجا "۔ یہ عنوان خود ہی جذبۂ عقیدت و محبت کا آئینہ دار ہے۔ اس نظم میں کیا عرض کیا ہے تو اس کی تفصیل میں جانے کا موقع نہیں۔ لیکن ان نظموں کے آئینہ میں سرور کا جو حسین عکس نظر آتا ہے اس کے دیکھنے کے بعد کہنا پڑتا ہے کہ سرور اپنے وقت کا ایک عظیم شاعر تھا۔ تاریخ ادب اردو میں اس کا نام ہمیشہ باقی رہے گا اور بقائے دوام کی سند حاصل کرنے کے لئے اس کا کلام کافی ہے ...... سرور نے ۳۷ سال کی عمر میں ۳ دسمبر ۱۹۱۰ء کو ہنستے کھیلتے ہوئے جان دیدی۔ حضرت شوکت بلگرامی انتقال کی خبر سن کر پکار اُٹھے۔ " سرور رحلت کرد " ۱۳۲۸ھ　　اور برق کو کہنا پڑا کہ

نقش باطل ہو نہیں سکتا کبھی نام سرور　　دہر میں جب تک رہے گی گردش جام سرور

اور یہ ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

باب المراسلہ والمناظرہ

برق لامع اور غالب

آغا افتخار حسین صاحب۔ سنٹرل پبلک سروس کمیشن (کراچی)

مکرمی و محترمی۔ سلام علیکم۔

اکتوبر کے نگار میں باب الاستفسار کے ذیل میں "برق لامع" سے متعلق نگار کا جواب نظر سے گزرا۔ جواب میں بعض باتیں خلاف واقعہ معلوم ہوتی ہیں۔ اس لئے مندرجہ ذیل معروضات پیش خدمت ہیں:۔

(۱) "برق لامع" کا مخطوطہ برٹش میوزیم میں نہیں بلکہ انڈیا آفس لائبریری میں ہے۔ اس کا کیٹلاگ نمبر ۲ ہے۔ ملاحظہ ہو بلوم ہارٹ کا انڈیا آفس کے ہندوستانی مخطوطات کا کیٹلاگ۔ مطبوعہ ۱۹۲۶ء آکسفورڈ یونیورسٹی پریس۔ صفحہ ۸۔

(۲) "برق لامع" کا مصنف غالب (اسد اللہ خاں یا کوئی دوسرا) نہیں بلکہ مرزا جعفر فصیح ہے۔ بلوم ہارٹ نے اپنے نوٹ میں لکھا ہے کہ فصیح کا ذکر ناسخ نے اپنے تذکرہ "سخن شعرا" میں کیا ہے۔ فصیح مرزا ہادی لکھنوی کے بیٹے اور ناسخ کے شاگرد تھے۔ ۱۸۳۸ء میں انتقال کیا۔

(۳) غالباً یہ کہنا صحیح طلب ہے کہ اس مثنوی میں مصنف نے اثنا عشری مذہب کی تعلیمات نظم کی ہیں۔ زیادہ صحیح یہ ہے اس میں ان اعتراضات کا شیعی نقطۂ نظر سے جواب دیا گیا ہے جو "سیف قاطع" میں شیعہ فرقے پر کیے گئے تھے۔ "برق لامع" کے متن میں ہر اعتراض کا علیحدہ علیحدہ جواب دیا گیا ہے۔ پہلے "سیف قاطع" کے وہ اشعار نقل کیے گئے ہیں جن میں اعتراض کیا گیا ہے۔ اور پھر ان کا جواب اسی بحر میں دیا گیا ہے۔ ہر اعتراض کا جواب اسی ترتیب سے فرداً فرداً دیا گیا ہے۔

(۴) یہ مثنوی فارسی میں نہیں بلکہ اردو میں ہے۔ پہلا شعر (فارسی) نگار نے نقل کیا ہے۔ دوسرا شعر یہ ہے!

زبان خامہ ہوتی ہے گہربار
رقم کرتا ہوں مدح آل اطہار

(۵) اس کتاب کا ایک مخطوطہ میں نے آکسفورڈ کی باڈلین لائبریری میں بھی دیکھا ہے۔

(نگار) آپ کا یہ ارشاد کہ برق لامع کا نسخہ برٹش میوزیم میں نہیں ہے نادرست ہے ـــــ برٹش میوزیم کے ہندوستانی کیٹلاگ مرتبہ بلوم ہارٹ (مطبوعہ ۱۸۹۹ء) کے صفحہ ۲۰ پر اس کتاب کا ذکر موجود ہے۔

آپ کا دوسرا اعتراض کہ اس کا مصنف نہ اسداللہ خاں غالب تھا اور نہ کوئی اور غالب، ممکن ہے صحیح ہو لیکن جس کیٹلاگ کا حوالہ میں نے دیا ہے اس میں یہی لکھا ہے کہ " اس کا مصنف کوئی شاعر المتخلّص بہ غالب تھا۔"

آپ نے انڈیا آفس لائبریری کے جس کیٹلاگ کا ذکر کیا ہے وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے اور اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ کتاب ۱۲۳۰ھ میں لکھی گئی جیساکہ اس کے تاریخی نام خورشید طالع سے ظاہر ہوتا ہے، لیکن کتاب کے اخیر میں جو شعر درج ہے اس سے ۱۲۳۱ھ نکلتا۔

ہو سکتا ہے کہ یہ تاریخ اختتام کتاب کی ہو اور خورشید طالع آغاز تصنیف کی تاریخ،

کیمبرج یونیورسٹی لائبریری کی فہرست مخطوطات مرتبہ براؤن میں بھی اس کتاب کا ذکر موجود ہے۔ لیکن مصنف کا نہیں۔ خیر یہ تو کوئی بات نہیں لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ اس نے سنہ تصنیف ۱۳۸۵ھ ظاہر کیا ہے اور ثبوت میں ایک فقرہ درج کیا جس سے تاریخ تصنیف واقعی ۱۳۸۵ھ نکلتی ہے۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس نے اصل مصرع ـــــــــــ میں سے صرف ایک ٹکڑا لے لیا اور دوسرا ٹکڑا چھوڑ دیا۔

بہرحال براؤن نے ۱۳۸۵ھ کی تعیین بالکل غلط کی ہے اور اس کتاب کی تصنیف کا آغاز یقیناً ۱۲۳۰ھ میں ہوا اور اختتام ۱۲۳۱ھ میں جیساکہ میں ابھی ظاہر کر چکا ہوں۔

اس کا مصنف جیساکہ انڈیا آفس لائبریری کے کیٹلاگ (مرتبہ بلوم ہارٹ) میں درج ہے۔ غالباً مرزا جعفر فصیح ہی تھا۔ لیکن سوال یہ کہ برٹش میوزیم کے کیٹلاگ میں بلوم ہارٹ نے کیوں یہ لکھا کہ اس کا مصنف کوئی شاعر غالب تخلص کا تھا۔

ایک جگہ وہ اسے فصیح سے منسوب کرتا ہے اور دوسری جگہ غالب سے، یہ کیا معمہ ہے۔ ذرا اس پر بھی غور فرمائیں۔

آکسفورڈ کیٹلاگ میری دسترس سے باہر ہے۔ ممکن ہو تو آپ اسے بھی دیکھ لیجئے شاید اس میں کچھ اور صراحت موجو

میں یہاں تک لکھ چکا تھا کہ میرے محترم دوست مولانا محمد باقر شمس تشریف لائے اور انہوں نے اس کتاب کے متعلق یہ معلومات فراہم کیں کہ یہ مثنوی ہے مرزا جعفر علی فصیح کی۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ پہلے شیعوں کے خلاف کسی نے ایک کتاب قبقاب لکھی جس میں مناظرہ کم اور گالیاں زیادہ تھیں۔ اس کا ایک جواب لکھنؤ کے مشہور ظریف اور ہجو گو شاعر میاں مشیر نے کفشاب کے نام سے لکھا اور دوسرا جواب مرزا جعفر علی فصیح نے لکھا جو اپنے زمانہ کے بلند پایہ شاعر تھے اور مرثیہ گو بھی۔

برق لامع چھپ چکی ہے اور لکھنؤ میں اکثر لوگوں کے پاس موجود ہے۔

باب الاستفسار

(۱)

سعدی کی تاریخ پیدائش و وفات

(سیّد اختر علی صاحب جگن پور)

کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ مصلح الدین سعدی شیرازی مصنف گلستان و بوستان، کس سنہ میں پیدا ہوئے اور کب ان کی وفات ہوئی۔ اسی طرح حافظ کا سن وفات بھی مطلوب ہے۔

نگار) سب سے پہلے تو میں یہ بتا دوں کہ آپ نے سعدی کا نام مصلح الدین صحیح نہیں لکھا۔ یہ نام ان کے باپ کا تھا خود ان کا نام شرف الدین تھا۔ قدیم مخطوطات میں ان کا نام "مشرف بن مصلح السعدی" یہ "مشرف الدین بن مصلح" یا "مشرف اللہ والحق والدین مصلح الاسلام" درج ہے۔ نفحات الانس میں مولانا جامی نے ان کا نام "شرف الدین مصلح لکھا ہے۔

تاریخ گزیدہ میں البتہ اس کو الٹ کر "مصلح بن مشرف" لکھا ہے اور غالباً اسی کے بعد وہ مصلح الدین کے نام سے مشہور ہو گئے

سعدی کی صحیح تاریخ پیدائش کا حال معلوم نہیں۔ لیکن بوستان کی تصنیف کے وقت جو ۶۵۵ھ کی تصنیف ہے، اپنی عمر وہ ستر سال کی ظاہر کرتے ہیں۔

بیا اے کہ عمرت بہ ہفتاد رفت
مگر خفتہ بودی کہ برباد رفت

اور اس حساب سے ان کا سن ولادت ۵۸۵ھ ہونا چاہئے لیکن گلستان میں ایک جگہ انھوں نے "شیخ شمس الدین ابوالفرج بن جوزی" کو اپنے عہد شباب کا معلم ناصح ظاہر کیا ہے اور اگر یہ وہی ابن جوزی ہیں جو "جمال الدین ابن الفرج ابن الجوزی" کے نام سے مشہور ہیں تو پھر سعدی کا سن ولادت ۵۸۵ھ سے کچھ زمانہ قبل کا ماننا پڑے گا۔

سعدی کی وفات ۱۷ ذی الحجہ ۶۹۰ھ میں ہوئی ہے یا حسب بیان دولت شاہ و مولانا جامی ۶۹۱ھ میں۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ سعدی کی عمر اس وقت ۱۰۲ سال کی تھی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ سعدی ۵۸۹ھ میں پیدا ہوئے تھے۔ ابن رازی نے وفات کے وقت ان کی عمر ۱۱۰ سال ظاہر کی ہے اور اسی حساب سے سن ولادت ۵۸۰ھ قرار پاتا ہے۔ بہرحال سعدی ۵۸۰ھ اور ۵۸۹ھ کے درمیان کسی سال میں پیدا ہوئے تھے۔ لیکن زیادہ قابل وثوق ۵۸۹ھ ہے جس کی تصدیق خود سعدی کے متذکرہ بالا شعر سے ہوتی ہے

گل اندام نے جو حافظ کا دوست اور کلام حافظ کا جامع بھی تھا۔ سنِ وفات ۷۹۱ھ ظاہر کیا ہے۔ حافظ کی قبر پر جو کتبہ نصب ہے اس میں بھی یہی تاریخ درج ہے جو خاک مصلی کے اعداد سے نکلتی ہے۔

ملاحظہ ہو دیباچۂ کلیات کا یہ شعر ؎

چو در خاک مصلیٰ ساخت منزل
بجو تاریخش از خاک مصلیٰ

صاحبِ لب التواریخ اور تقی کاشی نے بھی یہی تاریخ لکھی ہے۔ لیکن بعض نسخوں کے دیباچہ میں یہ قطعہ درج ہے۔

بسال باد مے، دذال ابجد — ز روز ہجرت میمون محمد
بسوئے جنت اعلیٰ روان شد — فرید عہد شمس الدین محمد

جس سے تاریخ وفات ۷۹۲ھ نکلتی ہے اور جامی نے بھی نفحات الانس میں یہی تاریخ ظاہر کی ہے۔ دولت شاہ نے ۷۹۴ھ ظاہر کی ہے جو صحیح نہیں۔ اسی کے ساتھ دولت شاہ نے یہ بھی صحیح نہیں لکھا کہ شاہ منصور کی وفات (۷۹۲ھ) کے بعد، حافظ و تیمور کی ملاقات ہوئی۔

---

(۲)

ایران ــــــ پارسی

(عبد الغفور خاں۔ ایبٹ آباد)

مملکت ایران کو ایران کیوں کہتے ہیں کہ کیا اس کا تعلق آریہ قوم سے ہے جس کے بعض افراد ہندوستان آگئے اور بعض ایران میں رہ گئے۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر وہاں کی زبان کو صرف ایرانی کہنا چاہیئے۔ فارسی کیوں کہتے ہیں؟

(**نگار**) ایران کی قدیم تاریخوں کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایران دراصل نام تھا ہوشنگ بن سیامک کا اور یہ سرزمین اسی کے نام سے موسوم ہے رہا سوال پارسی کا سو اس کی صورت بھی یہی ہے کہ جب ہوشنگ کے بعد اس کا بیٹا پارس تخت نشین ہوا تو وہاں کی زبان کو پارسی کہنے لگے۔ اوستا کا۔ ایران۔ آیران۔ ایریانا اور سنسکرت کا آریہ سب ایک ہی چیزیں ہیں۔

ایرانی زبان کو دری و پہلوی بھی کہتے ہیں، لیکن ان ناموں کا تعلق زیادہ تر مقامات سے ہے جو لوگ کوہستانی علاقوں کے باشندے تھے۔ دروں میں رہتے تھے ان کی زبان کو دری کہنے لگے بعض کا خیال ہے کہ جب بہمن کے زمانے میں مختلف اطراف کے باشندے دربار میں آکر اپنی اپنی زبانوں میں اظہارِ خیال کرتے تھے تو ان کے سمجھنے میں بڑی الجھن ہوتی تھی۔ اس لئے بادشاہ نے حکم دیا کہ کوئی ایسی مشترک زبان وضع کی جائے جسے سب سمجھ سکیں اور دربار شاہی میں اسی زبان کو اظہارِ خیال کا ذریعہ قرار دیا جائے۔ چنانچہ اس سلسلے میں جو زبان وضع ہوئی اسے دری (یعنی درگاہ سلطان کی زبان) کہنے لگے۔ لیکن یہ توجیہہ زیادہ قابل یقین نہیں ہے، اور صحیح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ دری زبان کو دری اس لئے کہتے ہیں کہ وہ درہائے کوہ کے باشندوں کی زبان تھی۔

پہلوی زبان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ شہر کے باشندوں کی زبان تھی۔ اور شہر کو پارسی میں پہلو کہتے بھی ہیں۔ اس لئے اسے پہلوی کہنے لگے۔ فردوسی نے اسے پہلوانی بھی ظاہر کیا ہے اور اس کے بعض الفاظ بھی استعمال کئے ہیں ؎

کہ چوں پہلوانی سخن راندند ہمی کنگ دز ہوشش خواندند

پہلوان کا مفہوم وہی ہے جو شہربان یا محافظِ شہر کا، اس لئے پہلوانی زبان سے بھی مراد وہی شہری یا پہلوی زبان ہے۔

(۳)

حسرت کے دو شعر

(عطاالرب صدیقی بادلیسال)

حسرت موہانی نے اپنی اکثر غزلوں میں اپنے معشوق کے دکن کے قیام کے بارے میں لکھا ہے:۔

اس نازنیں نے جب سے کیا ہے وہاں قیام گلزار بن گئی ہے زمینِ دکن تمام

اس شاہدِ رعنا کے اکرام اقامت سے تقدیر چمک اٹھی اے ملکِ دکن تیری

مہربانی کرکے حسرت کے اس "نازنین" کی نشاندہی کیجئے۔

(نگار) ان اشعار میں اشارہ ہے سید ہاشم کی طرف جو کوڑا (فتحپور) کے رہنے والے تھے اور حسرت کے بڑے محبوب دوست تھے، میں بھی ان سے مل چکا ہوں۔ یہ بعد میں فتحپور سے حیدرآباد چلے گئے تھے اور غالباً وہیں وفات پائی۔

(۴)

مثنوی یوسف و زلیخا

(مرزا عرفان علی بیگ۔ لائل پور)

میں جاننا چاہتا ہوں کہ سب سے پہلے مثنوی یوسف و زلیخا فارسی میں کس نے لکھی؟ میں نے یہاں کے ایک پروفیسر فارسی سے دریافت کیا تو انھوں نے فردوسی کا نام لیا۔ کیا یہ صحیح ہے؟

میں ممنون ہوں گا اگر آپ تکلیف کرکے یہ بھی بتادیں کہ علاوہ فردوسی اور جامی کے دوسرے کن کن شعراء نے اس موضوع پر طبع آزمائی کی ہے اور آپ کی رائے میں سب سے بہتر تصنیف کس کی ہے؟

(نگار) عام طور پر یہی خیال کیا جاتا ہے اور بعض تذکروں سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ مثنوی یوسف زلیخا سب سے پہلے فردوسی نے تصنیف کی

اور اسی بنا پر آپ کے پروفیسر صاحب نے بھی اس کی تصدیق کر دی۔ لیکن یہ بات حقیقت کے خلاف ہے۔
یہ مثنوی سب سے پہلے ــــ ابو موید بلخی نے لکھی جو اہواز کا متوطن اور فردوسی کی طرح خود بھی غزنوی عہد کا شاعر تھا۔ اس نے شاہنامہ بھی لکھا تھا۔

آپ کو سن کر تعجب ہوگا کہ اسی قسم کی غلطی امین رازی مصنف تذکرۂ ہفت اقلیم نے بھی کی ہے جو لکھتا ہے کہ "مثنوی یوسف زلیخا سب سے پہلے شہاب الدین عمعق نے تصنیف کی جو دو بحروں میں پڑھی جاتی تھی" حالانکہ عمعق خضر خاں الک خانی فرمانروائے ترکستان کے دربار کا ملک الشعراء تھا اور فردوسی کے ڈیڑھ سو سال بعد اس کا انتقال ہوا۔

الغرض یوسف و زلیخا سب سے پہلے ابو موید بلخی نے نظم کی، اس کے بعد فردوسی نے اور پھر عمعق نے۔۔۔ اس میں شک نہیں جامی کی یوسف و زلیخا بہت مشہور ہے اور بہترین نظم اس موضوع پر یہی ہے۔ لیکن یہ بات بہت بعد کی ہے کیونکہ عمعق و جامی کے درمیان تین صدی سے زیادہ کا بُعد ہے (عمعق کا انتقال ۵۴۳ھ میں ہوا اور جامی کا ۸۹۸ھ میں)

جامی کے بعد امیر ہمایوں نے اس قصہ کو نظم کیا (وفات ۹۷۹ھ) اور پھر ناظم ہراتی نے جو دربار عباسی قلی خاں شاملو امیر ہرات کے دربار کا شاعر تھا اور ۱۰۷۲ھ میں اس نے یہ مثنوی لکھی۔ اس کے بعد تاریخی ترتیب کے لحاظ سے یہ نام ہمارے سامنے آتے ہیں:

(۱) ملا شاہ محمد بن ملا عیدی (۱۰۷۲ھ)
(۲) حاجی لطف علی بیگ مصنف تذکرۂ آتشکدہ جس نے ۱۱۷۶ھ میں اس مثنوی کی تکمیل کی۔
(۳) شوکت جو فتح علی شاہ کے زمانہ میں ناظم شیراز تھا۔ اس نے ۱۲۳۶ھ میں تکمیل نظم کی۔
(۴) محمود بیگ فسونی (عہدِ جہانگیر و شاہ جہاں میں)
(۵) قاسم خاں موجی۔
(۶) یوسف بیگ خاں بخاری جن کے صحیح زمانہ کی تعیین مشکل ہے۔ لیکن یہ تھے بہت بعد کے شاعر۔
ریختہ میں مرزا جان طپش دہلوی نے اسے نظم کیا (وفات ۱۲۲۶ھ)

---

(۵)
بعض تذکروں کا سالِ تصنیف

(غلام ربانی عزیز۔ اسلامیہ کالج قصور)

مولانا

سلام مسنون۔ مندرجہ ذیل کتابیں فارسی شعراء کے تذکرے ہیں۔ اگر آپ از راہ کرم ان کے سالِ تصنیف کے متعلق اطلاع دے سکیں تو لطفِ گرامی کا ممنون ہونگا۔

۱۔ خزانۂ عامرہ (آزاد بلگرامی)
۲۔ تذکرہ مردم دیدہ (حاکم علی حاکم)
۳۔ گل رعنا (شفیق اورنگ آبادی)

۴۔ سفینۂ ہندی (بھگوان داس)
۵۔ مخزن الغرائب (احمد علی)
۶۔ عقد ثریا (مصحفی)
۷۔ مجمع النفائس (سراج الدین آرزو)
۸۔ شمع انجمن (نواب صدیق حسن خاں)
۹۔ روز روشن (مظفر حسن صبا)
۱۰۔ گلستانِ مسرت (عبدالرحمٰن) شاکر

نیز یہ بھی دریافت طلب ہے کہ جس عہد میں خزانۂ عامرہ۔ تذکرہ مردم دیدہ اور گل رعنا لکھی گئیں۔ آیا آپ کے علم میں ہے۔ کہ کوئی اور تذکرہ بھی لکھا گیا ہو۔ آپ نے اُردو کا تذکرہ نمبر نکال کر بہت بڑا مفید کام سرانجام دیا ہے۔ اگر کسی فرصت میں فارسی والوں کی بھی مشکل کشائی فرما دیں۔ تو یہ کارنامہ بھی کچھ کم قابلِ فخر نہ ہوگا۔

نگار) بہ تعمیل ارشاد ہر تذکرہ کا سالِ تصنیف اس کے نام کے سامنے درج کیا جاتا ہے:۔

۱۔ خزانۂ عامرہ (آزاد بلگرامی) = ۱۱۷۶ھ
(آزاد ایک اور تذکرہ اس سے قبل سرو آزاد کے نام سے ۱۱۶۵ھ میں مرتب کر چکے تھے)

۲۔ تذکرہ مردم دیدہ (حاکم علی حاکم) = (۱۱۷۵ھ = ۱۷۶۲ء)
۳۔ گل رعنا (شفیق اورنگ آبادی) = (۱۱۸۱ھ = ۱۷۶۷ء)
۴۔ سفینۂ ہندی (بھگوان داس) = (۱۲۱۹ھ = ۱۸۰۴ء)
۵۔ مخزن الغرائب (احمد علی) = ۱۲۱۸ھ = ۱۸۰۳ء)

احمد علی سندیلہ کے باشندہ تھے اور یہ تذکرہ اُنہوں نے صفدر جنگ کے نام سے منسوب کیا تھا۔ اور صفدر جنگ کی وفات ۱۱۶۶ھ میں ہوئی۔

۶۔ عقد ثریا (مصحفی) = یہ تذکرہ ۱۱۹۹ھ بمقام دہلی۔ قتیل کے اصرار پر لکھا گیا تھا۔
۷۔ مجمع النفائس (سراج الدین خاں آرزو) = (۱۱۶۴ھ = ۱۷۵۰ء)
۸۔ شمع انجمن (نواب صدیق حسن خاں) - (۱۲۹۳ھ)

۹۔ روز روشن (مظفر حسین صبا) = (۱۲۹۵ھ = ۱۸۷۸ء)
۱۰۔ گلستان مسرت (عبدالرحمان) = ان کا تخلص شاکر تھا، اور عہد امجد علی شاہ (لکھنؤ) میں یہ تذکرہ اُنھوں نے لکھا تھا اس لئے اس کا زمانۂ تصنیف ۱۲۶۱ھ سے کچھ قبل کا ہوگا۔

جس زمانہ میں خزانۂ عامرہ۔ مردم دیدہ الدگل رعنا لکھے گئے۔ اس وقت کسی اور تذکرہ کی تصنیف

کا علم مجھے نہیں ہے اور غالباً کوئی قابل ذکر کتاب ایسی شایع بھی نہیں ہوئی۔

---

(۶)

سید علیم الدین صاحب۔ ایبٹ آباد

مجھے میر جملہ کے مختصر حالات درکار ہیں۔

(نگار) آپ کس میر جملہ کے حالات دریافت فرما رہے ہیں۔ تاریخ میں تین۳ میر جملہ کا ذکر پایا جاتا ہے۔ بہرحال ان تینوں کے مختصر حالات یہ ہیں:۔

(۱) میر محمد امین شہرستانی جو بہ عہد جہانگیر ۱۰۲۶ھ میں ہندوستان آیا اور دربار سے متوسل ہوگیا جہانگیر کے بعد عہد شاہجہاں میں اس کو پنج ہزاری منصب کے ساتھ میر جملہ کا لقب بھی عطا ہوا اور ۱۰۴۷ھ میں اس کا انتقال ہوگیا۔

(۲) میر محمد سعید، وزیر عبداللہ قطب شاہ فرماں روائے گولکنڈہ کا۔ جو پہلے ہیروں کا تاجر اور بڑا دولت مند شخص تھا بعد کو اپنی دولت و فراست کی وجہ سے وزارت کے عہدہ تک پہونچ گیا۔ اور میر جملہ کے لقب سے سرفراز ہوا۔ اس کا لڑکا محمد امین ایک اوباش قسم کا جوان تھا جس کی بدعنوانیوں کی وجہ سے عبداللہ قطب شاہ اس سے خفا ہوگیا اور اس کے باپ کے تعلقات بھی دربار دہلی سے خراب ہوگئے۔ بعد کو میر جملہ نے ۱۰۶۶ھ میں دہلی پہونچ کر شاہجہاں سے معافی طلب کی اور طبقۂ اُمراء میں شامل ہوگیا۔ اس کا اقتدار تخت نشینی اورنگ زیب کے وقت اتنا زیادہ ہوگیا کہ اسے سلطان شجاع کے تعاقب کے لئے مامور کیا گیا اور گورنر بنگال بنا دیا گیا اس کے ساتھ "معظم خانخاناں سپہ سالار" کا لقب بھی اسے ملا اور ہفت ہزاری امیر ہوگیا۔

اورنگ زیب کے چوتھے سال حکومت میں اسے آسام کی مہم پر روانہ کیا گیا اور یہ بہ آسانی آسام کی راجدھانی چرگاؤں پر قابض ہوگیا۔ لیکن اسی زمانہ میں بارش شروع ہوگئی اور آسام کے چاروں طرف پانی بھر گیا۔ اس سے آسام والوں نے یہ فائدہ اُٹھایا کہ مغلیہ فوجوں کے ذرائع رسد رسانی کو بند کر دیا اور میر جملہ کی فوجیں بڑی دشواری سے بنگال واپس آئیں لیکن اس کے چند دن بعد ہی وہ بیمار ہوگیا اور خضر پور (کوچ بہار) میں انتقال کر گیا۔ (۱۰۷۳ھ)

(۳) تیسرا میر جملہ، فرخ سیر کا ایک محبوب امیر عبداللہ تھا جو کچھ دن صوبہ دار بہار بھی رہا۔ محمد شاہ کی تخت نشینی کے بعد وہ صدر الصدور بنا دیا گیا اور تیرہ سال کے بعد انتقال کر گیا (۱۱۴۱ھ)

---

(۷)

سید فضل حسین۔ کیمبل پور

ایک مصرعہ ہے:۔

من نیز حاضر می شوم تصویر جاناں در بغل

میں جاننا چاہتا ہوں کہ یہ مصرع کس کا ہے اور اس غزل کے دوسرے اشعار کیا ہیں۔ ایک صاحب سے میں نے دریافت کیا تو انہوں نے خسرو بتایا، کیا یہ صحیح ہے؟

(نگار) یہ مصرع امیر خسرو کا نہیں بلکہ غلام علی آزاد بلگرامی کا ہے اور انہوں نے تذکرۂ سرو آزاد میں اپنی یہ پوری غزل نقل کردی ہے۔ جس کے بعض اشعار یہ ہیں:-

دل از خیالش می شود یک شہر ساماں در بغل — ایں شیشہ باشد دیدنی دارد چراغاں در بغل

روز قیامت ہر کسے در دست گیرد نامۂ — من نیز حاضر می شوم تصویر جاناں در بغل

شہر نکویاں دیدہ ام خوانند درس حسن خود — جائے کتاب آئینہ ہر طفل دبستاں در بغل

آزاد با ایں درد دل آرد اگر رو در چمن
پوشیدہ قمری را کند سرو خراماں در بغل

جنگل کا گلاب

فضا ابن فیضی

اب بھی ہوتی ہے بہ نامِ علم و فن "خنیا گری"
ارتقائے فکر کے اس دورِ آسودہ میں بھی،
شہر کی گلیوں میں "علم خام" کے یہ مدرسے
اپنے فن کاروں سے شرمندہ ہیں "قرطاس و قلم"
جھرّیاں افکار پر، احساس کے ماتھے پہ بل
پوچھ مت دیدہ وری کی رفعتیں، ہوتے ہیں اب
فن کی علت، فکر کی غایت، تخیّل کی جہت
کریا ہے کاروبار شعر و دانش کے لئے
اف یہ عیبوں کی نمائش اور یہ اخفائے ہنر
وہ بلوغ ذہن وہ ذوق دروں بینی کہاں
فکر و فن کے جائزے تشنہ، ادھورے تبصرے
ہیں ادب کی مجلسیں "ایوان اربابِ نشاط"
کیا یہی فنکار ہیں، شعر و ادب کی آبرو؟
کس خلق کی آبرو ہوں گے یہ بے نافہ غزال
کون اس محفل میں اپنی روشنی ضائع کرے

کیا ہوئے توڑے گئے جو چند طاؤس و رباب
تشنگی کا ہیں مداوا "شاہد و صہبائے ناب"
زانوؤں پر اہل بینش کے یہ جادو کی کتاب
تجربے پختہ، نظر غائر نہ جذبے کامیاب
اور دکھلائی ہوئی تخیئل کی آنکھوں کے خواب
لفظ کی ظلمت میں مشکل سے معانی بار یاب
یہ حقائق آ جنگل ہیں ایک دیوانے کا خواب
"نقرہ و نیلم" کا ارباب نظر نے انتخاب
زخم تو عریاں ہیں لیکن پھول ہیں زیر نقاب
سنگریزوں نے کیا ہے مل کے ہیروں کو خراب
مانگتی ہے آگہی اپنے سوالوں کا جواب
شاعرانِ دہر ہیں "زخمہ زن ساز شراب"
کیا یہی مطرب رہیں گے اب نقیبِ انقلاب
کس افق کا نور ہوں گے بے سحر یہ آفتاب
کون اُلٹے اپنے فکر و فن کے چہرے سے نقاب

میرے جلوے کا یہاں کوئی تماشائی نہیں		میں خود اپنی چشم بینا کا ہوں اک نا آہنگ خواب
میری اپنی انفرادیت ہے بس مجھ کو عزیز		خود ہی پیغمبر ہوں خود ہی معجزہ خود ہی کتاب

اس ہجوم رنگ میں حیراں کھڑا ہوں اس طرح
جیسے جنگل میں ہو تنہا کوئی افسردہ گلاب

محبوب الرحمٰن وامق، عظیم آبادی

اگر سوکھ جاتے نہ آنکھوں کے سوتے		تو ہم بھی اک اشکوں کی مالا پروتے
جلاتے سرِ بزم داغوں کی شمعیں،		سرِ راہ تلووں میں کانٹے چبھوتے
اگر لوٹ جاتا کنارے سے طوفاں		سفینہ کو خود اپنے ہاتھوں ڈبوتے
یہ عمرِ رواں کاش اس طرح کٹتی،		کبھی تم کو پاتے، کبھی خود کو کھوتے
نہیں اس کا شکوہ کہ میرے نہیں تم		مگر اس جہاں میں کسی کے تو ہوتے
ہے کیوں ہم پہ الزام خود بحرِ عصیاں		نہ پایاب ہوتا نہ دامن بھگوتے
یہ محفل تو ہوگی مگر ہم نہ ہونگے		گجر بجتے بجتے سحر ہوتے ہوتے
ز سرتا قدم تم تو ہو رنگ و نکہت		کہاں تک تمہیں اپنے دل میں سموتے
غلط بخشیِ مے پہ ساقی سے کل شب		سرِ میکدہ رہ گئی ہوتے ہوتے

جنھیں ناخدائی کا دعویٰ تھا وامق
وہی کھا رہے ہیں سمندر میں غوطے[1]

شفقت کاظمی

یوں ختم کر چکے وہ رہ و رسمِ دوستی		جیسے ہم اُن کو یاد نہ آئیں گے پھر کبھی
تم نے تو خیر ایک نظر کا زیاں کیا		قسمت کسی غریب کی لیکن سنور گئی
دو دن کی زندگی میں اٹھائے ہزار غم		دو دن کی زندگی بھی ہمیں خوش نہ آسکی
دامن چھڑا کے آپ تو چل بھی دیئے مگر		کچھ میں ہی جانتا ہوں جو دل پر گذر گئی
بیٹھے ہیں تھک کے راہ میں واماندگانِ شوق		با وصفِ جستجو تیری منزل نہ مل سکی
گذرا ہوں جب کبھی کسی پُر ہول دشت سے		تصویر اپنے گھر کی نگاہوں میں پھر گئی

جب سے نظر پڑی ہے خطِ سر نوشت پر
شفقت کسی سے ہم کو شکایت نہیں رہی

فضا جالندھری

میں سوزِ عشق میں پاتا ہوں اک نئی لذت		جو ہو سکے تو چلے آؤ دل دکھانے کو
لبِ خاموش سے رہ رہ کے دھواں اٹھتا ہے		ضبطِ اُلفت کی یہ تاکید ہے فریاد نہ ہو
کوئی اس سے کہہ دے ہنسی روک لے		کلی پھول بن کر بکھر جائے گی،

[1] صوتی حیثیت سے یہ قافیہ نظم کیا گیا ہے جو اساتذہ قدیم کا دستور تھا۔

آج بھی ہے

جمیل مظہری

یہ جہاں کارگہِ شیشہ گراں آج بھی ہے — زندگی شیشہ فروشوں کی دکاں آج بھی ہے
کچھ نہ بدلے گا جو بدلا نہ عناصر کا مزاج — سنگ، شیشے کی طبیعت پہ گراں آج بھی ہے

پھول تھے خندہ بہ لب، خندہ بہ لب ہیں اب بھی — شمع تھی سوختہ جاں، سوختہ جاں آج بھی ہے
وہی شانہ ہے وہی پیچ و خمِ گیسوئے دہر — آئینہ جو نگراں تھا، نگراں آج بھی ہے

آج بھی شوق کی ہے گرمیٔ رفتار وہی — عقل گردِ قدمِ راہبراں آج بھی ہے
اے جنوں تو نے جو رستے میں اڑایا تھا غبار — گم اسی میں تری منزل کا نشاں آج بھی ہے

مذہب اب بتکدۂ وہم و گماں ہو کہ نہ ہو — مگر اک مدرسۂ سود و زیاں آج بھی ہے
یعنی اک سلسلۂ حلقۂ زنجیرِ ہوس — حرم و دیر سے تا بابِ جناں آج بھی ہے

اہلِ نعمت کا محرم بھی ہے عشرت آباد — عیدِ مفلس کی مزاجاً رمضاں آج بھی ہے
گوہرِ علم تھے ارزاں، سو ہیں اب بھی ارزاں — دانۂ گندم کا گراں تھا، سو گراں آج بھی ہے

لبِ ہر ریگ ہے اک تشنہ لبی کی تاریخ — دلِ ہر ذرہ میں اک سوزِ نہاں آج بھی ہے
آج بھی فیضِ بلندی ہے بقدرِ شبنم — سینۂ پستی کا بہر حال تپاں آج بھی ہے

وہی چولہے ہیں، وہی راکھ، وہی آگ، جمیل
اور فضا میں جو دھواں تھا وہ دھواں آج بھی ہے

مطبوعات موصولہ

تاج محل تصنیف ہے ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی کی جس میں فاضل مصنف نے تعمیر تاج محل کی پوری تاریخ قلمبند کردی ہے۔ یہ کتاب ۹۵ ابواب پر مشتمل ہے، جن میں سب سے پہلے اُنہوں نے ہندوستان کی اسلامی تعمیرات اور مغل فن تعمیر پر مورخانہ گفتگو کرتے ہوئے وسط ایشیا کی تعمیرات سے اس کے تعلق پر گفتگو کی ہے اور پھر عہد شاہجہاں کی تمام تعمیرات کا ذکر کیا ہے جو آگرہ، لاہور، کشمیر، کابل و دہلی میں پائی جاتی ہیں۔

اس کے بعد اُنہوں نے تعمیر تاج محل کی پوری تاریخ پیش کی ہے۔ اور اسقدر جامع و مکمل کہ اس سے زیادہ تکمیل کا تصور ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا۔ اُنہوں نے اس تعمیر کے ہر ہر حصہ کا نام لیکر اس کی تعمیری خصوصیات، نقش و نگار، اور کتبات کا ذکر کرتے ہوئے ان کے معماروں، نقاشوں، کاتبوں، منتظمین اور اخراجات و مصارف کی تفصیل بتائی ہے اور اس قدر کاوش و تدقیق کے ساتھ کہ اس مشہور عالم تعمیر کے ایک ایک ذرہ کی داستان ہمارے سامنے آگئی ہے۔ فاضل مصنف کو اس کتاب کی تدوین کے لئے ۱۴۴ کتابوں اور صحائف کا غائر مطالعہ کرنا پڑا ہے، جس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ اس کی تالیف میں مصنف نے کتنی محنت شاقہ سے کام لیا ہے۔

اس نوع کی تصانیف حد درجہ محتاج ہوتی ہیں اس بات کی کہ ان کے ساتھ نقوش و تصاویر بھی شائع کی جائیں، سو اس لحاظ سے بھی یہ تصنیف اپنا جواب نہیں رکھتی، کیونکہ اس میں ۷۶ تصاویر بھی شامل ہیں، جن کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ عہد مغلیہ کے فن تعمیر کی عظمت و اہمیت کا رلز کیا تھا۔

یہ کتاب نہایت دبیز کاغذ پر بڑے اہتمام سے مجلد شائع کی گئی ہے اور دس روپیہ میں کتاب خانہ نورس کبیر اسٹریٹ لاہور سے مل سکتی ہے۔

جماعت اسلامی کا کردار تصنیف ہے جناب چودھری حبیب احمد صاحب کی جس میں جماعت اسلامی کی تحریک اور اس کے مقاصد کا جائزہ لینے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ کتاب اس مخصوص نظریہ کے لحاظ سے بہت تشنہ و ناکمل ہے۔ یہ کتاب دراصل ایک پروپاگنڈا ہے، اس جماعت کے بانی و موسس کے خلاف جس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ مولانا مودودی کا مقصود دراصل اصلاح مذہب و اخلاق نہیں بلکہ مذہب کی راہ سے سیاست پاکستان میں اپنی جگہ پیدا کرنا اور حصول اقتدار ہے۔

مودودی تعلیمات کے سلسلہ میں اُنہوں نے اس جماعت کے مذہبی اصول یا اس کی تعلیم اسلام کو اتنا سامنے نہیں رکھا جتنا ان اقوال کو جو سیاست پاکستان پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ وہ کسی وقت قیام پاکستان کے مخالف تھے، یا یہ کہ کشمیر کے باب میں فوجی اقدام کو اُنہوں نے اسلامی جنگ یا جہاد تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ اسی سلسلہ میں ان کے بعض متضاد نظریوں اور اقوال کو بھی پیش کیا گیا ہے جو فقہی مباحث سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن یہ باتیں ضمنی حیثیت رکھتی ہیں۔ اصل مقصود تو یہ ثابت کرنا ہے کہ وہ پاکستان کے مخالف ہیں اور اس مخالفت کے سلسلہ میں وہ بیرونی امداد بھی حاصل کرتے رہے ہیں۔

جس حد تک ان الزامات کا تعلق ہے، اسکی بابت ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اس کی تردید اسلامی جماعت ہی کا فرض ہے، لیکن جس حد تک نفس تعلیم اسلام کا تعلق ہے، اس پر ضرور رائے زنی کی جاسکتی ہے۔ چودھری صاحب نے اس پہلو پر کوئی گفتگو نہیں کی، کیونکہ اول تو یہ بات شاید

ان کے بس کی بھی نہ تھی اور دوسرے یہ کہ ان کا مقصود زیادہ تر اس جماعت کے سیاسی رجحانات کو قابل اعتراض ثابت کرنا تھا۔

مودودی لٹریچر میں یقیناً ہم کو بعض باتیں ایسی بھی ملتی ہیں جو ذہن انسانی کو اپیل کرتی ہیں، لیکن وہی ذہن انسانی جو روایتی مذہب اور مذہبی روایات و معتقدات کا پہلے ہی سے قایل ہے، اور وہ شخص جو اسلام کے اصول اور اس کے معتقدات کا پابند نہیں ہے وہ اس لٹریچر سے کبھی مطمئن نہیں ہوسکتا۔

انھوں نے مذہب کو عقلیت کے حدود تک کھینچ لانے کی کوشش ضرور کی ہے، لیکن وہ اس میں کامیاب نہیں ہوئے۔ اُنھوں نے روایات کو قابل یقین بنانے کی کوشش ضرور کی، لیکن عقل و درایت کے اس پہلو کو چھوڑ دیا جس کا آغاز ہی روایات کے انکار سے ہوتا ہے۔

بہرحال جس حد تک روایتی مذہب کا تعلق ہے اُنھوں نے اس کے اصلاح کی کوشش ضرور کی اور بعض خس و خاشاک کو دور بھی کیا، لیکن عقلی اجتہاد سے کبھی کام نہیں لیا اور نہ وہ غالباً اس پر راضی ہوسکتے تھے، کیونکہ یہ سودا دل کا نہیں بلکہ معرکا ہے۔ خیر یہ چند باتیں تو میں نے ضمناً درج کردیں اور وہ بھی اس لئے کہ اگر چودھری صاحب آیندہ اس سلسلہ کو جاری رکھنا چاہیں تو سب سے پہلے اسی بنیادی سوال کو سامنے رکھیں لیکن میں جانتا ہوں کہ یہ مقصود ان کا پہلے بھی نہ تھا اور غالباً آیندہ بھی وہ اس خارزار سے گزرنا پسند نہ کریں گے۔ ان کا مدعا تو صرف سیاسی حیثیت سے اس تحریک کو غلط اور مخدوش ثابت کرنا تھا، سو معلوم نہیں وہ اس میں کامیاب ہوئے یا نہیں، کیونکہ ممکن ہے اسلامی جماعت ان الزامات کی تردید کی کوشش کرے یا ان کی کوئی قابل قبول تاویل پیش کرسکے۔

یہ کتاب خاص اہتمام سے شائع کی گئی ہے اور پانچ روپیہ میں پاکستان ٹائمز پریس لاہور سے مل سکتی ہے۔

چراغ دیر و حرم

مجموعہ ہے ڈاکٹر صفدر حسین کی غزلوں کا جو ماضی بعید و ماضی قریب دونوں زمانوں کے تاثرات پر مشتمل ہے۔ ہر چند اُنھوں نے اس مجموعہ کی ترتیب اسی تفریق زمانی کے لحاظ سے کی ہے، لیکن مجھے تو ان کی شاعری کے یہ دونوں زمانے ایک ہی سے نظر آتے ہیں۔ جیسے جوان (صالح یا غیر صالح ہونے کا سوال نہیں) وہ ماضی بعید میں تھے ویسے ہی ماضی قریب میں بھی رہے اور غالباً مستقبل میں بھی وہ ایسے ہی رہیں گے۔ فرق اگر ہوسکتا ہے تو صرف لب و لہجہ کا۔ جذبات کا نہیں اور تغزل نام ہے صرف جذبات کا۔

ڈاکٹر صفدر حسین اپنے علمی اکتسابات کے لحاظ سے جتنے اونچے انسان ہیں، اتنے ہی بلند وہ اپنے ذوق و اخلاق کے لحاظ سے بھی ہیں۔ نہایت سنجیدہ و متین، حد درجہ شایستہ و مستعلیق اور اسی کے ساتھ ساتھ بہت ذہین و شوخ طبع بھی۔ اور یہی تمام خصوصیات ان کے کلام میں بھی پائی جاتی ہیں۔

ڈاکٹر صفدر کو نظم و غزل دونوں پر یکساں قدرت حاصل ہے۔ اب سے کچھ دن پہلے ان کی نظموں کا مجموعہ رقص طاؤس شایع ہوچکا ہے جو آزاد نظم نگاری کا بڑا دلکش نمونہ ہے۔ اور اب غزلوں کا مجموعہ "چراغ دیر و حرم" ہمارے سامنے ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اُس میں وہ شاعر بھی ہیں، نقاش بھی اور اس میں وہ خالص شاعر ہیں۔ یعنی جیسا کہ خود اُنھوں نے ظاہر کیا ہے:۔

طائر آزاد صفدر زیر دام آہی گیا

اور اس میں شک نہیں اُنھوں نے اپنی یہ داستان اسیری بڑی خوبی سے بیان کی ہے۔

ڈاکٹر صفدر کی غزلوں کا رنگ یکسر کلاسیکی ہے۔ فکر و ٹکنک دونوں حیثیتوں سے، اس لئے غزل گوئی کی وسیع تاریخ میں جو صدیوں تک پھیلی ہوئی ہے عہد حاضر کے کسی غزل گو شاعر کا کوئی مقام متعین کرنا بڑا دشوار امر ہے، تاہم اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ ڈاکٹر صفدر واردات و جذبات کی شاعری پر پوری قدرت رکھتے ہیں جس میں اسلوب بیان اور الفاظ کے نکھار نے بڑی تازگی پیدا کردی ہے۔ بعض اشعار ملاحظہ ہوں۔

جب حال دل ہے یہ تو کسی غم کا کیا سوال | اب یہ خوشی کا بھی متحمل نہیں رہا
طاقت صبر ہے یارائے شکیبائی ہے | پھر بھی پردے نے نہ اٹھنے کی قسم کھائی ہے
ہم سے پوچھو ان کی نظروں کا فسونِ التفات | درد باقی ہے مگر دل کو قرار آ ہی گیا
بخشی ہے دل کے زخم کو تیرے خیال نے، | وہ تازگی کہ جانِ تمنا کہیں جسے،
اسی سے کوئی اذیت کی لذتیں پوچھے | جو بد نصیب کبھی باریاب ہو نہ سکا
پڑی ہے جب بھی نظر چاک جیب و داماں پر | خود اپنے حال پر ہم مسکرائے ہیں کیا کیا

یہ مجموعہ بڑے اہتمام سے مجلد شایع کیا گیا ہے۔ قیمت چار روپیہ

ناشر:- بارگاہ ادب ۵/۲۶۲ ڈرگ روڈ کالونی۔ کراچی ۲۵

زرگل مجموعہ ہے ایک خاتون "عظمت عبدالقیوم خاں" کی غزلوں اور نظموں کا۔ ابتدا میں اُنھوں نے مختصراً اپنے حالات زندگی پر بھی روشنی ڈالی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حیدرآباد دکن کے امیر گھرانے سے تعلق رکھتی ہیں اور وہیں کے ادبی ماحول میں ان کا نشو ونما ہوا۔ اُنھوں نے اپنے ذوق کا ذکر کرتے ہوئے یہ بھی ظاہر کیا ہے کہ وہ شعر کو تفسیر حیات سمجھتی ہیں اور یہی سمجھ کر اُنہوں نے اس کوچہ میں قدم رکھا ہے۔ لیکن جب تک اس قدم رکھنے کی کوئی تاریخ متعین نہ ہو ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ ان کا یہ سفر کب شروع ہوا تھا۔ اپنے سوانح میں ان کا تاریخ ولادت کے اظہار سے گریز کرنا بڑی عجیب بات۔ لیکن چونکہ عمر کے بارہ میں دوسروں کو مشکوک رکھنا عورت کی فطرت ہے اس لئے چنداں قابل اعتراض بھی نہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ وہ کوئی پختہ عمر کی خاتون ہیں اور یہ بات کچھ تو میں نے ان کی عبارت انتساب سے سمجھی اور کچھ ان کے کلام سے۔ یہ مجموعہ ان کی ۵۲ غزلوں اور ۱۸ نظموں پر مشتمل ہے، غزلیں یکسر کلاسکل عاشقانہ رنگ کی ہیں لیکن بہت سنجیدہ و پاکیزہ۔ نظمیں عام مطالعہ سے تعلق رکھتی ہیں اور کافی ذوق و خیال انگیز ہیں۔

غزلوں کے بعض اشعار جن سے ان کی ندرت فکر پر کافی روشنی پڑتی ہے ملاحظہ ہوں:

چراغ کس نے جلایا ہے راہ عظمت میں | مجھے تلاش تھی جس کی کہیں وہی تو نہیں
تمہید لطف خاص تھا جو میرے واسطے | وہ عہد اہتمام جفا یاد آگیا
ہائے یہ بات اُجالوں کو ابھی کیا معلوم | رات کس طرح سے گزری ہے سحر سے پہلے
واعظ حقیقتاً ہے محبت اگر گناہ | محفوظ ہوں ندامت ترک گناہ سے
یہ التفات ناز بہت خوب ہے مگر | دل کہہ رہا ہے تیری جفا اور بڑھ گئی،
بہاریں مسکرائیں چاند نکلا گیت لہرائے | وہ جب آئے تو اُن کے ساتھ ساری دلکشی آئی
جب تک تمہارے لطف و کرم کا یقین تھا | آلام روزگار میں بھی دلکشی رہی

ان اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا کہنے والا کوئی نو آموز شاعر نہیں ہے، بلکہ وہ غزل کی ان تمام خصوصیات کو سامنے رکھ کر شعر کہتا ہے جو فکر صالح کے لئے ضروری ہیں۔

ان کی نظموں میں جوش و ولولہ زیادہ نمایاں ہے اور کہیں کہیں بڑی لطیف شاعرانہ تعبیرات سے بھی کام لیا ہے۔ مثلاً "لاج" کے عنوان سے جو نظم اُنہوں نے لکھی ہے اس کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:-

وفا کی آنکھ سے ٹپکا ہوا حسین آنسو　　کسی کے جذبۂ صادق کا ایک نذرانہ
تصورات کی دنیا کی دلنواز سحر　　جہان عشق کا ایک شاہکار افسانہ

ڈھلا ہے قالب مرمریں نغمۂ دلکش　　لطافتوں میں تری اک جہاں اُجالوں کا

بہرحال اس میں شک نہیں کہ عظمت کی شاعری پر اُن کے تخلص کا بڑا گہرا اثر پڑا ہے اور یہ کوئی معمولی بات نہیں۔

قیمت چار روپیہ۔ پتہ۔ خیابان۔ امیر پیٹھ۔ حیدرآباد دکن۔

نگار پاکستان کا خصوصی شمارہ
عنقریب شائع
کیا جا رہا ہے
ماجدولین نمبر
فرانسیسی ادب لطیف کا فسانہ نہیں بلکہ وہ دلدوز تاریخی رومان جس کی نظیر کسی زبان کے
ادب میں آپ کو نظر نہ آئے گی !!
اسے پہاڑوں نے سنا اور کانپ اٹھے
زمین نے سنا اور تھرا اٹھی ★ خدا نے سنا اور تادیر ملول رہا۔ اف !
جسے روح سنتی ہے اور آنسوؤں سے نہا کر نئی طہارت و پاکیزگی حاصل کرتی ہے۔
محبت کا خراج
صرف وہ آنسو ہیں جو دل سے امنڈتے اور آنکھوں سے بے اختیار جاری ہو جاتے ہیں۔
اور یہ ممکن نہیں
یہ سانحہ پڑھ کر آپ یہ خراج ادا کرنے پر مجبور نہ ہو جائیں۔
قیمت:۔ تین روپے ۳
نگار پاکستان ★ ۳۲ گارڈن مارکٹ ★ کراچی ۳

دسمبر ۱۹۶۴

مدیر اعلیٰ :- نیاز فتحپوری

نگار پاکستان

سالانہ چندہ
دس روپے

قیمت فی کاپی
پچھتر پیسے

عنقریب شائع
نگار پاکستان کا خصوصی شمارہ
کیا جا رہا ہے
ماجدولین نمبر
فرانسیسی ادب لطیف کا فسانہ نہیں بلکہ وہ دلدوز تاریخی رومان جس کی نظیر کسی زبان کے
ادب میں آپ کو نظر نہ آئے گی !!
اِسے پہاڑوں نے سُنا اور کانپ اُٹھے
زمین نے سُنا اور تھرّا اُٹھی * خدا نے سُنا اور تادیر ملول رہا — اور یہ
جسے رُوح سنتی ہے اور آنسوؤں سے نہا کر نئی طہارت و پاکیزگی حاصل کرتی ہے۔
مُحبّت کا خراج
صرف وہ آنسو ہیں جو دل سے امنڈتے اور آنکھوں سے بے اختیار جاری ہو جاتے ہیں۔
اور ممکن نہیں
یہ داستان پڑھ کر آپ یہ خراج ادا کرنے پر مجبور نہ ہو جائیں۔
قیمت :۔ تین روپے
نگار پاکستان * ۳۲ گارڈن مارکٹ * کراچی ۳

رجسٹرڈ نمبر ایس ۲۴۷۲ ٹیلیفون نمبر ۲۶۹۳۴

مدیر اعلیٰ

نیاز فتحپوری

نائب مدیران

فرمان فتحپوری — عارف نیازی

زر سالانہ
دس روپے

قیمت فی پرچہ
پچھتر پیسے

نگار پاکستان - ۳۲ گارڈن مارکیٹ - کراچی ۳

منظور شدہ برائے مدارس کراچی بموجب سرکلر نمبر ڈی/الف پی ۳۶۶۹ - ۶۸/۶۲ ، محکمہ تعلیم کراچی

پرنٹر و پبلشر:- ایم عارف نیازی نے انٹرنیشنل پریس سے چھپوا کر دفتر ادارہ ادب عالیہ کراچی سے شائع کیا۔

سرخ نشان اس بات کی علامت ہے کہ آپ کا چندہ اس شمارے سے ختم ہوگیا ہے

فہرست

۴۲واں سال	دسمبر ۱۹۶۴ء	شمارہ ۱۲

ملاحظات

نیاز فتحپوری

دیوار کے اس پار

روس کے اولین انقلاب کے بعد اس وقت تک پورے پچاس سال گزر چکے ہیں اور اس دوران میں یہاں اور خدا جانے کتنے چھوٹے بڑے انقلاب آئے، لیکن اگر آج کوئی اس بات کا دعویٰ کرے کہ روس کے اولین انقلاب سے لیکر اس وقت تک کے تمام حالات تاریخی حیثیت سے صحیح صحیح قلمبند کر سکتا ہے، تو اس کا یہ کہنا قطعاً غلط ہوگا

روس نے ہمیشہ اس بات کی انتہائی کوشش کی کہ اس کے صحیح حالات سے دنیا بےخبر رہے اور دنیا اسی کو سچ سمجھے جو وہ کہتا ہے لیکن اس بات کا وہ کوئی جواب کبھی نہیں دے سکا کہ اگر اس کا ملک ہر لحاظ سے واقعی دنیا کی جنّت ہے، تو اس جنت کے سامنے آہنی دیوار کیوں کھڑی کر دی گئی ہے اور کیوں کسی کو اس بات کا موقع نہیں دیا جاتا کہ وہ اس جنت ارضی کو دیکھ کر اس کے ملائک صفت محافظین کے حسن ذوق کی داد دے۔ خیر یہ بات تو بہت پرانی ہو گئی ہے اور دنیا اس کو دیکھتے دیکھتے اُکتا گئی ہے، لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ جب کبھی روس نے اس آہنی دیوار کے بعض دروازے کھول کر لوگوں کو اس فردوس کے نظارہ کی دعوت بھی دی تو صرف "طبقہ اعلیٰ علیین" ہی کے دیکھنے کی اجازت دی، اور یہ نہ سمجھنے دیا کہ اس بہشت کا وہ حصہ جو عوام کے لئے مخصوص ہے اس کا کیا رنگ ہے۔ اس دوران میں روس نے خدا جانے کتنے ممالک کے نمائندوں کو اپنے ملک میں آنے کی دعوت دی اور اپنی صنعتی ترقیوں اور علمی کارناموں کے مناظر پیش کر کے سب کو اس بات کا یقین دلایا کہ روس کی اشتراکی حکومت عوام کے لئے رحمت خداوندی سے کم نہیں اور دنیا میں صرف وہی ایک ملک ایسا ہے جہاں غربت و افلاس، بیکاری و ناداری کا نام نہیں اور ہر شخص یکساں چین سے زندگی بسر کر رہا ہے۔

پھر روس نے اپنے اس دعوے کو جن جن طریقوں سے ثابت کرنے کی کوشش کی، وہ وہی تھے جو اس نے خود مقرر کیے تھے اور کبھی کسی آزاد سیاح کو آزادی کے ساتھ وہاں چل پھر کر خود اپنی رائے قائم کرنے کا موقع نہیں دیا۔ خیر لینن و اسٹالن کے زمانہ کو چھوڑیئے کہ اس وقت تو جنگ عظیم کی تباہکاریوں کی وجہ سے اس کا کوئی سوال ہی نہ تھا کہ کوئی شخص وہاں جا کر صحیح حالات معلوم کر سکتا، لیکن خروشچیف کے عہد کو آپ کیا کہیں گے جس نے اسٹالن کو معزول کر کے بالکل نئے روس کی طرح ڈالی اور اپنے ملک کی خوشحالی و ترقی کا صور پھونک کر ساری دُنیا کو ہلا کر رکھ دیا لیکن آخر کار یہ حقیقت بغیر کھلے نہیں رہی کہ وہ اسٹالن سے بھی زیادہ شعبدہ باز تھا اور سیاہ کو سفید دکھانے میں اسے ید طولیٰ حاصل تھا۔ ہم آپ تو خبر سنتے رہے اور یقین کرتے رہے لیکن خود ملک والوں کی آنکھ میں تو خاک نہیں جھونکی جا سکتی تھی، اس لئے انہوں نے اور کچھ تو نہیں کہا لیکن خاموشی سے اس بازی گر ہی کو اسٹیج سے ہٹا دیا۔

خروشچیف نے اپنے حسن انتظام کے پروپاگنڈا کا جو جال پھیلایا تھا اس کا سب سے زیادہ مضبوط پھندا وہ تھا جو وہاں کی زرعی ترقی اور غذائی پیداوار کی افراط سے تعلق رکھتا تھا۔ اس نے ساری دنیا کو یقین دلایا تھا کہ روس کا انسان چاہے کسی حصۂ ملک کا ہو وہ بھوکا نہیں مر سکتا۔ لیکن وہاں کے کسان کو تو معلوم تھا کہ وہ کیسی زندگی بسر کر رہا ہے اور وہاں کے عوام تو اس سے بےخبر نہیں رہ سکتے تھے کہ اگر خروشچیف حال ہی میں ایک کروڑ ٹن

بلکہ اس سے بھی زیادہ غلہ دوسرے ملکوں سے قرض نہ لیتا تو آج سارا ملک قحط و فاقہ میں مبتلا ہوتا۔ چنانچہ کہنے والے کہتے ہیں کہ خروشچیف کے اسباب معزولی میں ایک قوی سبب یہ زرعی بدحالی بھی تھی۔ پھر وہاں کی یہ اقتصادی دشواریاں، اشیاء کی غیر معمولی گرانی، کسانوں کی نحوست اور عوام کی ناداری کوئی حال کی بات نہیں ہے بلکہ اسی وقت سے چلی آرہی ہے جب خروشچیف نے عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لی تھی۔ چنانچہ حیات اللہ انصاری ایڈیٹر قومی آواز لکھنؤ جب ۱۹۵۵ء میں پرائیویٹ حیثیت سے روس گئے اور خود وہاں کے حالات کا مطالعہ کیا تو وہ بڑا دردناک تجربہ لیکر لوٹے۔ غالباً نامناسب نہ ہوگا اگر ان کا بیان مختصراً آپ بھی سن لیں۔ انہوں نے لکھا تھا کہ:-

"میں ریل سے ماسکو تک گیا اور مسلسل ریل کے باہر کی دنیا کو دیکھتا رہا۔ راستے بھر یعنی اٹھارہ سو میل کے اندر کوئی بھی بڑا فارم نہ ملا جہاں ٹریکٹر سے کھیتی ہوتی ہو۔ سب جگہ چھوٹے چھوٹے کھیت ملے جہاں گھوڑوں سے ہل چلائے جاتے تھے دیہات کے مکانات قریب قریب سب کچے تھے اور وہ بھی اس طرح کہ اگر دیوار یا چھت گر گئی تو ہوا اور پانی روکنے کے لئے گھاس پھونس ٹوٹے پھوٹے کنستر یا سڑے ہوئے ٹاٹ ٹھونس دیئے گئے ہیں۔ دیہاتوں کی سڑکیں کچی تھیں جو کیچڑ سے پُر تھیں، عام دیہاتی روئی کے دگلے پہنے ہوئے تھے جن میں سے زیادہ تر تیل اور میل سے چکٹ ہو رہے تھے۔ یہی منظر سرحد سے ماسکو تک مسلسل نظر آیا، آنے جانے والی ریلوں میں بھی جو کسان نظر آئے وہ ایسے ہی کپڑے پہنے ہوئے تھے۔
کھل کر ہنستے یا قہقہہ لگاتے ہوئے کسی کسان کو نہیں دیکھا گیا۔ کھانے کی چیزیں روس میں بے حد مہنگی تھیں۔ جو ڈبل روٹی ہندوستان میں چار آنے کو ملتی تھی وہ وہاں بارہ آنے کو ملتی تھی۔
عام مزدوروں کو ملوں میں پرانے تین سو روبل ملتے تھے اور یہ صرف اتنے ہوتے تھے کہ ایک آدمی مشکل سے پیٹ بھر سکتا تھا، اور اپنے مکان کو جاڑوں میں گرم رکھ سکتا تھا۔ اس میں کپڑے نہیں بن سکتے تھے۔ اس وجہ سے لوگ گھروں میں نوکری کرنا زیادہ پسند کرتے تھے۔ کیونکہ وہاں ان کو دو سو روبل تنخواہ کے ساتھ ساتھ کھانا بھی ملتا تھا۔"

یہ ہے روس کی وہ جنت ارضی جس کا ڈھنڈورا پیٹا جاتا ہے، اور یہ ہے وہاں کے کسانوں اور عام باشندوں کی زندگی جس پر ہم میں سے اکثر رشک کرتے ہیں۔

اس وقت سوال اشتراکی نظام کے حسن و قبح کا نہیں، بلکہ محض اعتبار و بصیرت کا ہے کہ جب اشتراکیت بھی صحیح معنی میں خوش حالی و مساوات کی ضامن نہیں ہوسکتی، تو ہم جمہوریت کی کیوں شکایت کریں جس نے معاشرہ و تمدن کے نشیب و فراز دور کرنے کا کبھی دعوے نہیں کیا اور نہ یہ بات ممکن ہے، کیونکہ نظام تمدن میں بلند و پست کی تفریق بالکل فطری نظام ہے اور اسے دنیا کا کوئی نظام حکومت دور نہیں کر سکتا دنیا کا سارا کار وبار، انسانی تگ و دو اور جذبۂ مسابقت سب اسی نشیب و فراز پر قائم ہے، اور آج اگر تمام انسان ایک سطح پر آجائیں تو نظام معاشرہ یکسر درہم برہم ہو جائے اور دنیا رہنے کے قابل نہ رہے۔

آپ نے ایک دیوار کا حال تو سن لیا، لیکن ایک دوسری دیوار اور بھی ہے، اور یہ دیوار چین ہے۔ وہ دیوار نہیں جو مسیح سے قبل تاتاری قبایل یا یاجوج ماجوج کے حملوں سے ...... محفوظ رہنے کے لئے اینٹ گارے سے تعمیر کی گئی تھی، بلکہ وہی دیوار اشتراکیت جو اب سے صرف چوتھائی صدی قبل ظہور میں آئی اور اب تک بدستور قائم ہے۔ اس وقت انقلاب چین کی تاریخ پیش کرنا مقصود نہیں، بلکہ صرف یہ دکھانا ہے کہ اشتراکیت نے جہاں اور جس طرح جنم لیا اس نے پہلے اپنے چاروں طرف حصار کھینچ دیا اور پھر اس کے بعد اپنی بساط عمل قائم کی۔
چین کی اشتراکی حکومت دراصل روس ہی کی آواز بازگشت ہے، اور اسی کی تائید و تقلید، لیکن اس کا موجودہ موقف روس سے

بالکل جدا ہے۔ ایک وقت تھا کہ چین، روس کو اپنا بڑا بھائی کہتا تھا، لیکن اب یہ رشتۂ اخوت قائم نہیں رہا اور بھائی بھائی رہنے کے بجائے ایک دوسرے کے رقیب ہو گئے۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ خروشچیف کے زمانہ میں روس امریکی جمہوریت کی طرف جھکنے لگا۔ جسے کوریا کے جھگڑے کی وجہ سے چین کبھی پسند نہیں کر سکتا تھا، دوسرا سبب یہ کہ روس نے یہ دیکھ کر کہ مبادا چین کسی وقت اپنا اقتدار ایشیا پر قائم کر کے، روس کی ایشیائی پالیسی کا مزاحم ہو خود چین سے کھنچنے لگا اور اس طرح ان دونوں کی راہیں ایک دوسرے سے جدا ہو گئیں ـــ اس میں شک نہیں کہ اب سے پہلے چین ہر بات میں بڑی حد تک روس کا دست نگر تھا، لیکن جب اس نے اپنے قدم مضبوطی سے جمالئے تو وہ بھی وہی خواب دیکھنے لگا جو روس دیکھ رہا تھا۔ اور اس طرح ان دونوں میں رقابت شروع ہو گئی۔ ہر چند بظاہر اس رقابت کی کوئی وجہ موجود نہ تھی کیونکہ جس حد تک سیاسی عقاید کا تعلق ہے دونوں کے ایک ہی تھے اور اشتراکیت ہی دونوں کا دین و ایمان تھا، لیکن سیاسی عقاید اور عملی سیاست دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف باتیں ہیں ـــ اشتراکیت ہو یا جمہوریت یہ صرف حکومتوں کے Trade name ہیں۔ اصل چیز تو وہ داؤں پیچ ہیں جن کی مدد سے اس Trade کو چلایا جاتا ہے اور یہ ہر ملک کے جدا جدا ہوتے ہیں ـــ سب سے پہلے چین کے دل میں یہ چبھن پیدا ہوئی کہ باوصف اس کے کہ بلحاظ آبادی وہ دنیا کا سب سے بڑا ملک ہے، اور تبت و سنکیانگ پر متصرف ہونے کے بعد وہ وسعت کے لحاظ سے بھی بہت بڑا ہو گیا ہے، اسے کیوں بڑی طاقتوں میں شامل نہیں کیا جاتا اور بین الاقوامی اقتدار سے وہ کیوں اتنا محروم ہے کہ دنیا کی بین الاقوامی مجالس میں بھی اس کو کوئی جگہ نہیں دی جاتی ـــ اس کے بعد جب اس نے دیکھا کہ روس کا منشاء بھی کچھ ایسا ہی ہے تو پھر اس نے اپنی عملی سیاست بھی بدلنا شروع کی اور روس سے اس کے تعلقات زیادہ کشیدہ ہوتے گئے یہاں تک کہ اگر خروشچیف کچھ دن اور برسر اقتدار رہتا تو تعلقات بالکل ہی ختم ہو جاتے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا تو غالباً صحیح نہ ہوگا کہ آیندہ روس و چین پھر دونوں ایک ہو جائیں گے، لیکن اس کا امکان ضرور ہے کہ اس سے قبل جو گرہ پڑ چکی ہے وہ کچھ ڈھیلی ہو جائے، بالکل کھل جانا اگر ممکن نہیں ہو تو بھی بڑی حد تک زیر طلب بات ہے۔

بہرحال قطع نظر اس سے کہ چین و روس کے آیندہ تعلقات کی کیا صورت ہوگی، اس سے انکار ممکن نہیں کہ چین کی روز افزوں آبادی و رغذائی پیداوار کے مسائل اس کے لئے بھی درد سر بنے ہوئے ہیں اور اپنی بڑھتی ہوئی صنعت و تجارت کے لئے اسے مارکٹ بھی پیدا کرنا ضروری ہے اور وہ یہ بھی خوب سمجھتا ہے کہ اس مسابقت میں اسے نہ صرف امریکہ و مغربی ممالک بلکہ ایشیا میں جاپان سے بھی ٹکر لینا ہے اور یہ مسئلہ ایسا نہیں جس میں وہ روس سے کسی ہمدردی کی توقع رکھ سکے۔

جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا کہ روس کی طرح چین کے بھی صحیح حالات کا علم ہم کو حاصل نہیں اور ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ پس پردہ وہ کس دھن میں لگا ہوا ہے، لیکن ایٹم بم کے حالیہ دھماکے سے اس نے یہ ضرور ثابت کر دیا ہے کہ وہ ایسا شکستہ ناخن نہیں ہے جیسا کہ اس کو سمجھ لیا گیا تھا ـــ اور ہو سکتا ہے کہ کسی وقت وہ ایشیائی مسائل میں Deciding factor کی حیثیت حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرے۔ ہر چند وہ اس حقیقت سے بے خبر نہیں کہ کسی ملک کو فتح کرنے یا اپنے مقبوضات میں شامل کرنے کا دور گذر گیا۔ یہاں تک کہ افریقہ کی چھوٹی چھوٹی ریاستیں بھی خود مختار ہوتی چلی جا رہی ہیں، لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ دنیا میں اقتدار قائم کرنے کا سب سے زیادہ موزوں وقت یہی ہے۔ کیونکہ ان ریاستوں کی آزادی محض آئینی آزادی ہے اور وہ اس وقت تک کچھ نہیں کر سکتیں جبتک دوسرے ممالک کی مدد انہیں حاصل نہ ہو۔ حتیٰ کہ افریقہ کیا ایشیا کی بھی بڑی بڑی حکومتیں اس احتیاج سے مستغنی نہیں اور وہ دوسرے ترقی یافتہ ممالک کا دامن تھامے ہوئے ہیں۔ ان حالات میں چین کو بھی یقیناً غور کرنا ہے کہ اس کا موقف کیا ہو سکتا ہے یا کیا ہونا چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ وہ یورپ و امریکہ سے تو کوئی توقع رکھ ہی نہیں سکتا۔ روس بھی اس کی کوئی مدد نہ کریگا کیونکہ وہ خود اس کے اقتدار کو پسند نہیں کرتا اور اس کے مشرقی علاقہ کے بعض حصے ایسے ہیں جن پر چین کی نگاہ عرصہ سے ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس کو نہ صرف بین الاقوامی اقتدار قائم کرنے بلکہ اندرونی حالات کو استوار کرنے کے لئے بھی خود اپنے ہی ذرائع سے کام لینا پڑے گا اور یہ فی الحال اتنے

وسیع نہیں کہ وہ ان پر بھروسہ کر سکے۔ تاہم اس سے انکار ممکن نہیں کہ اگر وہ اپنی بڑھتی ہوئی آبادی اور اقتصادی حالت کے توازن کو برقرار رکھنے میں کامیاب ہو گیا تو وہ یقیناً موجودہ بین الاقوامی سیاست کا رُخ پھیر دے گا' خواہ اسے روس سے جنگ ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

انتخابِ صدارت کا ہنگامہ

پاکستان میں انتخابِ صدارت کا مسئلہ جمہوری انداز پر بالکل پہلی بار لوگوں کے سامنے آیا ہے' اس لئے ملک کی فضا میں ہلچل سی مچی ہوئی ہے اور نتیجہ کی طرف سب کی آنکھیں لگی ہوئی ہیں جس کا پتہ غالباً اخیر مارچ ۱۹۶۵ء میں چلے گا. ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تین چار مہینے اسی بے چینی میں کٹیں گے جو ریس کورس میں گھوڑوں پر داؤں لگانے کے بعد لوگوں کے دلوں میں پیدا ہوتی ہے اور اس وقت تک یہ ہنگامہ کسی نہ کسی صورت میں برابر جاری رہے گا۔

غنیمت ہے کہ یہ کشاکش صرف دو امیدواروں کے درمیان ہے' ورنہ شاید اسکریننگ کی ضرورت محسوس ہوتی اور بات دلچسپی کے حدود سے گزر کر تشویشناک صورت اختیار کر لیتی۔

پاکستان کا یہ انتخاب خالص جمہوری انداز پر نہیں ہو رہا یعنی ہر عاقل و بالغ مرد و عورت کو براہ راست انتخابِ صدارت میں رائے دینے کا حق حاصل نہ ہو گا' بلکہ ۱۰ کروڑ کی آبادی میں سے صرف اُن ۸۰ ہزار افراد کو حاصل ہو گا جنھیں عوام نے اپنا نمایندہ چُن لیا ہے۔ اس طریقِ انتخاب کو بنیادی جمہوریت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور وہ جماعتیں جو ایوب خاں کے مقابلہ میں محترمہ فاطمہ جناح کی طرفدار ہیں' وہ منجملہ دوسرے اعتراضات کے ایک اعتراض یہ بھی کرتی ہیں کہ بنیادی جمہوریت کا تصور ہی سرے سے غیر جمہوری ہے — ہو سکتا ہے کہ جمہوریت کے مروّجہ تصور کے لحاظ سے یہ اعتراض درست ہو' لیکن جس وقت میں عہدِ خلافتِ راشدہ پر نگاہ ڈالتا ہوں تو مجھے حیرت ہوتی ہے کہ وہ حضرات جو بات بات میں قرآن و سنت' مذہب و فقہ کو درمیان میں لے آتے ہیں' وہ کیونکر بنیادی جمہوریت کو غلط کہہ سکتے ہیں' کیونکہ رسول اللہؐ کی رحلت کے بعد چاروں خلفاء کا انتخاب بالکل بنیادی جمہوریت ہی کے اصول پر ہوا تھا نہ انفرادی طور پر تمام آبادی نے بیعت کی اور نہ اپنی رائے دی۔ جس طرح شیوخ قبائل اسلام سے پہلے اپنے اپنے قبیلوں کے نمایندے سمجھے جاتے تھے' اسی طرح وہ اسلام کے بعد بھی رہے اور ان کی رائے اور بیعت کو تمام آبادی کی رائے اور بیعت سمجھا گیا۔

اس میں شک نہیں کہ خلفاء کی بیعت تمام شیوخ نے ایک ہی وقت میں نہیں کی بلکہ ہوا یہ کہ جو چند اس وقت موجود تھے انھوں نے تو اسی وقت بیعت کر لی اور جو موجود نہ تھے اُنہوں نے بعد میں بیعت کی یا اس پر اپنی رضامندی ظاہر کر دی — بنا براں میری رائے میں اسلام نے اوّل اوّل جو طریق انتخاب کو پسند کیا وہ بالکل وہی تھا جسے اب پاکستان نے بنیادی جمہوریت کے نام سے اختیار کیا ہے۔

خیر یہ تو محض ایک ضمنی بات تھی جو اس وقت ذہن میں آ گئی اور میں نے اسے ظاہر کر دیا۔ اصل بات غور کرنے کی یہ ہے کہ بنیادی جمہوریت کے نمایندوں کا فرض کیا ہے۔ اگر اُنہوں نے اس حقیقت کو سمجھ لیا ہے کہ ان کی نمایندگی دراصل ایک بڑے مقدس فرض کی نمایندگی ہے تو ہمیں اُمید رکھنا چاہئے کہ وہ اپنی اس اخلاقی ذمہ داری کا سودا کرنے پر کسی صورت میں راضی نہ ہوں گے اور جذبات سے مغلوب ہو کر اپنے ضمیر کو فروخت نہ کریں گے۔ لیکن اگر اُنہوں نے ایسا نہ کیا تو انھیں یقین رکھنا چاہئے کہ سب سے زیادہ انہیں کو اس کی پاداش بھگتنا پڑے گی۔

میں یہاں تک لکھ چکا تھا کہ ایک بڑی غیر متوقع خبر یہ ملی کہ صدارت کے لئے پانچ اور حضرات نے اپنے کاغذات نامزدگی داخل کر دیئے ہیں۔ ان میں ایک مسٹر بھٹو وزیر خارجہ ہیں' دوسرے مسٹر شعیب وزیر خزانہ' تیسرے عبدالصبور خاں اور ان کے علاوہ دو اور غیر معروف حضرات — اس کے معنی یہ ہیں کہ معاملہ کی نوعیت امکانِ اسکریننگ کی حد تک پہنچ گئی ہے اور ممکن ہے ارکان اسمبلی کو یہ فیصلہ کرنا پڑے کہ ان میں سے کس کس کو خارج کر دینا ہے اور اگر اس کی نوبت خدانخواستہ آ گئی تو معاملہ نازک ہو جائیگا۔ اس خبر سے عوام کی حالت منتظرہ میں کافی بے چینی پیدا ہو گئی ہے جس کا دور ہونا یا قائم رہنا اسکریننگ کے فیصلہ پر منحصر ہے تاہم خیال یہی کیا جاتا ہے کہ اس باب میں غالباً کوئی قدم ایسا نہ اُٹھایا جائیگا جو اس انتخابِ صدارت کے مسئلہ کو سلجھانے کے بجائے اسے اور اُلجھن میں ڈال دے۔

لکھنؤ کی خدماتِ زبان

ڈاکٹر سید صفدر حسین

قطع نظر اس سے کہ اُردو نے کس حصۂ ملک میں جنم لیا اور کہاں اس کی لسانی تشکیل ہوئی' یہ بات مسلّم ہے کہ اس کی نشوونما دکّی اور اُس کے قرب وجوار میں ہوئی اور اُسے رعنائی و زیبائی لکھنؤ میں ملی۔ جب اُردو شمالی ہند میں شعر و ادب کی زبان بن رہی تھی' تو سیاسی اور معاشی زوال کی بنا پر اہلِ علم کے قدم دلّی سے اُکھڑ رہے تھے اور ترکِ وطن کرکے تلاشِ معاش میں وہ دور دراز علاقوں تک پہنچ رہے تھے۔ دلّی سے قریب ترگوشۂ امن' اودھ تھا تین سو میل سے بھی کم فاصلہ۔ اس لئے امراء' شرفاء' فقہاء' ادباء' شعراء' اطبّاء' ماہرین رقص و سرود۔ سب قافلوں کی صورت میں سرزمین اودھ کی طرف بڑھ رہے تھے۔ جہاں پہلے شجاع الدولہ نے اور پھر آصف الدولہ نے ان کی پزیرائی کی۔

لکھنؤ کی مقامی آبادی اُن لوگوں پر مشتمل تھی جو عموماً پوربی بولتے تھے لیکن جب مرکزِ حکومت بننے کی وجہ سے سرکاری دفاتر کے عمّال' درباری اُمراء اور اُن کے اہل و عیال فیض آباد سے یہاں منتقل ہوئے اور پھر اطراف و جوانب سے بہت سے شرفاء' اہلِ علم اور اہلِ فن کسبِ معاش اور سکونِ حیات کے لیۓ یہاں آ آ کر جمع ہوئے' تو یہ شہر مسلمانوں کے اعلیٰ اور اوسط طبقوں اور اُن کی تہذیبی قدروں کا ایک نیا اور اہم مرکز بن گیا۔ اِس وقت تک اُردو زبان اپنی بڑھتی ہوئی مقبولیت کی وجہ سے' تہذیبی اور مجلسی اعتبار حاصل کر چکی تھی۔ اسے اُردوۓ معلّیٰ اس لئے کہتے تھے کہ یہ قلعۂ معلّیٰ یعنی بادشاہ' بیگماتِ شاہی' امراء' درباری اراکین کی زبان تھی اور انھیں سے الفاظ و محاورات کی درستی کی سند لی جاتی تھی۔ جب دہلی اور نواحِ دہلی کے عمائد و امراء' اہلِ علم اور اہلِ طائفہ لکھنؤ آکر آباد ہو گئے تو اُن کے وسیلے سے اُردو زبان بھی اپنی تمام روایات کے ساتھ یہاں پہنچی اور قدرے انفرادی انداز سے بڑھنا اور پھیلنا شروع کیا۔ جب مقامی عوام نے بھی خود کو وقت کے تہذیبی اور مجلسی تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کے لئے اُردو زبان کو اختیار کیا تو اُن کے لہجے میں جو چند الفاظ اچھی طرح نہ کھپ سکے وہ علم اور عقل وغیرہ تھے۔ یہ لوگ علم کو بکسرتین اور عقل کو قاف مکسور کے ساتھ بولتے تھے۔ انشاؔ نے اپنے وقت تک زبان کی اس مغائرت کو ایک دو لفظوں سے زیادہ نہیں پایا تھا' اور اس کا سبب بھی بولنے والوں کی بے توجہی کو ٹھیرایا تھا' جو لوگ باہر کے شہروں اور درباروں مثلاً آگرہ' دلّی' میرٹھ' فرخ آباد' آنولہ اور بریلی وغیرہ سے آئے تھے اُن کی تعداد زیادہ تھی بالخصوص دلّی کے لوگ شہر اور دربار پر چھائے ہوئے تھے اور ان میں خاندانِ شاہی' بیگمات' امراء' علماء' شعراء' طبیب' منجم' بذلہ سنج' قصّہ خواں' سپاہی اور اربابِ نشاط ہر شعبۂ حیات کے آدمی تھے۔ انشاؔ کا بیان ہے کہ "لکھنؤ میں دہلی کے اس قدر صاحبِ سلیقہ زن و مرد ٹوٹ پڑے کہ دہلی خالی ہو گئی"[1] "یہ باشندے ہزاروں بلکہ لاکھوں کی تعداد میں تھے اور ان کے جمِ غفیر نے لکھنؤ کو نیا شاہجہاں آباد بنا دیا تھا اسی لئے انشاؔ نے کہا تھا کہ باشندگانِ لکھنؤ سے ہماری مراد شاہجہاں آباد کے وہ باشندے ہیں جو دارالخلافہ کی خرابی کے بعد لکھنؤ میں آ بسے"[2] ان لوگوں کی وجہ سے لکھنؤ کا ہر محلہ بقولِ انشاؔ فصیحوں کا محلہ ہو گیا اور یہ لوگ اس کا بڑا خیال رکھتے تھے کہ ہم پورب میں ہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ یہاں

---

[1] دریائے لطافت مرتبہ کیفی صفحہ ۱۱۰ [2] دریائے لطافت صفحہ ۱۱۴

کے آدمیوں کی زبان کی عادت پڑ جائے اس وجہ سے اپنے ماں باپ اور دوسرے بزرگوں سے جو شاہجہاں آباد سے آئے ہوئے تھے الفاظ کی تحقیق کرتے رہتے تھے[1]۔ جب اس شستہ و شائستہ مجمع کو لکھنؤ میں معاشی اطمینان اور سکون ملا تو مزید اصلاح و ترقی کی طرف مائل ہو گئے اور تعمیر، لباس، غذا اور انداز آرائش کے علاوہ تقریر کی شستگی، الفاظ و محاورات کی تحقیق اور بلاغت و فصاحت کے اہتمام پر بھی خاص توجہ ہونے لگی۔

اودھ میں لسانی اصلاح اور فصاحت کا خیال سب سے پہلے موتمن الدولہ کے خاندان کو پیدا ہوا۔ ان میں سر فہرست تو نواب بہو بیگم تھیں جنہوں نے ایک ایسا محکمہ کھول دیا تھا جس میں تحفظ زبان اور فصاحت بیان کے متعلق ضروری یادداشت اور بعض دوسری تفصیلات محفوظ رکھی جاتی تھیں۔ میر حسن اسی شعبہ سے متعلق تھے۔ بہو بیگم کے تین بھائی نواب سالار جنگ، نجم الدولہ، افتخار الدولہ اور اُن کی اولاد بھی جو فصاحت کا خاص خیال رکھتی تھی۔ پھر مرزا فتح اللہ، مرزا اسمٰعیل، مرزا رفیع سودا، خواجہ حفیظ اللہ، میر زاہی، میر مغل، خواجہ شیرین خاں اعتقاد الدولہ اور میر درد مصاحب تھے[2]۔ ان کے علاوہ ہندوستان کے نامی گرامی شعراء کی بھی ایک کثیر جماعت تھی جس میں سودا کے علاوہ سرب سکھ دیوانہ، مرزا فاخر مکین، میر تقی میر، حسرت، مصحفی، جرأت، مرزا قتیل اور انشاء وغیرہ شامل تھے۔ بیرونی شہزادے جنہوں نے یہاں سکونت اختیار کرکے باقاعدہ طور پر ادب اور زبان کی خدمت انجام دی، ان میں مرزا جہاندار شاہ، مرزا سلیمان شکوہ اور نواب محبت خاں زیادہ اہم تھے۔ خود لکھنؤ کے دربار میں نواب آصف الدولہ تھے جو ادب نواز شاعر تھے، سعادت علی خاں بھی اپنی فصاحت اور شیوا بیانی کے لئے مشہور ہوئے ہیں، غازی الدین حیدر محقق تھے اور علم لغت پر اُن کی کتاب تاج اللغات نے یورپ میں بھی شہرت پائی۔ غرض فرمانرواؤں کی علمی اور ادبی خدمات کا یہ سلسلہ آخری تاجدار تک برابر چلتا رہا۔ فرمانرواؤں کے ساتھ اُن کے بعض وزراء بھی علم و ادب کے بڑے سرپرست تھے جن میں علامہ تفضل حسین خاں، معتمد الدولہ اور حکیم مہدی علی خاں خاص طور پر مشہور ہیں۔ پھر علماء اور مجتہدین کا بھی ایک جم غفیر تھا جو فرنگی محل اور خانوادۂ غفراں مآب کے زیر اثر درس و تدریس اور رشد و ہدایت میں مصروف ہونے کے علاوہ فصاحت و بلاغت کا بھی مبلغ تھا۔ غرض لکھنؤ میں بڑے تنوع اور بڑی وسعت کے ساتھ اُردو زبان کی ترقی کا کام سرانجام پایا۔ جس کے کئی پہلو ہیں۔ ایک پورب کے خاص لہجہ کا اضافہ، دوسرے ذخیرۂ الفاظ میں ترقی تیسرے لسانی اور بیانی معلومات کی ترتیب اور چوتھے اصلاح زبان و بیان کے اصول۔

لکھنؤ کی آب و ہوا اور عام فضا میں ایک ایسا لوچ ہے جو ہندوستان کے دوسرے حصوں میں عام نہیں۔ یہاں کے خربوزوں، آم اور ککڑیوں تک میں یہ انفرادی لطافت اور نرمی ملتی ہے۔ پھر ہم یہ بات تو ضرور محسوس کرتے ہیں لیکن ٹھیک ٹھیک یہ نہیں بتا سکتے کہ یہاں کی آب و ہوا نے یہاں کے باشندوں کی زبان اور آواز پر کتنا انفرادی اثر ڈالا ہے۔ بہرحال جغرافیائی اثرات سے انکار نہیں کیا جا سکتا، علاوہ اس کے جو باتیں آباؤ اجداد سے سنتے چلے آتے ہیں وہ بھی نفسیاتی طور پر ضرور اثر انداز ہوتی ہیں۔ انہیں گوناگوں وجوہ کی بنا پر اودھ بالخصوص لکھنؤ کے لوگ بعض حروف و الفاظ زبان و حلق کی ایک خاص جنبش کے ساتھ ادا کرتے ہیں۔ جس سے اُن کے لہجے میں بھی ایک انفرادیت محسوس ہوتی ہے۔ ایسی انفرادیت جس سے ہم اودھ کے آدمی کو الگ پہچان سکتے ہیں۔ آواز کی یہ لطافت اور لہجہ کا یہ لوچ حسن تکلم کو بڑھا دیتا ہے اور کچھ زیادہ شیریں معلوم ہونے لگتی ہے۔ اس پر مزید یہ کہ انہوں نے اپنی فطرت کی نرمی سے تخاطب کے بھی نئے نئے پیرائے تلاش کئے تاکہ مخاطب کی طبیعت کو شائستگی اور دلپذیری کا احساس ہو۔ وہ غصہ کے عالم میں بھی اپنی زبان سے درشت کلمات ادا نہیں کرتے۔

لکھنؤ نے اُردو کے ذخیرۂ الفاظ میں دو طرح اضافہ کیا۔ ایک تو یہاں مذہب اور علم و فن کے عروج کی وجہ سے فارسی اور عربی کے بیشمار الفاظ اور مصطلحات اُن کی گفتگو اور شعر و ادب میں ایسے شامل ہو گئے جو اب تک اُردو میں استعمال نہیں ہوئے تھے ریختی، مثنوی، مرثیہ اور داستانوں سے ایسے الفاظ کی طویل فہرستیں تیار کی جا سکتی ہیں۔ لیکن اِن کے علاوہ پورب کی روایات اور اودھی زبان سے بھی متعدد مقامی اور غیر مقامی الفاظ

---

[1] دریائے لطافت مترجمہ کیفی صفحہ ۶۲ [2] بحوالہ دریائے لطافت مترجمہ کیفی صفحہ ۱۲۵

ایسے اُمڈ کر چل گئے جو دلی میں مستعمل نہ تھے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض الفاظ و محاورات دلی سے دور ہونے کی وجہ سے یا استعمال میں نہ آسکنے یا پسندیدہ نہ ہونے کی وجہ سے ترک بھی ہو گئے مثلاً پاکھنڈ مچانا (جعل کرنا) پترے کھونا، جالا پورنا، چھوٹی تانتی وغیرہ لیکن یہ متروک محاورے بھی فنا اس لئے نہیں ہوئے کہ لکھنؤ کے باہر مستعمل رہے۔ لکھنؤ نے ان کے مترادفات ایجاد کئے اور بہت سے ایسے نئے الفاظ بھی اُردو کو دیئے جن سے اب تک ہماری زبان آشنا نہ تھی، ایسے الفاظ کی ایک فہرست صاحب تسہیل البلاغت نے دی ہے جن میں سے چند یہ ہیں:-

برتا (اکڑنا) بڑھیٹھا[1] (دھوبی) بلمک (شمشیر کا وار) بہرڈ[2] (ناہموار زمین) بھلیندا[3] (بڑی جامن) کرڈ لگا (سخت کلام) کمینڈ (فریب) کُھن (ناگوار گذرنا) لاڈھیا (جعل ساز) لہبر (لمبا بانس) لسانی اور بیانی معلومات یا صرف و نحو اور قواعد کی ترتیب اُن لوگوں کے لئے ضروری ہوتی ہے جو خود اہل زبان نہ ہوں اور دوسروں کی زبان سیکھنا چاہیں اس لئے کسی زبان کی صرف و نحو اور قواعد زبان کے متعلق کتابیں ہمیشہ غیر زبانوں میں مقبول ہوتی ہیں مثلاً عربی کی صرف و نحو پر ایرانیوں نے محنت کی، فارسی کی صرف و نحو پر ہندوستانیوں نے ریاضت کی اور اُردو کی صرف و نحو کی کتابیں عموماً مغربی ملکوں کے باشندوں نے لکھیں۔ اُردو صرف و نحو کے متعلق مولوی عبدالحق کی تحقیق یہ ہے کہ اس کی گرامر سب سے پہلے ڈچ سفیر جان جوشوا کٹلر نے لاطینی زبان میں لکھی۔ اس سفیر نے شاہ عالم اول سے فرخ سیر تک کا زمانہ دیکھا تھا اور ۱۷۱۱ء سے ۱۷۱۳ء تک ہندوستان کے مختلف حصوں میں رہا تھا۔ جوشوا کٹلر کے بعد شلز، ہیڈلے، نے بی ڈی ڈاکٹر گلکرائسٹ، جان شکسپیر اور بہت سے دیگر مغربی مصنفین نے اُردو کے قواعد زبان پر کتابیں اور رسالے وغیرہ لکھے لیکن خود اردو دانوں نے ادھر بہت کم توجہ کی۔ ملکی ادیب کی سب سے پہلی کتاب جو زبان اور مصطلحات وغیرہ پر لکھی گئی وہ مرزا جان طپش کی تصنیف تھی۔ یہ کتاب اُنھوں نے مرشد آباد میں شمس الدولہ احمد علی خاں کی فرمائش پر لکھی تھی اور اس کا مقصد بھی یہی تھا کہ بنگال کے دور دراز علاقے کو اُردوئے معلی کے متعلق معلومات بہم پہنچائی جائیں۔ کسی مرکزِ زبان میں اُردو صرف و نحو کی جو پہلی اہم کتاب لکھی گئی وہ دریائے لطافت ہے۔ یہ کتاب لکھنؤ میں نواب سعادت علی خاں کی فرمائش پر ۱۲۲۳ھ/۱۸۰۸ء میں انشا اور قتیل نے مل کر لکھی۔ اس کا پہلا حصہ جو صرف و نحو سے متعلق ہے انشا کا لکھا ہوا ہے اور دوسرا حصہ جو عروض و قوافی، معانی و بیان اور منطق وغیرہ کے مباحث پر مشتمل ہے، قتیل کی تصنیف ہے۔ انشا نے قواعدِ صرف و نحو کے علاوہ الفاظ و محاورات کی تحقیق، مختلف طبقوں کی بولیاں، گفتگو کے علیحدہ علیحدہ انداز، زبان کے فرق و مراتب اور عورتوں کے محاورات وغیرہ پر بہت اچھا مواد اُردو کو دیا ہے۔ اس کتاب کی افادیت کے سلسلہ میں مولوی عبدالحق لکھتے ہیں کہ:-

"یہ پہلی کتاب ہے جو ایک ہندی اہل زبان نے اُردو صرف و نحو پر لکھی ہے اور حق یہ ہے کہ عجیب جامع اور بے مثل کتاب ہے اُردو زبان کے قواعد، محاورات اور روزمرہ کے متعلق اس سے پہلے کوئی ایسی مستند اور محققانہ کتاب نہیں لکھی گئی اور عجیب بات یہ ہے کہ اس کے بعد بھی کوئی کتاب اس پایہ کی نہیں لکھی گئی۔ جو لوگ اُردو زبان کا محققانہ مطالعہ کرنا چاہتے ہیں یا اس کی صرف و نحو یا لغت پر کوئی محققانہ تالیف کرنا چاہتے ہیں اُن کے لئے اس کا مطالعہ ضروری ہی نہیں بلکہ ناگزیر ہے۔ سید انشا پہلے شخص ہیں جنھوں نے عربی فارسی زبان کا تتبع چھوڑ کر اُردو زبان کی ہیئت و اصلیت پر غور کیا اور اس کے قواعد وضع کئے اور جہاں کہیں تتبع کیا بھی تو وہاں زبان کی حیثیت کو نہیں بھولے[4]"

دریائے لطافت کے علاوہ کوئی اور اہم کتاب صرف و نحو کے متعلق لکھنؤ میں نہیں لکھی گئی۔ لکھنؤ کا کارنامہ زبان کے قواعد بتانے کے بجائے اُس کے اصول مقرر کرنے اور اصلاح کرنے سے متعلق ہے۔ اور یہ عظیم کام شیخ امام بخش ناسخ نے انجام دیا۔ ناسخ کے کام کی اہمیت

---

[1] یہ تر۔ دیکھئے ڈاڈ اور علی گڑھ۔ آگرہ میں بھی مستعمل ہے، غالباً ہندی الاصل ہے (برجی) [2] میر حسن کے یہاں بھی ملتا ہے [3] آگرہ اور بھوپال میں رائج ہے۔ [4] مقدمہ دریائے لطافت

کا اندازہ اس حقیقت کے اظہار سے اچھی طرح ہو سکتا ہے کہ ناسخ ایک طور پر میر کے ہمعصر تھے کیونکہ جب ۱۲۲۵ھ میں میر کا انتقال ہوا اُس وقت ناسخ جوان تھے اور اپنا ایک انفرادی رنگ پیدا کر چکے تھے۔ ان دونوں بزرگوں میں عمر کی چھوٹائی بڑائی ضرور تھی لیکن اُنھوں نے کافی عرصہ ایک دوسرے کا زمانہ دیکھا تھا ناسخ لکھتے ہیں ؎

سُن چکے ہیں خوب اُردوئے معلّیٰ کی زبان   سالہا صحبت رہی ہے ہم کو ناسخ میر سے

زمانے کے اس کم تفاوت کے باوجود ان دونوں کی زبان میں اتنا زبردست فرق ہے کہ جو ناسخ سے لے کر آج تک جب کہ سوا سو سال بیت چکے ہیں پیدا نہیں ہو سکا حالانکہ سیاسی اور سماجی حالات میں انقلابِ عظیم آچکا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ناسخ نے زبان کو منجھا کے ایسا معیاری بنا دیا کہ جب تک انقلابِ زمانہ زبان کا مزاج بالکل ہی بدل دے اُس میں کسی تبدیلی کی گنجائش بہت کم نظر آتی ہے۔ غالب نے ناسخ کی خدماتِ زبان کا اس طرح اعتراف کیا ہے کہ :-

"میاں اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو زبان کو زبان کردکھایا لکھنؤ والوں نے اور لکھنؤ میں ناسخ نے۔ ورنہ بولنے کو کون نہیں بول لیتا۔ میرے نزدیک تو وہ تراش خراش کی گنجائش ہی نہیں چھوڑ گیا۔ ہاں قاعدہ نہیں لکھ گیا۔ قواعد جاننے والا اُس کے کلام کے مزے پاتا ہے۔"[1]

صفیر بلگرامی لکھتے ہیں کہ :-

"جس قدر مراتبِ زبان کی درستی کے تھے وہ لکھنؤ میں تمام ہوئے۔ اب جو طریق نکلے گا لکھنؤ کی درست کی ہوئی زبان سے باہر نہ ہوگا۔"[2]

یوں تو ناسخ سے پہلے بھی اصولِ زبان اور اصلاحِ زبان پر تھوڑا بہت کام ہو چکا تھا مثلاً سب سے پہلے ولی نے دکن کی شاعری اور زبان کے بہت سے مقامی الفاظ نکال کر اُن کے بجائے فارسی اور عربی الفاظ شامل کر دیتے اور ایسی تراکیب اختیار کیں جو دکن میں رائج نہ تھیں۔ ولی کے بعد خانِ آرزو، مرزا مظہر جانِ جاناں، شاہ مبارک آبرو۔ اور شاہ حاتم نے بھی اصلاحی نقطۂ نظر سے زبان پر غور کیا۔ بالخصوص حاتم نے ۱۱۶۹ھ میں اپنے "دیوان زادہ" کی ترتیب کے وقت یہ اعلان کیا کہ "دس بارہ سال سے میں نے عربی اور فارسی کے قریب الفہم اور کثیر الاستعمال الفاظ برتے ہیں اور روزمرۂ دہلی کہ جسے میرزایانِ ہند اور فصیح گویانِ رند اپنے استعمال میں لاتے ہیں پسند کیا ہے۔ سوائے اُس کے ہر خطے کی زبان یہاں تک کہ ہندی بھی جسے بھاکا کہتے ہیں میں نے موقوف کردی صرف عام فہم اور خاص پسند روزمرہ اختیار کیا۔ میں الفاظ کو صحت کے ساتھ ادا کرتا ہوں چنانچہ عربی اور فارسی کے الفاظ مثلاً تبسّم کو تسبی، مسیح کو مسی، صحیح کو صحی، بیگانہ کو بگانہ اور دیوانہ کو دوانہ وغیرہ بطور عام میں نہیں لکھتا۔ ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن مثلاً مَرَض کو مَرْض اور غَرَض کو غَرْض وغیرہ میں استعمال نہیں کرتا۔ الفاظِ ہندی مثلاً نَیَن، جَگ، نِت، بِسَر وغیرہ یا مار اور موا وغیرہ میں نے چھوڑ دیئے ہیں۔ سے کے بجائے ستی یا سیتی، اُدھر کے بجائے اودھر، کدھر کے بجائے کیدھر جن میں حرف کی زیادتی ہے یا پر کے بجائے پہ، تیری کے بجائے تجھ، یہاں کے بجائے یاں، وہاں کے بجائے واں میں نہیں لکھتا۔ "ر" کو "ڑ" کے ساتھ قافیہ نہیں بناتا، مثلاً گھوڑا، دوڑا، دھڑ، دسر وغیرہ .... اس کی شرح کہاں تک کی جائے انشاء اللہ کوئی لفظ غیر فصیح نہیں ہوگا۔ البتہ دیوان قدیم کے اشعار میں جن کا سال تصنیف معلوم ہو جائے گا اس طرح کی کمی ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر دیوانِ جدید کے اشعار میں کوئی غلطی ہو تو یہ سمجھ کر معاف کردیں کہ انسان خطا و نسیان کا مرکب ہے۔"[3]

---

[1] بحوالہ تذکرہ جلوۂ خضر جلد اول صفحہ ۴۳۶ – [2] جلوۂ خضر جلد اول صفحہ ۲۷۰ [3] آزاد ترجمہ "دیوان زادہ" مملوکہ پنجاب یونیورسٹی لاہور

اس اعلان کے باوصف ہم شاہ حاتم کے دیوان میں ایسے اشعار بھی پاتے ہیں جن میں ان اصول کی پابندی نہیں ہوسکی۔ مثلاً

دیکھ سروِ چمن ترے قد کوں ‌‌ ‌‌ خُجل ہے پا بگل ہے بے پر ہے (خجل بجائے خُجل)

لانکہ اسی غزل میں اُنہوں نے مندرجہ ذیل شعر

حق میں عاشق کے تجھ بیاں کا بچن ‌‌ ‌‌ قند ہے نیشکر ہے شکرّ ہے

ر ثانی کرکے اس طرح بنا دیا

حق میں عاشق کے تیرے لب کا سخن ‌‌ ‌‌ قند ہے نیشکر ہے شکرّ ہے

ی غزل کے ایک اور شعر میں دو خط کشیدہ الفاظ اور بھی قابل اعتراض ہیں ؎

کیونکہ سب سے تجھے چھپا نہ رکھوں ‌‌ ‌‌ جان ہے دل ہے دل کا انتر ہے

زل دیوانِ قدیم (۱۱۳۴ھ) کی ہے۔ ایک اور غزل کے چند اشعار دیکھئے جو ۱۱۶۹ھ کی ہے۔ یہ غزل اگرچہ پنجاب یونیورسٹی کے نسخے میں
درنہیں ہے لیکن حسرت موہانی کے انتخاب میں موجود ہے اس میں ہندی بھاکا کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں اور بعض لفظ تخفیف و تغیر کے
تھ بھی ہیں۔

چھپا نہیں جا بجا حاضر ہے پیارا ‌‌ ‌‌ کہاں وہ چشم جو مارین نظارا

جُدا ہیں سب ستی تصدیق کر دیکھ ‌‌ ‌‌ ملا ہے سب سے اور سب سے ہے نیارا

مسافر اُٹھ تجھے چلنا ہے منزل ‌‌ ‌‌ بجے ہے کوچ کا ہردم نقارا

سیانے خلق سوں یوں بھاگتے ہیں ‌‌ ‌‌ کہ جوں آتش ستی بھاگے ہے پارا

صفا کر دل کے آئینے کو حاتم ‌‌ ‌‌ دکھا چاہے سجن گر آشکارا

ی غزل کے آخری مصرعہ پر نظرثانی کرکے اس طرح بنا دیا ہے "کیا چاہے اگر اُس کا نظارا" بہرحال شاہ حاتم کو اصلاح زبان
کا احساس و شعور تھا ممکن ہے بعض الفاظ جو محلِ نظر تھے اُنہوں نے تصداً باقی رہنے دیئے ہوں تاکہ لوگوں کو اُن کے قدیمی رنگ کا بھی
زہ ہوسکے۔ شاہ حاتم کے بعد سودا اور میر نے زبان کی درستی پر توجہ کی اور بعض عملی اصلاحیں بھی کیں۔ اُنہوں نے اُردو کو بہت سے
فارسی عربی الفاظ، نئی فارسی تراکیب اور بعض فارسی تراکیب و محاورات کے ترجموں سے آشنا کرایا۔ اُنہوں نے دکن کی زبان کے اکثر
م الفاظ بھی نکال دیئے اور اُچھے کے بجائے ہے، اُپس کے بجائے اپنے، انجھو کے بجائے آنسو۔ باٹ کے بجائے رستہ، برہا
بجائے ہجر، بنا کے بجائے بن، پیا کے بجائے یار یا معشوق، بوجھے کے بجائے سمجھے، پی یا پیتم کے بجائے معشوق، پگ کے بجائے پگڑی،
کے بجائے دنیا، جیو کے بجائے جی، دارو کے بجائے دوا، درپن کے بجائے آئینہ، درشن کے بجائے دید، دکھا کے بجائے دیکھا، دوجا
بجائے دوسرا، ستی یا سوں یا سین کے بجائے سے، سرجن کے بجائے معشوق، کدھی کے بجائے کبھی، کن کے بجائے پاس، لگ کے
ئے تک، تمنے کے بجائے بیچ، مکھ کے بجائے منہ، موہن کے بجائے معشوق، نمن کے بجائے طرح، نین کے بجائے چشم وغیرہ استعمال کئے
ان دونوں اساتذہ کے یہاں بھی بعض قدیم الفاظ باقی رہ گئے تھے، مثلاً سجن بمعنی معشوق، تنک بمعنی تھوڑا، دکھو بجائے دیکھو، دسا بجائے
اسان کے علاوہ مت، پلک، مارو ہیوں، زور وغیرہ کا استعمال بھی ہے اور پھر ضرورتِ شعری سے بعض الفاظ غلط تلفظ کے ساتھ بھی استعمال
ئے ہیں۔ مثلاً بقولِ انشا میر تقی میر نے مینہ کو بروزن مبش، بھیچک کو بجائے بھیک (حیران) استعمال کیا ہے۔ انشا کہتے ہیں کہ
"میر آگرے میں پیدا ہونے کی وجہ سے وہاں کا لہجہ اور برج اور گوالیار کے الفاظ گفتگو میں لے آتے ہیں۔"[۱]

۱۔ دریائے لطافت ترجمہ کیفی صفحہ ۹۸

اسی طرح سودا کے یہاں ستی یا سیتی بجائے سے، مجھ دل بجائے میرے دل، محبوباں بجائے محبوب، گنگ (مارواڑی) کا بجائے لشکر آیا ہے۔ لفظ "تھوڑی" کو رائے مہملہ کے ساتھ "گوری" کا قافیہ بنادیا ہے۔

ساقی سیمیں کو تری دیکھ کے گوری گوری   شرم سے شمع ہوئی جاتی ہے تھوڑی تھوڑی

میر کے کلام میں بعض الفاظ کے طریقۂ استعمال کو دیکھ کر یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے الفاظ کی صحت تلفظ پر رواج عام کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ مسجد کو میست، نزدیک کو نزیک، پلید کو پلیت، خیال کو خال بڑی بے تکلفی سے استعمال کیا ہے۔ اسی سند کی بنا پر انشا نے دریائے لطافت میں یہ اعلان کر دیا کہ:

"جاننا چاہئے کہ جو لفظ اردو میں آیا وہ اردو ہو گیا خواہ وہ لفظ عربی ہو یا فارسی، ترکی ہو یا سُریانی، پنجابی ہو یا پوربی، اصل کی رو سے غلط ہو یا صحیح، وہ لفظ اردو کا لفظ ہے۔ اگر اصل کے موافق مستعمل ہے تو بھی صحیح اور اگر اصل کے خلاف ہے تو بھی صحیح۔ اس کی صحت اور غلطی اس کے اردو میں رواج پکڑنے پر منحصر ہے، کیونکہ جو چیز اردو کے خلاف ہے وہ غلط ہے، گو اصل میں صحیح ہو اور جو اردو کے موافق ہے وہی صحیح ہے خواہ اصل میں صحیح نہ بھی ہو۔"[1]

انشا نے اس کی مثال میں بہت سے الفاظ دیئے ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:-

"فند بجائے فن، سفیل بجائے فصیل، مُنصر بجائے مخفر، مِکّر (مکّر کاٹنے والا) - چپاڑ (چوپڑ باں) - مجاز بجائے مزاج (یہ جاہلوں کے استعمال میں ہے)۔ قلقلی بجائے قفلی۔ برتقا بجائے برتقع"[2]

یہ ایک نیا نظریہ تھا جو جامع مسجد کی سیڑھیوں کے محاورے کو ملحوظ رکھنے سے پیدا ہوا تھا لیکن اس سے اس اصول کی خلاف ورزی ہوتی تھی جسے شاہ حاتم نے قائم کیا تھا۔ یعنی تسبی اور صحی کا استعمال بجائے تسبیح اور صحیح درست نہ تھا۔ بہرحال انشا کے مشورے پر عمل نہیں ہو سکا، کیونکہ لکھنؤ میں ناسخ کا دبستان غلط العام کو قبول کر سکتا تھا غلط العوام کو نہیں۔ بہرحال انشا کی دریائے لطافت میں چند اصول بھی بیان ہوئے ہیں۔ مثلاً

(۱) "عربی اور فارسی کے بعض سہ حرفی الفاظ کے درمیانی حرف کو اردو میں ساکن سے متحرک بنادیتے ہیں جیسے شرم اور گرم کی کو جو ساکن تھی متحرک کر دیا۔ اسی طرح کبر، زخم، صبر، علم، عقل، قبر، جبر، شکل، فکر، اجر، فجر، صلح۔ ظاہر ہے کہ مذکورہ الفاظ سب ساکن الاوسط ہیں۔ اردو میں بعض قابل لوگوں کے روزمرہ کے سوا جو (عام) استعمال کا لحاظ نہ کر کے تحقیق پر نظر رکھتے ہیں۔ متحرک الاوسط تلفظ میں آتے ہیں۔ اسی طرح بعض متحرک حرفوں کو ساکن کر دیا گیا ہے جیسے "البشریت"۔ سب جانتے ہیں کہ اس لفظ میں "شین" مفتوح ہے مگر اس کے تلفظ میں شین ساکن بولا جاتا ہے۔"[3]

(۲) "دو ہندی لفظوں یا ایک ہندی اور ایک غیر ہندی (عربی فارسی وغیرہ) کے ساتھ کسرۂ اضافت کا استعمال غلط ہے لیکن نثر عبارت میں اشیاء کی حقیقت کے بیان میں دونوں صورتیں جائز ہیں۔"[4]

(۳) ہندی (اردو) شعر میں صفت اور مضاف الیہ میں اگر مضاف اور موصوف مذکور ہوں تو نون کا اعلان غلط ہے جیسے دیدۂ گریاں اور سرو گلستاں میں نون کا اعلان غلط ہے۔"[5]

---

[1] دریائے لطافت ۳۵۳ و ۳۵۴
[2] دریائے لطافت مترجمہ کیفی صفحہ ۳۵۰
[3] دریائے لطافت صفحہ ۳۵۹
[4] دریائے لطافت صفحہ ۳۵۹

انشاؔ نے یہ قواعدِ صرف و نحو اور اصولِ فصاحت اپنی عمر کے آخری حصّہ میں منضبط کیے تھے جبکہ ناسخ کی اصلاحات کا شہرہ بلند ہو چکا تھا دریائے لطافت، مصحفی کے دیوانِ ششم سے محض ایک سال پہلے مرتب ہوئی تھی۔ مصحفی کا چھٹا دیوان شاہد ہے کہ ناسخ اس سے بہت عرصہ پہلے اپنا اصلاحی کام شروع کر چکے تھے۔ ناسخ کی لسانی عظمت پر اُس واقعہ سے بھی روشنی پڑتی ہے جو لالہ موجی رام اور قتیل کے درمیان پیش آیا اور جس میں ناسخ نے دلچسپی لے کر موجی رام کو قتیل کے اعتراضات کے مسکت جوابات لکھ کر دیدیئے تھے۔ بہرحال یہ کہنا کہ ناسخ اپنی اصلاحی تحریک میں انشا سے متاثر ہوئے ہونگے کسی طرح درست نہیں۔ اس لئے بھی کہ ناسخ کا تمام کام نہایت مربوط اصولی بنیادیں رکھتا ہے اور اس لئے بھی کہ ناسخ کی اصلاح سے سیکڑوں ایسے الفاظ اور محاورات منسوخ ہو گئے جنہیں انشا نے جائز سمجھتے ہوئے اپنے دیوان میں استعمال کیا تھا مثلاً "جی چلا" کے بجائے ناسخ نے رغبت ہوئی تجویز کیا۔ اسی طرح "ہیگا" کے بجائے "ہے"۔ "دیکھ" کے بجائے دیکھ کر۔ "رہے ہے" کے بجائے رہتا ہے۔ "آپ بن" کے بجائے۔ بے آپ کے۔ پرواہ کے بجائے پروا۔ تجھ بن کے بجائے بے تیرے۔ کُڈھب کے بجائے بے ڈھب۔ نہی کے بجائے جھپی۔ تس پر کے بجائے اُس پر۔ رواں دواں کے بجائے رواں۔ "دیا جلا" کے بجائے جلادیا۔ کہیں ہیں کے بجائے کہتے ہیں۔ اسی نمط کے بجائے اسی طرح۔ "ہو" کے بجائے "ہوکر"۔ مت کے بجائے نہ۔ ہووے گا کے بجائے ہوگا۔ "چادرِ مہتاب اوپر" کے بجائے چادر مہتاب کے اوپر۔ میں کہا کے بجائے میں نے کہا۔ کیونکہ کے بجائے کیونکر۔ توکہے کے بجائے جیسے یا گویا۔ ولے کے بجائے لیکن۔ آخرش کے بجائے آخر۔ لے لیویں گے کے بجائے لے لیں گے۔ مجھ پاس کے بجائے میرے پاس۔ جوں کے بجائے مثل۔ ٹک کے بجائے ذرا۔ چھوڑ کے بجائے چھوڑ کر۔ کن نے کے بجائے کس نے۔ میں تمہارا نام لے کے بجائے میں تمہارا نام لے کر۔ کاسا کے بجائے کی طرح۔ دوانہ کے بجائے دیوانہ۔ بروں ہے کے بجائے باہر ہے۔ گھڑی ایک میں کے بجائے ایک گھڑی میں۔ میاں کے بجائے صاحب۔ اُن نے کے بجائے اُس نے۔ کی سی طرح کے بجائے کی طرح۔ "جوں ساقی نے کے بجائے" جونہیں ساقی نے" وغیرہ[1]

اُردو ادب میں یہ عظیم کام ناسخ نے انجام دیا کہ نہایت ٹھوس بنیادوں پر درستی زبان کے اصول و قواعد بنائے۔ میرؔ نے جامع مسجد کی سیڑھیوں کے محاورے کو جو اہمیت دی تھی اور انشا نے اس کا لحاظ رکھ کر فن کو فند، مزاج کو مجاز اور برقع کو برقا جائز قرار دے دیا تھا۔ ناسخ نے اس پر حکم لگایا اور یہ اصول وضع کیا کہ کسی غیر زبان کے الفاظ میں تصرف دو صورتوں کے علاوہ جائز نہیں یا تو وہ تصرف فصحا کے استعمال میں آ کر روزمرہ بن گیا ہو جیسے فارسی کے لفظ "گر" کے بجائے اُردو میں "اگر" روزمرہ میں داخل ہے۔ یا پھر کوئی لفظ یا محاورہ عوام میں مستعمل ہو کر فصحا کے روزمرہ میں داخل ہو جائے۔ اس اصول کے مطابق مزاج کو مجاز اور مسجد کو مسیت کہنا جائز نہیں ٹھہرتا کیونکہ یہ فصحا کا روزمرہ نہیں۔ ناسخ کا دوسرا اہم اصول یہ تھا کہ ہندی کے جن الفاظ میں اُردو فصحا نے تصرف کر کے اپنا لیا ہے اُن کے علاوہ کوئی اور ہندی لفظ استعمال نہیں کرنا چاہئے مثلاً آگو کے بجائے آگے، کریو کے بجائے کیجو، لوہو کے بجائے لہو جائز ہے کیونکہ یہ الفاظ تبدیل ہیئت کے بعد فصحا کے روزمرہ میں داخل ہیں۔

ناسخ کی خدماتِ زبان پر تذکرۂ جلوۂ خضر میں جو تفصیلات ملتی ہیں اُن پر ابھی تک کوئی اضافہ نہیں ہو سکا۔ صفیر بلگرامی کی اس تحقیق کے اہم نکات یہ ہیں:

(۱) میر و سودا سے ذوق و مومن تک دلی کے شعرا حسب ضرورت کبھی حروفِ رابطہ کو چھوڑ دیتے تھے، کبھی وزن پورا کرنے کے لئے عربی فارسی کے بعض الفاظ کو بگاڑ کر باندھ دیتے تھے، کبھی بعض لفظوں کے حروف کو بڑھا دیتے تھے، کبھی ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن یا مشدّد کو مخفف اور مخفف کو مشدّد بنا لیتے تھے۔ ثقیل اور متروک دونوں طرح کے الفاظ مستعمل تھے اور فحش الفاظ کے استعمال سے بھی

[1] ماخوذ از تذکرۂ جلوۂ خضر جلد اوّل ۱۲

گریز کرتا تھا۔ کسی خاص لغت کی پابندی نہ کی جاتی تھی اور جس زبان یا بولی کا لفظ اُن کی ضرورت کو پورا کرتا تھا وہ بے تکلفی سے برت لیتے تھے۔ ناسخ نے ایک باقاعدہ دستور بنایا اور زبان و شاعری دونوں کے متعلق اُصول مقرر کیے۔ اُنھوں نے اپنے آئین پر خود بھی سختی سے عمل کیا اور اپنے شاگرد اور دوستوں کو بھی اُن کی پابندی کا مشورہ دیا۔ ناسخ کی یہ اصلاحات اور اُن کے تمام متروکات سماعی رہے کیونکہ اُنہوں نے غالباً کسی علٰحدہ رسالہ کی صورت میں انھیں ترتیب نہیں دیا تھا۔ پروفیسر مسعود حسن رضوی کے کتب خانہ میں عروض اور قافیہ پر دو علٰحدہ علٰحدہ ایسے رسالے موجود ہیں جنھیں ناسخ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ رسالے آرزو لکھنوی کے ذریعہ سے اُن تک پہنچے ہیں۔ اِن میں سے ایک کے خاتمے پر کاتب نے "رسالہ ناسخ" لکھ بھی دیا ہے۔ لیکن پھر بھی ان کی صحت مشتبہ ہے۔ بہرحال ناسخ نے اپنی شاعری میں ان تمام اُصولوں کا التزام کیا ہے اس لئے اُن کے کلام کا عمیق مطالعہ کرنے والا بھی اِسی نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اُن کے اہم اصلاحی اصول یہ تھے[1]:-

(۱) عروض و قافیہ کے اُصول سے وزنِ شعر درست ہو۔

(۲) معانی و بیان کی حدیں درست رہیں۔ فصاحت کی چھان بین کا خیال رہے، کلام میں تنافر، غرابت اور تعقید نہ پیدا ہونے پائے۔ بلاغت پر نظر رہے۔ صنائع بدائع ضروری نہیں، اگر خوبصورتی سے بندھ جائیں تو باندھا جائے ورنہ لفظ کی خوبی کے واسطے معانی کو ہاتھ سے نہ دینا چاہئے۔

(۳) لغات صحت کے ساتھ استعمال کیے جائیں۔

(۴) غیر زبان کے حروف تقطیع میں دبنے نہ پائیں۔ ہندی کے حروف البتہ دب سکتے ہیں لیکن خاص خاص حالتوں میں جہاں تک ہو کھلے ہوئے صحیح طور سے لفظ بندھیں۔

(۵) قافیے کے اصول سب برتے جائیں۔ عیوب قوافی سے بچا جائے۔ قافیۂ ہندی میں بھی ایطائے جلی و خفی کا لحاظ رہے۔

(۶) الفاظ زائد یا بلا ضرورت استعمال نہ کیے جائیں اور بندش کی چستی کا خاص خیال رکھا جائے

(۷) فصاحت اور بلاغت کلام کے لئے ضروری ہے کہ کم سے کم الفاظ میں مطلب ادا کیا جائے۔

(۸) کلام میں کسی طرح ذم یا ابتذال کا پہلو نہ نکلے۔

(۹) متروک یا غلط افعال و مصادر پر قافیہ یا ردیف کی بنیاد نہ رکھی جائے۔

(۱۰) ناسخ نے غزل کی زمینوں میں بھی تصرفات کئے اور حروفِ روابط یعنی "کا"، "کے"، "کو"، "سے"، "پر"، "تک" اور حروفِ اثبات و نہی یعنی "ہے" اور "نہیں" وغیرہ پر ردیف کی بنیاد رکھی۔

(۱۱) الفاظ کی تذکیر و تانیث کے قاعدے مقرر کیے۔

(۱۲) بندش کا اہتمام فارسی کے انداز پر کیا، لیکن اس طرح نہیں کہ اُردو اپنی انفرادیت کھوکر فارسی نما ہو جائے۔ اس نکتہ کو امداد امام اثر نے غالب کی تقابلی مثال دے کر اس طرح واضح کیا ہے کہ "غالب نے تو فارسی الفاظ یا فارسی جملوں کو اس طرح باندھا کہ اُردو فارسی نما ہوگئی۔ اس کے برخلاف شیخ (ناسخ) نے گو الفاظِ فارسی سے اجتناب نہ کیا مگر ترکیب ایسی ملحوظ رکھی کہ اُردو، اُردو رہ گئی، بلکہ اگر کسی فارسی جملہ کو بھی اپنے کلام میں جگہ دی تو فارسی کو اُردو کر کے دکھا دیا مثلاً فرماتے ہیں ؎

سوالِ وصل پر ہلنا پریرو تیرے ابرو کا　　اشارہ ہے براتِ عاشقاں بر شاخ آہو کا[2]

(۱۳) فحش الفاظ کے استعمال کو ممنوع قرار دیا۔

---

[1] تذکرۂ جلوۂ خضر سے استفادہ کیا گیا ہے۔

[2] کاشف الحقائق جلد اوّل صفحہ ۱۵۱، ۱۵۲

منظہر بلگرامی نے جلوۂ خضر میں ایسے الفاظ و محاورات کی ایک طویل فہرست بمع محلِ استعمال کے ساتھ دی ہے جن میں لکھنؤ کے شعراء نے تبدیلیاں کی ہیں۔ یہ فہرست جلوۂ خضر جلد اوّل کے صفحہ ۲۵۰ سے شروع ہو کر ۲۹۲ تک چلتی ہے۔ قدیم شاعروں اور دہلی میں ناسخ کے معاصرین کا نام بنام کلام دے کر خط کشیدہ الفاظ و محاورات کے لکھنوی مترادفات حاشیہ پر لکھ دیئے ہیں۔ ان میں سے بعض یہ ہیں:۔

محاورہ وقتِ میر	تبدیلی وقتِ ناسخ	محاورہ وقت میر	تبدیلی وقت ناسخ
رنگ جھمکے ہے	رنگ جھلکتا ہے	ادر	طرف
کرے ہے	کرتا ہے	اُس دم تئیں	اُس وقت تک
کسو	کسی	دیوے	دے
اون نے	اُس نے	بن	بغیر
جامۂ کم گھیر	کم گھیر جامہ	باآنکہ	باوجودیکہ
پات	پتا	کیوں سے کے	کس طرح
ٹک	ذرا	شمع کا گلنا	شمع کا پگھلنا
جوں	جس طرح	دامن چلنا	دامن مسکنا
کبھو	کبھی	و لے	مگر یا لیکن
ندان	ہمیشہ	داغ ہوں	داغ کھاتا ہوں
ہر پات ہرے کے اوجھل	ہر ایک ہرے پتے کے اوجھل	میرے موئے گئے	میرے مرنے کے بعد
تئیں	کو	کھوج	نشان
خاک میں رل جانا	خاک میں مل جانا	دیدار پانا	دیدار ہونا
دریا کا سا	دریا سا	اودھر	اُدھر
بہتیاں ہیں	بہتی ہیں	رُو رکھنا	مُنہ رکھنا
شرح دینا	شرح کرنا	دیجے	دیجئے
ہم خواب دیکھا	ہم نے خواب دیکھا	مائی	مٹی
دیا	چراغ	جائے	جا، یا، جگہ
کیونکہ	کیونکر	قاصد چلانا	قاصد بھیجنا
بستار	شہرہ	تدھر	اُدھر
دخترِ تاک	دخترِ رز	وارد	شراب یا دوا
بچاروں	بیچاروں	انتہا لانا	انتہا کو پہنچنا
ایدھر	ادھر	کریے	کیجئے
سر کو فرو لانا	سر کو فرو کرنا	جائے باش	جائے بود و باش

محاورہ وقت میر	تبدیلی وقت ناسخ	محاورہ وقت میر	تبدیلی وقت ناسخ
جانا جاتا ہے	سمجھا جاتا ہے	ہلاکی کو پہنچنا	ہلاکت کو پہنچنا
دل ڈھاے کر	دل ڈھا کر	بھروسا پڑنا	بھروسا ہونا
نشا	نشہ	اُپر	اوپر
جاگہہ	جگہ	مت کریو	نہ کیجیو
بیچ	میں	چوں ایندھن	ایندھن کی طرح
طَرَف	طَرَف	اُسے مغفرت ہو	اُس کی مغفرت ہو
نیں	تونے	پگاہ کا نالہ	نالۂ سحر
تجھ تئیں	تجھ تک	لیک	لیکن
جلاوے گا	جلاوے گا	ٹُک	ذرا
نت	ہمیشہ	تد	تب
بدشراب	بدمست	منہ پر نقاب لینا	مُنہ پر نقاب ڈالنا
نیونا	جھکنا	خرابا پھیلنا	خرابی پھیلنا
وہ جدی چیز ہے	وہ جدا چیز ہے	نمط	طرح
شور شرابا	شور و شر	قسے کہ	اس قسم سے کہ
اُس کے گئے	اُس کے جانے کے بعد	ہوجو	ہو جیو
زنجیری رہنا	قید رہنا	پالہ	پیالہ
دھا	عشرۂ محرم	دم بازپیں	دمِ بازپسیں
ادنہ	وگرنہ ۔ ورنہ	یاں تئیں	یہاں تک
خیال لینا	خیال باندھنا	دار کھینچا	دار پر کھینچا
پلک ماروں ہوں	پلک جھپکاتا ہوں	ہوجے	ہو جئے

غرض اسی طرح کی تبدیلیاں انشا، مصحفی، میر حسن، الٰہی بخش معروف، شاہ نصیر، ممنون، محمد نصیر رنگ، حافظ عبدالرحمن، ثناء اللہ فراق، شاہ نصیر، ممنون، محمد نصیر رنگ، حافظ عبدال
زین العابدین خاں عارف، میر حسین تسکین، مومن خاں، ذوق، غالب اور آزردہ وغیرہ کے مستعملہ الفاظ و محاورات پر بھی دکھائی ہیں۔ ان
بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اصلاحِ زبان کے متعلق ناسخ کا کارنامہ ایسا عظیم اور اہم ہے کہ آج تک اُس پر کوئی اضافہ نہیں ہو سکا۔ ناسخ کے بعد
اصلاحِ زبان اور فصاحتِ بیان کی تحریک اُن کے شاگردوں میں علی اوسط رشک، امان علی سحر اور میر عشق نے چلائی۔ اُنہوں نے عربی اور فارسی کے
بہت سے ثقیل الفاظ اور گراں تراکیب کا استعمال ترک کر دیا اور نئے الفاظ و محاورات کو فصاحت کی کسوٹی پر کس کر رواج دیا۔
ان میں علی اوسط رشک کا مرتبہ سب سے اہم تھا۔ رشک کی اصلاحیں کہیں لکھی ہوئی موجود نہیں ہیں۔ نواب جعفر علی خاں اثر کا بیان ہے
کہ رشک کی اصلاحِ زبان کے اصول جس کتاب میں شامل تھے وہ کسی اور نے اپنے نام سے شائع کرا دی ہے اس لئے اُن کی تفصیل اب

لکی ہے۔ بہرحال اُن کی نفس اللغۃ اور اُن کے دیوان سے اُن کے رجحانِ اصلاح کا پتہ چلتا ہے۔ ان کی بنیادی باتیں یہ ہیں:۔

(۱) اُن الفاظ و تراکیب کا استعمال جائز ہے جو بول چال میں لطف دیتی ہیں مثلاً

آپی کے بجائے آپ ہی - اوری کے بجائے اور ہی - ایکی کے بجائے ایک ہی - ساتھی کے بجائے ساتھ ہی - سکھانا کے بجائے سکھلانا۔ کاروبار کے بجائے کاروبار - کھوانا کے بجائے کھلانا

قصد تھا گُل کرنے کا جل جل کے آپی بجھ گئے | دیکھ کر اس شمعِ رُو کو ہو گئی پروانہ شمع
کرے عاشق جو فرمائش تو اوری راگ لاتے ہیں | اور ایکی کی لینے لگتے ہیں وہ گانے میں بجاتے ہیں
ہے امتیازِ عاجز و ظالم زمین پر | ایکی ہے ناتوان و توانا زمین پر
مضمونِ تازہ بہرِ تسلیٔ دل یہ ہے | لکھتا ہوں خطِ شوق کے ساتھی جواب میں
چمن میں سنبلِ تر کا مزا ہے اے گلِ تر | نہا کے بال سکھانے کو کون کہتا ہے
چشمِ جہاں سے پردۂ غفلت اگر اٹھے | ہو جائیں بند مردمِ دُنیا کے کاربار
آپ سے کون ہے مشتاقِ قیامت اے رشک | جل کے کھوانی ہے یادِ بُتِ غدار ابرو

(۲) برخلاف ان ہندی الفاظ کے رشک نے عربی اور فارسی کے الفاظ صحتِ تلفظ کے ساتھ استعمال کئے ہیں۔ مثلاً برگ، بعینہ، پارس، خفقان، تمیز، حرکت، مُندرہ، عظمت، فرقہ وغیرہ۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ایک جگہ لفظ غلت (حساب اور گنتی کی خطا کے معنی میں) استعمال کیا ہے۔

سودا ہے ماسبانِ قیامت کو آپ کا | شمارِ جرمِ اہلِ معاصی غلت ہوئی
وقتِ حساب کثرتِ اغیار وصل میں | کہتے ہیں بات مال کے گنتی غلت ہوئی

(۳) وہ الفاظ جن کے آخر میں بصورتِ جمع "الف ت" لاتے ہیں مذکر ہیں ماسوائے کائنات، واردات، ظلمات، عنایات، خیرات، اوقات، اشلمات، کرامات، لوازات، صلوات، تسلیمات۔

(ا) رشک نے یہ الفاظ تانیث کے ساتھ استعمال کیے ہیں:۔ آفات، انناس، املا، بلبل، پرخاش، پیپ، جل پھر، زنار، طمال، قلمتراش، کمان، گریز، گلگشت، نفظ، معدن، نقاب، نورتن۔

(ب) یہ الفاظ تذکیر کے ساتھ برتے ہیں:۔ طرز، گلاس، گیند، مالا، مخمل۔

(۴) صاحب شعرالہند نے ناسخ پر یہ الزام لگایا تھا کہ اُنہوں نے "قدما کے بعض ایسے الفاظ بھی متروک قرار دیئے جن کا وہ نعم البدل کیا بدل بھی پیدا نہ کر سکے"۔ ان میں ایک لفظ ڈلک بھی دیا ہے۔ لیکن یہ لفظ رشک کے یہاں موجود ہے اور اگر تحقیق کی جائے تو بعض دوسرے الفاظ کا بھی استعمال یا پھر اُن کا بدل ضرور مل سکتا ہے۔

دُرِ نجف میں بال ہے الماس میں ڈلک | تیرے صفائے ساعد و بازو کے سامنے

(۵) رشک نے وہاں کا قافیہ جاں غلط ٹھہرایا جہاں کو درست مانا۔ اسی طرح دریا کا قافیہ شعلہ نادرست سمجھا۔

رشک کے شاگردوں میں ضامن علی جلال کے سلسلے نے صحتِ زبان کا خاص خیال رکھا اور بعض لسانی خدمات انجام دیں۔ چنانچہ سب سے پہلے تو خود جلال ہی نے "دستور الفصحائے جلالی بے کمال" کے نام سے ایک رسالہ ترتیب دیا جس میں اپنے متروکات اور اختیار کی ہوئی چیزوں اور اصولوں کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ اُسماء کی تذکیر و تانیث کے اصول سے متعلق ایک کتاب مفیدالشعراء بھی لکھی۔ اس میں

لکھنؤ کے مستند اساتذہ کے کلام سے مثالیں بھی دی ہیں۔ جلال نے ایک لغت گلشنِ فیض کے نام سے ترتیب دیا اور دوسرا سرمایۂ زبانِ اُردو کے نام سے، موخر الذکر میں محاورات، کنایات، اصطلاحات اور امثال سے بحث ہے۔ اُن کی یہ کتابیں اہم ہیں اور قدر کے قابل ہیں۔ اُن کے صاحبزادے حکیم سید محمد مہدی کمال نے بھی "دستورالفصحاء" کے نام سے ایک رسالہ تصنیف کیا تھا جس کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں متروکات کی وجہ ترک سے بحث کی ہے اور پھر اُن کے بجائے مستعمل الفاظ و محاورات بھی دیئے ہیں۔ دوسرے حصے میں ایسے الفاظ کی تصحیح کی ہے جو غلط تلفظ کے ساتھ عوام میں رائج ہو گئے تھے۔ [illegible] اس سلسلے کے آخری رُکن سید انور حسین آرزو مرحوم تھے۔ اُنہوں نے بھی کئی لسانی کام انجام دیئے۔ اُن کی کتاب "نظامِ اُردو" خاصی اہم ہے۔ اس میں الفاظ اور مترادفات کے برمحل استعمال سے عالمانہ انداز میں بحث کی ہے۔

اس گھرانے کے علاوہ ناسخ کے شاگردوں میں سید حسین میرزا عشق کا خاندان بھی تھا جسے صحتِ زبان و محاورات کا خاص خیال رہتا تھا۔ میر عشق نے ایک رسالے میں اپنے متروکات بیان کیے ہیں۔ اسی احساسِ صحت میں اُنہوں نے اپنے سابقہ مرثیوں پر نظرِ ثانی بھی کر دی تھی۔ مثلاً اُن کے ایک مرثیہ کا مطلع تھا ع

عروج اے مرے پروردگار دے مجھ کو

میر عشق "مرے" کے بجائے "میرے" کا استعمال درست سمجھتے تھے اس لئے نظرِ ثانی میں اُنہوں نے یہ لفظ نکال کر مصرع اس طرح بنا دیا ع

عروج خالقِ لیل و نہار دے مجھ کو

میر عشق نے اپنے مجموعۂ کلام کے شروع میں جو جدول اپنے متروکات کی دی ہے اُس کی تفصیل یہ ہے:۔

(الف) متروکہ تراکیب ——— بصد جاہ، بصد آہ، باہ وزاری، بچشم نم، بکر و فر، تا بمحشر، تا بگور، تا بفلک، کذلک۔

(ب) متروکہ قوافی ——— چلا، پھرا، بیٹھا، اُٹھا، دکھا، سُنا، کُھلا، بندھا، کہا، گرا، ملا، دھرا، اس قسم کے سب قافیے الف، واؤ یا جس کے ساتھ ہوں خواہ جمع ہوں۔

(ج) متروکہ الفاظ ——— پہ، ہووے، تلک، اک، بھیّا، بھینا، ماں جایا، ماں جائی، سو، تب، کاہے کو، یاں، واں، تلے، چھاتی، مجُرئی، مجرا، آن کے، دیجے، لیجے، کیجے، بیکلی، کر، بجائے، کی سدا، مرا، مری اور خون، جان جیسا اس مصرع میں ہے۔ ع

مرا خوں ہوا اور مری جاں گئی

میر عشق کے جانشینوں میں پیارے صاحب رشید، مؤدب لکھنوی اور مہذب لکھنوی نے اپنے حلقہ میں صحتِ زبان کے اُصولوں کی ترویج کا کافی کام کیا ہے۔ مثلاً مؤدب لکھنوی نے اپنے ایک مرثیہ میں جس کا مطلع ہے ع

دونوں جہاں میں آلِ نبیؐ انتخاب ہے

میر عشق کی لسانی اصلاح اور اپنے خاندانی متروکات کی تفصیل نظم کر دی تھی۔ اُن کے صاحبزادے سید محمد میرزا مہذب کی تصنیف سے بھی عروض و ادب کے مسائل پر دو کتابیں "دورِ شاعری" کے نام سے شایع ہو چکی ہیں۔ (باقی آیندہ)

عہدِ عباسی کی ایک داستانِ عفو و انتقام

نیاز فتحپوری

عباسی خلیفہ "المتوکل علی اللہ" مسند پر جلوہ افروز ہے۔ سامنے ایک نہایت حسین کنیز (سنار) سر جھکائے کھڑی ہے اور اس کی خوبصورت آنکھوں میں شکر و مسرت کے آنسو جھلک رہے ہیں۔

خلیفہ۔ "اے سنار کل میں تیرا گانا سن کر بہت خوش ہوا لے یہ انگوٹھی میں تجھے انعام دیتا ہوں"

سنار نے یہ سن کر نہ اپنا سر اٹھایا، نہ آگے بڑھی۔ بدستور خاموش کھڑی رہی۔

خلیفہ۔ "کیوں کیا بات ہے، اگر تو کچھ اور چاہتی ہے تو بتا"

سنار نے نہایت نرم و شیریں آواز میں جواب دیا کہ "امیر المومنین نے اپنے لطف و کرم سے مجھے بہت کچھ دے رکھا ہے۔ لیکن اے میرے آقا اس وقت ایک خاص بات کہنا چاہتی ہوں۔ اجازت ہو تو عرض کروں"

خلیفہ۔ "ضرور کہو"

سنار۔ "اگر امیر المومنین کی زندگی خطرہ میں نہ ہوتی تو شاید میں اسے ظاہر نہ کرتی۔ لیکن اس صورت میں اس کا چھپانا مجھ سے ممکن نہیں"

خلیفہ۔ (حیرت سے) "اے سنا جلد بتا وہ کیا بات ہے؟"

سنار "اے میرے آقا، آپ اس نصرانی طبیب سے ہوشیار رہیں جس پر آپ کو اتنا اعتماد ہے وہ آپ کی ہلاکت کی فکر میں ہے کیونکہ آپ اس کے ہم مذہب لوگوں پر سختی کرتے ہیں۔

خلیفہ۔ (حیرت سے) کیا تو حنین العبادی کے متعلق ایسا کہتی ہے؟"

سنار۔ "ہاں! اے میرے آقا وہی!!"

سنار، نہایت حسین کنیز تھی اور بڑی خوش گلو، روم کے بردہ فروش اسے پکڑ کر دار الخلافہ میں لے آئے تھے اور یہیں وہ "کنیز رومی" کے نام سے قصرِ امارت میں داخل ہوئی تھی۔

حنین بن اسحاق العبادی، حیرہ کی جماعت نصاریٰ سے تعلق رکھتا تھا اس نے بلاد روم کا سفر کر کے یہاں کی زبان سیکھی اور یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی و سریانی زبان میں کیا۔ مامون رشید کے زمانہ میں وہ دفتر ترجمہ سے متعلق ہو گیا اور طبیب کی حیثیت سے بڑی شہرت حاصل کی۔ خلیفۂ المتوکل علی اللہ نے اس کے مرتبہ میں اور اضافہ کیا۔

حنین۔ "امیر المومنین نے مجھے یاد فرمایا ہے اس لئے میں حاضر ہوا ہوں اور ارشاد گرامی سننے کا منتظر"

خلیفہ۔ "ہاں، حنین! میں نے تجھے ایک بڑی خدمت انجام دینے کے لئے طلب کیا ہے۔ اے حنین! تم جانتے ہو کہ میرے دشمن بہت ہیں اس لئے میں چاہتا ہوں کہ قبل اس کے کہ وہ مجھ پر قابو پائیں، میں ان کو ختم کردوں۔"

حنین۔ "بجا ارشاد ہوا۔ امیر المومنین! لیکن کیا میں پوچھ سکتا ہوں کہ وہ دشمن کون ہیں اور ان کے دور کرنے کی تدبیر امیر المومنین نے کیا سوچی ہے۔"

خلیفہ۔ "اب یہ نہ پوچھو کہ دشمن کون ہے، تم ان کا شر دور کرنے میں میری مدد کرو اور مجھے نہایت مہلک قسم کا زہر تیار کرکے دیدو۔"

حنین۔ "امیر المومنین! یہ صحیح ہے کہ میں نے حصول طب میں کافی وقت صرف کیا ہے لیکن افسوس ہے کہ میں نے زہر تیار کرنا نہیں سیکھا۔"

خلیفہ۔ "اے حنین! میں تجھ کو پانچ ہزار دینار دیتا ہوں جس طرح ممکن ہو اس کو انجام دے۔"

حنین۔ "اے امیر المومنین یقین کیجئے کہ مجھے صرف ان دواؤں کا علم ہے جو موت سے بچانے والی ہیں، ہلاک کردینے والی دواؤں کا مجھے کوئی علم نہیں۔"

اس گفتگو کے ختم ہونے کے بعد ہی حنین قید خانہ میں تھا اور طرح طرح کی تکالیف اسے پہنچائی جارہی تھیں۔ صبح ہوئی تو خلیفہ نے اسے پھر طلب کیا اور پوچھا "کیا اب تک تو اپنی ضد پر قائم ہے؟"

حنین۔ "امیر المومنین! یہ ضد نہیں بلکہ استقامت ہے اس عہد پر کہ میں صرف وہی دوائیں بناؤں گا جو موت سے بچانے والی ہیں اور ہلاک کرنے والی چیزوں کو ہاتھ نہ لگاؤں گا۔"

خلیفہ۔ "بہتر ہے! اب تم اپنی موت کے لئے تیار ہو جاؤ۔"

حنین۔ "امیر المومنین کو اختیار حاصل ہے، میں مرسکتا ہوں لیکن کسی کو مار نہیں سکتا۔"

خلیفہ یہ سن کر مسند سے اٹھ کھڑا ہوا اور حنین کو اپنے گلے سے لگا کر بولا کہ

"اے حنین! میں تو صرف تیری شرافت اور بلندی اخلاق کا امتحان لے رہا تھا۔" اور یہ کہہ کر خلیفہ نے اسکو بیش قیمتی عطایا سے سرفراز کیا۔

خلیفہ حسب معمول دربار میں جلوہ افروز ہے۔ سنار اور حنین دونوں سامنے کھڑے ہیں اور وہ ان دونوں کی صورت دیکھ رہا ہے۔ کچھ دیر بعد خلیفہ نے سنار سے مخاطب ہو کر پوچھا "اے سنار کیا تو اس شخص کو جانتی ہے؟" اور پھر حنین سے کہا کہ "یہ کنیز کہتی ہے کہ تم مجھے زہر دے کر ہلاک کرنے کی فکر میں ہو، کیا یہ صحیح ہے۔"

حنین نے کنیز سے مخاطب ہو کر کہا "اے انستاسیا! کیا یہ صحیح ہے؟" خلیفہ کنیز کا نیا نام سن کر حیران ہو گیا اور حنین سے پوچھا "کیا تو اس سے واقف ہے" لیکن حنین کے جواب دینے سے پہلے ہی وہ خلیفہ کے قدموں پر گر پڑی اور رو رو کر کہنے لگی "اے امیر المومنین میں قصوروار ہوں اور میں نے اس پر غلط تہمت لگائی تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ میں بہت کمسن تھی جب بحر روم کے ایک ساحلی مقام پر اس سے متعارف ہوئی جہاں یہ طب پڑھ رہا تھا۔ اس نے میری محبت کو رد کر دیا اور میں گھر چھوڑ کر بغداد کی طرف چل پڑی لیکن راستہ میں کردوں کے ایک گروہ نے مجھے گرفتار کر کے حضور تک پہنچا دیا۔ یہاں پہنچ کر جب مجھے معلوم ہوا کہ جس کے پیچھے میں تباہ ہوئی تھی وہ یہیں ہے تو انتقام کی آگ میرے سینے میں بھڑک اٹھی اور اس پر تہمت لگائی۔" یہ کہہ کر وہ حنین کی طرف مخاطب ہوئی اور بولی کہ "اے حنین، یقین کر جس طرح تجھ سے

جدا ہوکر میری محبت مرچکی تھی اسی طرح اب تجھے دیکھکر میری نفرت بھی ختم ہوگئی ہے اور میں اپنے آقائے ولی نعمت کے سامنے اپنی خطا کا اعتراف کرتی ہوں ۔"

خلیفہ نے طبیب سے پوچھا ۔ اے حنین کیا تم اس کے قصور کو معاف کردوگے ؟"

حنین ۔ " اگر امیرالمومنین معاف فرمادیں تو مجھے کیا عذر ہے ۔"

خلیفہ نے سنارا سے کہا ۔ " میں اور حنین دونوں تیری خطا معاف کرتے ہیں لیکن آئندہ ایسی حرکت پھر کبھی نہ کرنا ۔"

سنار جو اس وقت فرط تاثر سے زار زار رو رہی تھی حنین سے مخاطب ہوکر بولی ۔" اے حنین اب میری صرف ایک التجا ہے اور وہ یہ ہے کہ تم امیرالمومنین سے مجھے مانگ لو تاکہ باقی عمر تمہاری خدمت اور تمہارے بچوں کی دیکھ بھال میں صرف کردوں ۔"

خلیفہ نے یہ سنکر کہا کہ " اے سنارا میں تجھے آزاد کرتا ہوں اور اگر تو چاہے تو حنین کے ساتھ جاسکتی ہے ۔"

آئندہ سالنامہ نگار پاکستان

جدید شاعری نمبر ہوگا

جس میں جدید شاعری کی حقیقت، اس کے ارتقائی منازل، موضوعات، معنوی خصوصیات، عوامل و اثرات، اقسام و اصناف اور فنی تجربات پر بحث کی جائے گی۔

اسی کے ساتھ قدیم و جدید ادب سے متعلق اُن رجحانات کا جائزہ لیا جائے گا جو بیسویں صدی عیسوی کی اُردو شاعری کو سمجھنے کے لئے ضروری ہیں۔

(ادارہ)

مذہب و عقل

انور علی - بی۔اے

مذہب پرست معاشرے اس وقت جہاں جہاں بھی ہیں پس ماندہ نظر آتے ہیں اور ترقی پسندی کے مخالف ہیں، ان کی ذہنیت روایت پرستانہ ہوتی ہے، تحقیقاتی نہیں ہوتی اور اُن کی تحقیق بھی اسی حد تک ہوتی ہے کہ فلاں روایت صحیح ہے یا نہیں، یعنی اخلاقی طور پر ثقہ راوی سے منسوب کی جاسکتی ہے یا نہیں۔ اگر کی جاسکتی ہے تو پھر اس کو بے چون و چرا مان لیا جاتا ہے خواہ عقلی و علمی طور پر وہ کیسی ہی خلافِ عقل اور عملاً ناممکن الوجود ہو۔ حالانکہ اخلاقی مرتبہ اور علمی مرتبہ لازم و ملزوم چیزیں نہیں ہیں۔ ایک بااخلاق اور دیانتدار آدمی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ عالم بھی ہو۔ اگر کوئی شخص اپنی بیماری کو صدقِ دل سے آسیب کا خلل سمجھتا ہے اور حکیم و ڈاکٹر کی بجائے تعویذ گنڈے کے ذریعے اپنا علاج کراتا ہے تو ہرچند اس کے پُرخلوص راست باز اور صادق القول ہونے میں شبہ نہ ہو تاہم اس کی بات کو عالمانہ حیثیت نہیں دی جاسکتی۔ اکثر لوگ علمی تحقیق کی زحمت برداشت نہیں کرتے، بلکہ ذاتی تاثرات ہی کو اصلی علم گردانتے ہیں، حالانکہ ہر شخص کے تاثرات اس کی ذہنی و علمی سطح تک محدود ہوتے ہیں اور ضروری نہیں کہ وہ کائناتی حقائق بھی ہوں۔ ہمیشہ حقیقت پسندی کو وہ مادہ پرستی خیال کرتے ہیں۔ تحقیقاتی ذہنیت اور آزادیِ فکر سے وہ اغماض کرتے ہیں۔ وہ سائنس کے دریافت کردہ حقائق کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے اور اُن کی ایسی تاویلات کرتے رہتے ہیں جو اُن کے روایتی عقائد اور ذاتی رجحانات سے ہم آہنگ ہوں۔ اسلامی ریسرچ کے جو ادارے قائم ہیں وہ بھی مذہب کے فوق الطبع یا فوق الفطرت عقائد سے باہر نکل کر ریسرچ نہیں کرسکتے۔ انہوں نے خدا، آخرت، حیات بعد الممات اور روح کے علیحدہ وجود کو ایک حقیقت کے طور پر مان رکھا ہے۔ حالانکہ وہ حقائق نہیں ہیں، محض وہ ایسی آزادیِ فکر کو گناہِ عظیم سمجھتے ہیں جو ان کے مذہبی عقائد کے دائرے سے باہر ہو۔ دوسرے عالم اور حیات بعد الممات کی تصدیق کسی مرنے والے نے واپس آن کر آج تک نہیں کی۔ لیکن پھر بھی یہ لوگ ان عقائد کو حقیقت کا درجہ دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک حقیقی علم کا ذریعہ باطنی بصیرت، عرفان وجدان، روحانی تجربہ، وغیرہ کو خیال کیا جاتا ہے۔ حالانکہ باطنی بصیرت، عرفان اور روحانی تجربات شخصی تاثرات ہوتے ہیں عقلی و منطقی نہیں۔

جس چیز کو ظاہری یا سطحی وجود کہا جاتا ہے وہ باطنی یا اندرونی وجود سے الگ نہیں ہوسکتا۔ مجاز حقیقت سے، صفات ذات سے، عرض جوہر سے، علت معلول سے، عکس یا پرتو مقداری وجود سے، جدا نہیں، توانائی کی غیر مرئی لہریں تمام کائنات میں پھیلی ہوئی ہیں ان سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں۔ وجود بنیادی طور پر مقداری ہوتا ہے پیمانہ ناپ تول اور سائنسی آلات سے اس کو تعلق ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ خیال کی لہروں کو بھی سائنسی آلات سے ناپا جاسکتا ہے۔ جس چیز کو باطنی وجود یا غیبی طاقت کہا جاتا ہے وہ توانائی کے اساسی اور غیر مرئی ذرات یا تموجات ہیں جو مقداری ہیں اور ان کو ناپا جاسکتا ہے۔ توانائی کے غیر مرئی ذرات کے اجتماع سے مقداریت بڑھ جاتی ہے۔ اگر توانائی مقداری نہ ہو تو اس سے مادی ایٹم نہیں بن سکتے تھے۔ اور مادی ایٹم کے توڑنے سے جو توانائی حاصل ہوجاتی ہے۔ اس کے یہ معنیٰ ہیں کہ خود مادہ توانائی سے بنتا ہے۔ توانائی ہر وجود سے مقدم ہے۔ اس کی

مرکوز لہروں کا نام مادّہ یا ایٹم ہے اور آزاد لہروں کا نام توانائی ہے۔ توانائی مرتعش وجود ہے۔ اس میں تموج ہے۔ وہ ہمیشہ ایک حالت پر قائم نہیں رہتی۔ اور چونکہ وہ ہر وجود کی تہ میں کارفرما ہے اس لئے تغیر کائنات کا سب سے بڑا سبب ہے۔ اور مجموعی طور پر نہ کم ہو سکتی ہے نہ زیادہ کیونکہ وہ نہ عدم سے پیدا ہو سکتی ہے نہ معدوم ہو سکتی ہے ورنہ ابتداءً اس کا عدم سے پیدا ہونا لازم آئے گا جو محال ہے۔ وہ فضا میں تحلیل ہو جاتی ہے لیکن فنا نہیں ہوتی۔ وہی عالمگیر قوت فعال ہے۔ اسی سے سب چیز پیدا ہوتی ہے اور اسی میں مآل کار جا ملتی ہے۔ خارج میں جو وجود ہوگا وہ لاشے سے ممیز ہونے کے لئے لازماً کچھ نہ کچھ مقداری ہوگا خواہ کتنا ہی باریک، لطیف، خفی اور غیر مرئی کیوں نہ ہو۔

ہر قسم کی اثر اندازی میں حرکت مضمر ہے، اور اس کے علاوہ اگر کوئی فاعل حقیقی ہے تو وہ حرکی وطبعی وجود ہوگا، کیونکہ عمل تخلیق میں داخلی حرکت ناگزیر ہے۔ اور یہ عمل حرکت توانائی ہے۔ توانائی کوئی فرضی یا محض خیالی چیز نہیں ہے، وہ مقداری اور وجود فی الواقع ہے۔

پُراسراریت دراصل ہمارے طبعی علم کی کمی اور نیچر سے پوری طرح واقف نہ ہونے کا نتیجہ ہے ورنہ نیچر سے باہر اور ماورا کوئی چیز نہیں ان کے ابتدائی دور میں اکثر مظاہر فطرت غیبی طاقت کا کرشمہ خیال کیے جاتے تھے، لیکن جوں جوں انسان کا طبعی علم بڑھتا گیا اور طبعی توجیہات کا دائرہ وسیع ہوتا گیا، حقیقی وجود محسوس قسم کا وجود ہوتا ہے۔ انسان خود طبعی وجود ہے، اس کا جسم، دماغ، حیات، سب طبعی ہیں۔ طبعی اور غیر طبعی وجود یا مادّہ و روح اگر الگ الگ اور متضاد قسم کے وجود ہوں تو جسم انسانی میں ان کا متحد ہونا اجتماع ضدین ہوگا جو محال ہے۔ دو بالکل متضاد چیزوں میں باہم کوئی ربط و تعلق ممکن نہیں، جب تک ان میں کوئی جزو مشترک نہ ہو۔ وہ جزو مشترک توانائی ہے اسی سے مادّہ ہے، اسی سے حیات ہے، اسی سے ذہن ہے۔ ذہن اور روح ایک ہی چیز ہے اس میں جذبہ اور حرکت بھی شامل ہے۔ حیات میں حرکت ہے، تغیر و تبدیلی ہے، نشو و نما، انحطاط اور موت ہے۔ حیات کا باریک سے باریک جرثومہ بھی مادّی وجود رکھتا ہے، جسم یا عضوی مادّے سے باہر توانائی یا حرارت حیات نہیں کہلاتی، خواہ وہ عضوی مادّہ کتنا ہی باریک اور غیر مرئی ہو۔ اس لئے کائنات میں حیات بہت بعد کی پیداوار ہے اور ذہن و شعور اس سے بھی بعد کی۔

خدا کے وجود کے ثبوت میں اہل مذہب کی بڑی دلیل کائنات کا نظم ہے جو بے شعور نیچر سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ حالانکہ سائنٹفک مشاہدہ و تجربہ کی رو سے یہ حقیقت منکشف ہو چکی ہے کہ کائنات کا نظم شعوری نہیں ہے بلکہ اعدادی قسم کا ہے یعنی اجزاء کے اجتماعی عمل کا نتیجہ۔ باریک اجزاء کے انفرادی عمل میں کوئی نظم، ضبط یا ہم آہنگی نہیں ہے بلکہ انتشار اور بدنظمی ہے۔ وہاں اضطراریت ہے، ارادیت نہیں ہے۔ کائنات کی تہ میں غیر یقینیت اور عدم تعینیت پائی جاتی ہے، وہاں منصوبہ بندی کا کوئی سوال نہیں۔ علت و معلول کا قانون یا میکانکی جبریت و لزوم جلی مظاہر تک محدود ہے۔ نیچر کا آغازی نقطہ کسی ماسبق وجود سے متعین نہیں ہوتا۔ اس کی سمت کے متعلق یقین کے ساتھ پیشین گوئی نہیں کی جا سکتی ہے۔ اگرچہ ریاضی کے حساب سے قوانین اتفاق کا اطلاق بعض صورتوں میں بہت بعید معلوم ہوتا ہے لیکن ناممکن یا محال نہیں۔ نیچر ہی انسان سے بالادست طاقت ہے۔ وہی اپنے آزاد طبعی عوامل سے اس کو پیدا کرتی ہے اور طبعی عوامل ہی اس کو فنا کر دیتے ہیں۔ انسان بھی باوصف اپنے ذہن، عقل و شعور کے اسی طرح مر جاتا ہے جس طرح ایک جانور وہ پیدا بھی حیوانوں ہی کی طرح ہوتا ہے۔ نہ اس کی پیدائش کا کوئی مقصد ہوتا ہے نہ موت کا۔ اگر انسان یا حیات پیدا نہ ہوتی تو نیچر یا کائنات کا کیا بگڑ جاتا۔ اخلاقی تصورات حیات کے ضمنی نتائج ہیں نہ کہ بنیادی۔ انسان ہی نہ ہوتا تو خدمت خلق یا عبادت گذاری کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ نیچر کو اس کی ضرورت نہیں وہ بے پروا ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ انسانی زندگی میں اخلاق کو کوئی اہمیت نہ دی جائے۔ انسانی معاشرہ اسی دنیا کی مادّی حقیقت ہے اور معاشرے کی بہبود اور ترقی کے لئے اخلاقی کردار کی ضرورت مسلّم ہے۔ لیکن یہ اخلاق ارضی قسم کے ہونے چاہئیں نہ کہ آسمانی قسم کے۔ اخلاقی رذائل سے بچنے کے لئے اچھی تربیت اور عقل و شعور کی ضرورت ہے نہ کہ فوق الفطرت قسم کے عقائد کی۔ اگر ہم میں ذاتی مفاد کو معاشرے کے اجتماعی مفاد اور آزادی کی بقا اور وطن کی بہتری کی خاطر قربان کر دینے کی صلاحیت ہے تو یہ سب سے بڑا ایثار، قربانی، جبر نفس، روحانیت اور عملی مذہب ہے، انسانیت کا احترام اور ذمہ داریوں کا شعور ہی حقیقت پسندانہ مذہب ہے۔

قدامت پرستی کے یہ معنی ہیں کہ ہم انسان کے دورِ طفولیت کے شعور وعلم کو جوانی کی عقل سے اعلیٰ وافضل سمجھتے ہیں۔ حالانکہ مشاہدے و تجربے کی وسعت کے ساتھ انسانی عقل وشعور اور ذہنیت کی سطح بھی بلند ہوتی جاتی ہے۔ اور جو باتیں اس کو پہلے بآسانی اپیل کرتی تھیں بڑے ہو کر نہیں کرتیں۔

جہاں تغیر مدام ہو ایک چیز سے دوسری چیز اور دوسری سے تیسری چیز خود بخود پیدا ہوتی رہے وہاں کسی انتہائی نصب العین اور مقصد کا سوال ہی سرے سے غلط ہے۔

کہا جاتا ہے کہ مذہب پرستی دنیاوی آلام ومصائب کے خلاف ایسا مستحکم قلعہ ہے جس میں داخل ہو کر روحانی تسکین اور اطمینان قلب حاصل ہوتا ہے۔ اس میں رجائیت ہے۔ لیکن یہ سب باتیں روایتی ماحول کی پیدا کردہ ہیں۔ وجود دراصل مسلسل عمل ہے اور کامل سکون کائنات میں کہیں نہیں۔ کامل سکون عدم کا دوسرا نام ہے اور وہ لاشئے محض ہے۔

یہاں یہ انتباہ ضروری ہے کہ اس مقالہ کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مذہب کو ترک کر دیا جائے۔ وہ ہزاروں برس سے انسانی زندگی کی ایک حقیقت بنا ہوا ہے۔ مقصد محض یہ بتانا ہے کہ کٹر مذہبی ذہنیت اور تنگ خیالی کوئی مفید چیز نہیں ہے۔

(نگار) فاضل مقالہ نگار نے عقل و مذہب کے اختلاف پر جس انداز اور جن دلائل سے روشنی ڈالی ہے، وہ کوئی نئی بات نہیں۔ اس وقت تو خیر نظریۂ توانائی نے جو یکسر طبیعاتی عوامل سے تعلق رکھتی ہے، ان خیالات کو عام کر دیا ہے، لیکن اب سے بہت پہلے خود فلاسفۂ اسلام نے بھی اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے وہ خدا کے مذہبی تصور سے کافی مختلف ہے، لیکن مجھے حیرت اس بات پر ہے کہ فاضل مقالہ نگار باوجود اس جحود و انکار کے اخیر میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ ان کا مقصد ترک مذہب کی تبلیغ نہیں کیونکہ ہزاروں سال سے وہ زندگی کی حقیقت بنا ہوا ہے۔ " منکر مے بودن و ہمرنگ مستاں زیستن! "

پھر ہو سکتا ہے کہ یہ انہوں نے صرف اس لئے لکھ دیا ہو کہ لوگ انہیں منکر خدا سمجھ کر دائرہ اسلام سے خارج نہ کر دیں۔ لیکن یہ بھی ذرا گری ہوئی بات ہے — علاوہ اس کے یوں بھی خدا کے انکار اور خدا کی توہین میں بڑا فرق ہے۔ کوئی شخص خدا کو نہ مانے یہ اور بات ہے، لیکن اس کو ماننے کے بعد اس کی توہین کرے یہ بالکل دوسری چیز ہے۔ ایک محض علمی بات ہے جس پر کوئی گرفت نہیں ہو سکتی۔ اور دوسری اخلاقی حدود میں آ جاتی ہے اور قابل اعتراض ہو سکتی ہے۔

انور علی صاحب اگر خدا کے مذہبی تصور کو تسلیم نہیں کرتے تو پھر ان کا یہ ارشاد کہ وہ ترک مذہب کے موید نہیں، بڑی عجیب سی بات ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ جب وہ خدا کا انکار کرتے کرتے تھک گئے ہوں تو اپنی ذہنی خستگی دور کرنے کے لئے انہوں نے اپنے ضمیر سے چارہ جوئی کی ہو — وہی ضمیر جو اب سے ساٹھ ستر سال پہلے ان کے اندر پیدا ہوا ہو، اور باوجود فکر وخیال کی اس آزادی کے غالباً اب تک ان کے لئے وجہ خلش بنا ہوا ہے — بہرحال اس مضمون کی تحریر کے وقت انور علی صاحب کے ذہنی توجہات کیسی ہی کچھ رہے ہوں، لیکن اخیر میں ان کا مقصد مزدود ہو گیا اور اس حقیقت کے پیش نظر مجھے ان سے یہ پوچھنے کی جرأت ہوتی ہے کہ خدا کو فعال مطلق سمجھنے اور توانائی کو علت العلل قرار دینے میں کیا فرق ہے؟ نام کے بدل دینے سے واقعیت تو نہیں بدلتی۔ رہا سوال اختیار واضطرار کا، سو نتیجہ کے لحاظ سے یہ بھی کچھ نہیں — ایک شخص مر جاتا ہے تو مذہبی انسان کہتا ہے کہ خدا نے ایسا کیا، آپ کہتے ہیں کہ اجزاء حیات کے انتشار سے اس کی موت واقع ہوئی — اسے تو بہرحال مرنا تھا، مر گیا، اس لئے اب موقع اس گفتگو کا نہیں کہ وہ کیونکر مرا یا کس نے اسے مارا، بلکہ صرف یہ غور کرنے کا کہ وہ کہاں گیا یعنی اگر طبیعاتی عالم کے علاوہ کوئی مابعد الطبیعاتی عالم بھی پایا جا سکتا ہے تو اس کے تصور کی کیا صورت ہو سکتی ہے۔ مذہب اس کو آخرت کہتا ہے جو اسی جانی بوجھی دنیا کی طرح دوسری دنیا ہے جہاں مرنے والے کو پھر زندہ ہونا ہے اور منکر بھی اس کے اجزاء کو بدستور توانائی کی طبیعاتی دنیا سے متعلق سمجھ کر اس کے انعدام مطلق کو تسلیم نہیں کرتا —

فرق غالباً صرف تعبیر کا ہے نظریہ کا نہیں۔ اس لئے اب سوال صرف یہ رہ جاتا ہے کہ اگر انسانی زندگی جانوروں کی حیات سے ممیز ہے تو یہ فرق وامتیاز کس چیز سے متعلق ہے۔ غالباً عقل و ذہن سے اور اُن منطقی نتائج سے جن کا علم انسان کو اپنے تجربات سے ہوا ہے۔ اب دیکھئے کہ یہ تجربات کیا ہیں۔ یقیناً وہ الہامات تو ہیں نہیں کہ از خود اس کے ذہن میں پیدا ہوئے ہوں، بلکہ ان کا تعلق زندگی کے انہیں منازل و مدارج سے ہے جن کو دوسرے الفاظ میں نظام تمدن و معاشرت کہتے ہیں اور اس صورت میں اس کا فطری فرض صرف یہ قرار پاتا ہے کہ وہ پھر دوبارہ زندہ ہو یا نہ ہو لیکن جب تک وہ جی رہا ہے چین سے جئے اور اپنی زندگی کو خوشگوار بنانے کے لئے وہ نظام معاشرہ کا ایک عضو مفید بنا رہے، سو اس کا تعلق یکسر جذباتی دنیا سے ہے، جس سے یاس و محرومی کے خوف کو اگر آپ جدا کر دیں تو وہ حرکت و عمل کے دائرہ سے الگ ہو کر بالکل اُجاڑ ہو جائے۔ پھر خدا کو مانئے یا نہ مانئے، لیکن زندگی کو اُجاڑ دینے کا حق ہم کو کسی طرح نہیں پہونچتا، اور زندگی نام صرف معجزات توانائی کے آگے سر جھکا دینے کا نہیں، بلکہ کسی ایسے نظام کے تصور کا ہے جہاں عمل و حرکت کی غایت محض عمل و حرکت نہ ہو، بلکہ ایک اچھے انسانی نظام معاشرہ کا قیام و ثبات اس کا حقیقی مقصود ہو۔ سو اس ذہنی تشکیل کی صورت غالباً اسی طرح ممکن ہے کہ طبیعیاتی دنیا کے علاوہ مابعد الطبیعیاتی دنیا کو بھی تسلیم کیا جائے۔

اب رہا سوال عقلی و ذہنی ترقیوں کا، سو غالباً فاضل مقالہ نگار کو بھی اس سے انکار نہ ہوگا کہ دنیا کے دوسرے مذاہب نے چاہے جو کچھ تعلیم دی ہو لیکن اسلام نے ہمیشہ اپنے آپ کو "حکمت" کہا، حکمت ہی کی تعلیم کو اپنا صحیح مقصد قرار دیا جس میں ایٹم اور اس کی توانائیاں سب کچھ شامل ہیں۔ پھر ہو سکتا ہے کہ پچھلے مذاہب عالم انسانی ترقی کے مخالف ہو رہے ہوں، لیکن اسلام کی بنیاد تو صرف جذبۂ ترقی ہی پر قائم ہے اور وہ صرف اسی خدا کے وجود کا قائل ہے جو انسان کو اپنی سطح تک ابھار کر لانا چاہتا ہے۔ اور کیف و کم کی دنیا سے مطلقاً بے نیاز ہے۔ ہاں اس سلسلہ میں اگر کوئی بات کہنے کی ہے تو صرف یہ کہ اس وقت اسلام کو جس صورت سے پیش کیا جا رہا ہے وہ یقیناً ناقابل تسلیم ہے اور حد درجہ قابل اصلاح۔

بُوالہوس یا بُلہوس

عبدالواسع ہانسوی نے اس لفظ کی تحقیق کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ اس لفظ کی ترکیب غلط ہے کیونکہ بو (بمعنی باپ) عربی لفظ ہے اور ہوس فارسی اور عربی فارسی الفاظ کی اضافی ترکیب درست نہیں۔ لیکن عبدالواسع کو شاید یہ بات معلوم نہ تھی کہ ہوس عربی کا بھی لفظ ہے اور اس کے معنی آرزو کے ہیں، اس لئے اس ترکیب کو غلط کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

بعض حضرات اسے بُلہوس بتاتے ہیں۔ بُل بمعنی بسیار اور ہوس بمعنی حرص، خواہش یا آرزو۔ اس میں شک نہیں بُل فارسی میں بسیار کے معنی میں مستعمل ہے، جیسے بُلغار، بُلغاک وغیرہ لیکن جب ہوس کے ساتھ اسے استعمال کریں گے تو اس کے معنی ہوں گے "ہوس بسیار"۔ نہ کہ ہوسکار۔ اور اُردو میں اس کا استعمال اسی معنی میں ہوتا ہے۔ اس لئے حریص کی جگہ بوالہوس لکھنا صحیح ہے اور بُلہوس غلط۔

(نیاز)

سکندر اعظم کی تخت نشینی کی خونیں داستان

نیاز فتحپوری

ہیکل آمون، شمعوں، قندیلوں اور مشعلوں کی روشنی سے جگمگا رہا ہے اور اولمپیاس جس نے اپنا حسن و جمال، اپنی رعنائی و دلکشی اور اپنی روح سب آمون کی لذت پرستیوں اور شہوت رانیوں کے لئے وقف کردی تھی، رقص عریاں میں معروف ہے اور اپنے خوبصورت، سڈول اعضا کی شہوت انگیز نمائش میں محو۔ اس کے مرمریں جسم کے لوچ اور اس کے اعضا کی لچک کا یہ عالم ہے گویا وہ ایک موج سیمیں ہے جو بل کھا کھا کر کبھی آگے بڑھتی ہے اور کبھی پیچھے ہٹتی ہے۔ ٹھیک اسی وقت فلپس ([illegible]) معبد کے اندر داخل ہوتا ہے اور اس کو دیکھتے ہی ہوش و حواس کھو بیٹھتا ہے۔

جوں جوں شادی کے دن قریب آتے جاتے ہیں، خداوند آمون کی پرستش گاہ میں اس کے رقص کی مستیاں اور رقص کے ساتھ ہدایائے شباب کی فراوانیاں بڑھتی جا رہی ہیں یہاں تک کہ وہ رات آ پہونچی جس کا انتظار تھا اور اولمپیاس نے ایک خواب دیکھا کہ:-

"طوفانی بارش ہو رہی ہے، بجلی کے کوندے لپک رہے ہیں کہ دفعتاً ایک خوفناک گرج کے ساتھ بجلی اس کے جسم سے مس کرتی ہے اور ایک شعلہ اس کی ناف سے بلند ہو کر چاروں طرف افق میں پھیل جاتا ہے۔"

اُدھر فلپس نے بھی ایک خواب دیکھا کہ "اس نے اپنی دلہن کے اندام خاص پر مہر لگادی ہے اور مہر کا نقش شیر کی صورت رکھتا ہے"

کاہنوں نے یہ دونوں خواب سن کر کہا کہ "اولمپیاس کا خواب میں بجلی کا دیکھنا اور پھر شعلہ کا چاروں طرف فضا میں پھیل جانا ظاہر کرتا ہے کہ اس کے بطن سے ایک لڑکا پیدا ہوگا جو تمام عالم کو فتح کرے گا، اور فلپس کا یہ خواب دیکھنا کہ اولمپیاس کے جسم پر اس نے مہر لگادی ہے، یہ معنی رکھتا ہے کہ وہ حاملہ ہو گئی ہے۔"

فلپس کو اس کا بالکل علم تھا کہ اولمپیاس نے ایک سانپ پال رکھا ہے جس سے وہ بہت مانوس ہے اور سمجھتی ہے کہ خداوند آمون اسی بھیس میں اس سے اختلاط کرتا رہتا ہے۔ ایک رات فلپس اچانک اس کی خواب گاہ میں پہونچا تو دیکھا کہ وہ بالکل عریاں لیٹی ہوئی ہے اور سانپ سے محو اختلاط ہے۔ فلپس یہ دیکھ کر سکتے میں رہ گیا، لیکن اس سے قبل کہ وہ قدم آگے بڑھاتا، اولمپیاس نے حد درجہ برہمی کے ساتھ اسے ڈانٹا کہ وہ کیوں بغیر اجازت اس خوابگاہ میں آگیا اور خداوند آمون کے اختلاط میں حائل ہوا۔ فلپس کی پرورش بھی چونکہ یونان کے اسی اساطیری ماحول میں ہوئی تھی اس لئے اس وقت تو وہ خوف زدہ ہو کر لوٹ آیا لیکن بعد میں اس نے سوچا یہ سب فریب ہے اور اولمپیاس کا تعلق کسی اور شخص سے بھی ہے اس لئے کہ اس نے اعلان کردیا کہ اولمپیاس کے شکم میں جو بچہ پایا جاتا ہے وہ کسی اور کا ہے، اس کا نہیں۔ اس کے بعد اسے اولمپیاس سے نفرت ہو گئی اور اپنا دل بہلانے

کے لئے زیادہ تر سیر و سیاحت میں وقت بسر کرنے لگا۔ کچھ زمانے بعد جب کہ وہ باہر ہی تھا اسے معلوم ہوا کہ اولمپیاس کے بطن سے لڑکا پیدا ہوا ہے جس کا نام اس نے سکندر رکھا ہے۔

جب دو سال کے بعد فلپس واپس آیا اور اس کی نگاہ اولمپیاس پر پڑی تو کھوئی ہوئی محبت پھر عود کر آئی اور وہ خوش خوش زندگی بسر کرنے لگا لیکن زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ ان میں باہمدگر پھر اختلافات پیدا ہو گیا، جس کا تعلق سکندر کی تعلیم و تربیت سے تھا۔ ماں یہ چاہتی تھی کہ اس کی تعلیم بالکل مذہبی ہو اور وہ بڑا ہو کر کاہن بنے، باپ یہ چاہتا تھا کہ وہ شاہزادوں کی سی تعلیم حاصل کرے اور نظم مملکت ہاتھ میں لینے کی قابلیت اس میں پیدا ہو۔ اول اول تو یہ اختلاف دور نہ ہوا لیکن پھر اولمپیاس نے بھی یہ سوچ کر کہ مذہبی تعلیم اسے لذائذ دنیا سے محروم کر دے گی ——

سکندر کو عیش و نشاط کی طرف مائل کرنے کے لئے خوبصورت لڑکیاں اس کی خدمت کے لئے متعین کر دیں لیکن سکندر ان میں سے کسی پر مائل نہ ہوا۔

دوسری طرف فلپس کا یہ عالم تھا کہ جب وہ بہ سلسلۂ فتوحات عرصہ تک باہر رہنے کے بعد پایۂ تخت واپس آیا تو اس کا جذبۂ عیش و نشاط پھر ابھرا اور اس کا یہ میلان دیکھ کر ملک کی حسین ترین لڑکیاں دربار میں آ آ کر شریک ہونے لگیں۔ آخر کار فلپس اپنے ایک سردار کی لڑکی سے جس کا نام کلوپیٹرا تھا اتنا مانوس ہوا کہ شادی کا پیام دیدیا۔

یہ لڑکی جتنی حسین تھی اتنی ہی جاہ طلب بھی تھی اس لئے اس نے کہہ دیا کہ میں شادی اسی وقت کروں گی جب اولمپیاس کو طلاق دیدی جائے اور سکندر کو محروم الارث کر دیا جائے۔ فلپس نے دونوں شرطیں منظور کر لیں اور حکم دیا کہ جشنِ شادی میں اولمپیاس اور سکندر بھی شریک ہوں۔

جشنِ عروسی بڑے اہتمام سے منایا جا رہا ہے، تمام امراء و سردار جمع ہیں، شراب کا دور چل رہا ہے اور ہر شخص بدمست ہے۔ اسی عالم میں کلوپیٹرا کے چچا آتلوس نے شراب کا گلاس اٹھایا اور فلپس کا جام صحت نوش کرتے ہوئے کہا کہ "اب مقدونیہ کو حلالی ولی عہد ملنے کی امید ہو گئی ہے"۔ سکندر نے یہ سن کر اپنا گلاس اس کے منہ پر کھینچ مارا اور آگے بڑھا لیکن اسی وقت فلپس بھی سکندر کی تنبیہ کے لئے اٹھا اور لڑکھڑا کر گر پڑا۔ سکندر نے ہنستے ہوئے کہا کہ "یہ شخص سارے ایشیا کو فتح کرنا چاہتا ہے لیکن اس میں اتنی بھی قدرت نہیں کہ اٹھ کر میری میز تک آ سکے"۔ اور اس کے بعد اپنی ماں کو ساتھ لے کر آتلوس کے پاس چلا گیا۔

ایک سال کے بعد جب کلوپیٹرا کے بطن سے لڑکا پیدا ہوا تو امراء کو تشویش پیدا ہوئی کہ مبادا ولی عہدی کے جھگڑے میں لڑائی چھڑ جائے اور ملک تباہ ہو جائے۔ لیکن اتفاق سے اسی زمانے میں فلپس کو ایک شخص نے خنجر سے ہلاک کر دیا اور دربار کے ایک امیر نے جو اولمپیاس کا طرفدار تھا اس واقعہ کی خبر اس کو پہنچا دی اور جب تک وہ آئے کلوپیٹرا کو گرفتار کر کے انتظام سلطنت اپنے ہاتھ میں لے لیا اور اس سے کہا کہ یا تو وہ خودکشی کر لے یا ذلت کے ساتھ سولی پر جان دینا گوارا کرے۔

کلوپیٹرا پر جو ابھی زچہ خانہ ہی میں تھی اتنا خوف طاری ہوا کہ اس نے خودکشی کر لی۔ لیکن اولمپیاس کا جذبۂ انتقام ٹھنڈا نہ ہوا اور اس نے کلوپیٹرا کے نوزائیدہ بچے کو بھی ختم کر دینے کا فیصلہ کر لیا۔

معبد آمون میں ایک بڑے آتش دان کے گرد جو شب و روز روشن رہتا ہے تمام کاہن جمع ہیں، مذہبی نغموں سے فضا گونج رہی ہے کہ اولمپیاس دفعتاً رقص کرتی ہوئی نمودار ہوتی ہے اور حکم دیتی ہے کہ آمون کی قربانی سامنے لائی جائے"۔ یہ سنتے ہی رئیس معبد، کلوپیٹرا کے شیرخوار بچہ کو اپنے ہاتھوں پر اٹھا لیتا ہے۔ آتش دان کے بھڑکتے ہوئے شعلوں میں اسے پھینک دیتا ہے اور اس طرح سکندر کی تاجپوشی اور تخت نشینی کی رسم پوری ہو جاتی ہے۔

اُردو زبان کا سب سے پہلا اور آخری انشائیہ نگار

خان بہادر میر ناصر علی !

میں سمجھتا ہوں کہ یہ نام سُن کر نئی نسل کے بہت سے ادیب چونک پڑیں گے۔ کیونکہ یہ بات غالباً ان کے علم میں بھی نہ ہوگی کہ دلّی میں اس نام کا بھی ایک ادیب گزر چکا ہے، اور ادیب بھی وہ جس نے اُردو ادب کو بالکل ایک نئی چیز دی اور اس کو اپنے ساتھ ہی لے گیا۔ ہوسکتا ہے کہ یہ نام اب سے ۲۰۔۲۵ سال پہلے کے ادیبوں نے سنا ہو اور شاید اس نئی چیز کو بھی دیکھا ہو جس کا ذکر میں نے ابھی کیا ہے۔ لیکن اِس وقت تو شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے میر ناصر علی کی تحریروں کا مطالعہ کیا ہو اور ان کے ادبی کمالات سے واقفیت رکھتا ہو۔

میر ناصر علی ۱۸۵۷ء کے ہنگامۂ انقلاب سے دس سال قبل پیدا ہوئے اور ۱۹۳۳ء میں وفات پائی۔ آپ ایک ایسے خاندان سادات سے تعلق رکھتے تھے جو اپنی روایات فضل وکمال کی وجہ سے خاص امتیاز کا مالک تھا۔ اور اسی ماحول میں ان کی تعلیم وتربیت ہوئی۔ ان کی زندگی کے حالات بیان کرنا اس وقت پیش نظر نہیں، اس لئے مختصراً یوں سمجھ لیجئے کہ انہوں نے تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد اپنی معاشی زندگی بھی بڑے عزت واحترام سے بسر کی اور ۱۸۶۸ء سے ۱۹۰۸ء تک شمالی ہند کے محکمۂ نمک سے ایک نہایت اونچے افسر کی حیثیت سے متوسل رہے، یہاں تک کہ آپ کو خان بہادری کا خطاب بھی ملا اور درباری اُمراء کی صف میں شامل ہوگئے۔

آپ کو ابتدا ہی سے علم وادب کا کتنا ذوق تھا، اس کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ دوران ملازمت ہی میں آپ نے ۱۸۷۶ء میں ایک جریدہ تیرھویں صدی کے نام سے جاری کیا جس کا اصل مقصود تو غالباً سرسید احمد خاں کے رسالۂ تہذیب الاخلاق کے مذہبی مقالات کا جواب دینا تھا، لیکن اسی کے ساتھ انہوں نے اُردو ادب میں بھی ایک نئے صنف سخن کی بنیاد ڈالی جسے انگریزی میں (Essay) کہتے ہیں اور اب اُردو میں وہ انشائیہ نگاری کہلاتا ہے۔ پانچ سال کے بعد دوسرا رسالہ زمانہ کے نام سے جاری کیا اور بارہ سال تک مسلسل پابندی سے شائع ہوتا رہا۔ پھر آپ نے تیسرے رسالہ "افسانۂ ایام" کی بنیاد ڈالی۔ تین سال کے بعد ناصری جاری کیا اور جس نے پانچ سال بعد صلائے عام کی صورت اختیار کرلی جو ۱۹۰۸ء کی بات ہے۔ چونکہ آپ اب فرائض ملازمت سے سبک دوش ہو گئے تھے اس لئے وہ پورے انہاک کے ساتھ مسلسل ۲۴ سال تک اسی طرف متوجہ رہے۔ ۱۹۳۲ء میں آپ کی صحت نے بالکل جواب دیدیا تو صلائے عام بھی بند ہوگیا اور اس کے دوسرے سال ۱۹۳۳ء میں آپ بھی رخصت ہوگئے۔

۱۸۶۶ء سے ۱۹۲۱ء تک پورے ۵۵ سال تک آپ نے اردو ادب کی جتنی اہم خدمات انجام دیں اور اپنے مخصوص فن انشا نگاری کے جتنے بیش بہا نقوش چھوڑے ان کی تفصیل بہت دشوار ہے، کیونکہ اول تو آج ان تمام رسائل کے مکمل فائل نایاب ہیں اور اگر کسی جگہ کہیں منتشر حالت میں یہ پرچے ہونگے بھی تو ان تک دسترس ممکن نہیں ــــ ان کا سب سے آخری رسالہ صلائے عام تھا اور اس کے فایل بھی دہلی میں محفوظ تھے، لیکن جب تقسیم ہند کے بعد ان کے پوتے جناب انصار ناصری پاکستان آنے لگے تو خان بہادر صاحب کی بیش بہا لائبریری کے ساتھ یہ بھی ضائع ہو گئے، اور بہ مشکل تمام وہ کسی نہ کسی طرح صرف چند سال کے فائل فراہم کرنے میں کامیاب ہو سکے۔ اس لئے ۱۸۸۶ء سے ۱۹۱۸ء تک مسلسل ۳۲ سال کے طویل زمانہ میں جو کچھ انہوں نے لکھا وہ تو خیر بالکل ہی نگاہوں سے اوجھل ہے لیکن اس کے بعد صلائے عام کے ذریعہ سے جو اہم خدمات انہوں نے مسلسل ۴۲ سال تک انجام دیں وہ بھی سب کی سب ہمارے سامنے نہیں، تاہم جتنا ریکارڈ دستیاب ہو سکا ہے، اس کے مطالعہ سے بھی ہم بڑی حد تک ان کی خصوصیات انشاء سے متعارف ہو سکتے ہیں

کہا جاتا ہے کہ اُردو میں انشائیہ نگاری کا انداز بعض دوسرے ادیبوں نے بھی اختیار کیا تھا اور سرسید، حالی، اور شرر کا ذکر خصوصیت سے کیا جاتا ہے، لیکن اس سلسلہ میں حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی صحیح معنیٰ میں انشائیہ نگار نہ تھا، کیونکہ اس فن کا تعلق صرف زبان کی سادگی سے نہیں بلکہ تخیل شاعرانہ سے بھی ہے اور اس خصوصیت کے پیش نظر سب سے پہلے انشائیہ نگار خان بہادر میر ناصر علی تھے، اور اس لحاظ سے کہ ان کے بعد کوئی دوسرا اس رنگ کو نباہنے میں کامیاب نہ ہو سکا، ہم پورے یقین کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ انہیں پر یہ رنگ ختم ہو گیا

انشائیہ نگاری دراصل ایک صنف ہے مغربی ادب کی اور انگریزی ادب کی تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا آغاز ان کے یہاں بہت پہلے چارلس لیمب ہی کے زمانہ سے ہو گیا تھا جس کو ولیم ہیزلیٹ نے زیادہ شاعرانہ لب و لہجہ عطا کیا پھر ادیبوں کی ایک خاص جماعت نے اس کا تتبع شروع کر دیا۔ اور ہر ادیب نے ایک مخصوص موضوع کو سامنے رکھ کر اس پر Essay لکھنا شروع کیا۔ کسی نے مذہب کو لے لیا۔ کسی نے تاریخ لی، کسی کو فلسفہ پسند آیا اور کسی کو محض مطالعہ فطرت۔

یہ صنف دراصل تنقید ہی کی ایک صورت ہے، لیکن نہایت لطیف و گوارا اور اس کا انداز بالکل ویسا ہی ہوتا ہے جیسے ہم بے تکلف بزم احباب میں باہمدگر تبادلۂ خیالات کریں اور لطف و تفریح کا عنصر ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ ظاہر ہے کہ اس نوع کی صحبتوں میں جو گفتگو کی جاتی ہے وہ کسی علمی تقریر کی حیثیت نہیں رکھ سکتی اور نہ اس میں حکمت و فلسفہ کے خشک و دقیق مسائل سے کام لیا جا سکتا ہے، لیکن ہوتی ہے بہرحال وہ تنقید ہی، اس لئے وہ کسی مقصود سے خالی نہیں ہوتی اور اس کے اظہار کے لئے جو زبان استعمال کی جاتی ہے وہ بڑی شیریں، بڑی بے ساختہ و بے تکلف ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ ظرافت و مزاح سے بھی خالی نہیں۔ بہرحال انشائیہ نگاری کا تعلق عام بول چال سے ہے لیکن نہایت پاکیزہ و شائستہ بول چال اور وہ خالص تنقید بھی ہے مگر بڑی دلچسپ، بڑی دلنشین اور حد درجہ دل خوش کن، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ایک اچھا انشائیہ نگار معمولی معمولی فقروں سے بڑے گہرے عالمانہ مسائل حل کر دیتا ہے اور اسے ذہن انسانی نہایت آسانی سے قبول بھی کر لیتا ہے، کیونکہ انشائیہ نگار دراصل ماہر نفسیات بھی ہوتا ہے اور اسی لئے وہ جو کچھ کہتا ہے۔ اسے فوراً بغیر کسی دلیل کے مان لینے کو جی چاہتا ہے۔ پھر اس کے ساتھ چونکہ وہ شاعر بھی ہوتا ہے اور حقایق کا بیان بھی وہ شاعرانہ فکر و تخیل اور ادیبانہ لب و لہجہ میں کرتا ہے، اس لئے سننے والا اس سے جلد متاثر ہو جاتا ہے اور سچ پوچھئے تو علمی مسائل کی اکثر الجھنیں بھی اس کی وجہ سے دور ہو جاتی ہیں۔

ان خصوصیات کے پیش نظر جب آپ اردو ادب کا مطالعہ کریں گے تو معلوم ہوگا کہ ان باتوں کا نباہنے والا سوا میر ناصر علی کے

کوئی دوسرا پیدا نہیں ہوا۔ ہرچند ان کے بعد بھی بعض حضرات نے اس کی تقلید کی لیکن خاطر خواہ کامیابی انھیں حاصل نہ ہو سکی اور اس رنگ کو فن کی حیثیت سے اختیار کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔

میر ناصر علی کی انشاء صرف ان کی سلیس زبان، اور ان کے دل میں گھر کرنے والے آسان و شگفتہ فقروں کا نام نہ تھا بلکہ ان دلکش تعبیرات و تشبیہات کا جنھیں صرف ایک بڑا شاعر ہی پیدا کر سکتا ہے۔

میر ناصر علی کے یہ معجزات ادب زیر ترتیب ہیں جو غالباً کئی جلدوں پر مشتمل ہوں گے۔ لیکن یہ ذرا دیر طلب بات ہے اور چونکہ میں ذرا عجلت پسند انسان ہوں اس لئے بغیر کسی مزید انتظار کے ان کے مضامین کے بعض اقتباسات نگار میں شایع کرتے رہنا مناسب سمجھتا ہوں۔ چنانچہ اس وقت ان کے دو انشایئے جو اول اول انھوں نے تحریر فرمائے تھے پیش کر رہا ہوں

صلائے عام ۱۹۰۸ء

اب فلسفیانہ بھی، ہم تم سے سخن اپنا

انسان کو جب لہو و لعب اور رنج و تعب سے ذرا بھی ہوش ہوتا ہے تو اس بات کا خیال آتا ہے کہ ہماری ہستی سے کیا غرض ہے عالم اسباب میں راحت زیادہ ہے یا مصیبت، دنیا میں ہم مزے اڑانے کے لئے آئے ہیں۔ یا مصیبت کے دن کاٹنے، یہ مسئلہ از روئے مذہب تحقیق کرنے کے قابل نہیں۔ عقائد مذہبی میں جو بات ہے حکماً ہے کہ فیصلہ پہلے سُنا دیا گیا۔ مسل پیچھے مرتب ہو یا نہ ہو۔ میری دانست میں اس مسئلہ کی تحقیق فلسفیانہ طرز پر مناسب ہے جس سے دل و دماغ دونوں کو تسلّی ہو جائے۔

از روئے تحقیق فلاسفی اس مسئلے کی نسبت دو عقیدے ہیں یا تو دنیا کو ایسا مقام قرار دیجئے۔ جسیں اُسکے خالق نے ہمارے آرام کا سارا سامان اس طرح مہیا کر دیا ہے کہ اس سے بہتر ممکن نہیں۔ یا اس عالم اسباب کو ہم اپنے لئے مصیبت کا گھر سمجھ لیں۔ دنیا میں جب ہم نے اپنی ہوس کے موافق کام چلتا دیکھا تو خوش ہوئے کہ خالق عالم کو ہمارا بڑا خیال ہے اس کے فضل و کرم کا کیا کہنا جس نے ہمارے آرام کے لئے کیا کیا نعمتیں پیدا کر دیں اور جب ہماری ہوس کے پورا ہونے میں حرج ہوا۔ جس سے رنج و مصیبت و تکلیف جھیلنی پڑی تو زمانے کی شکایت کرنے لگے۔

فلاسفی میں پہلی صورت کو آپٹی ازم (Optimism) کہتے ہیں۔ اور دوسری کو پیسیم ازم (Pessimism) انسان کو دونوں حالتوں سے مفر نہیں۔ اقبال و جوانی میں اکثر نعمتہائے الٰہی کا لطف آتا ہے اور جب عمر زیادہ ہو جاتی ہے اور قویٰ ضعیف ہو گئے تو افسوس رہتا ہے کہ زندگی یونہی برباد گئی۔ اسلام کی فلاسفی میں دونوں صورتیں بڑی خوبصورتی سے نباہی گئیں۔ کہ ہماری کتابوں میں سب سے پہلے حمد و نعت کے ضمن میں خدا کی نعمتوں کا ذکر و شکر کمال فصاحت سے کیا جاتا ہے۔ جس سے بہتر کسی زبان میں ممکن نہیں اور اس کے بعد ہی اہل سخن مذمت روزگار و شکایت ابنائے زماں میں وہ داد فصاحت دیتے ہیں کہ دنیا کے نام سے نفرت ہو جاتی ہے۔

چرخ ظالم دوست چوں عاجز کشی را سر کند | تیر را پرواز بخشد مرغ را بے پر کند
چو دل بوصل نہم جور یار نگذارد، | چو یار در رحم کند روزگار نگذارد،
شاہد دنیا کہ زلفش بود از طول امل | از کف افسوس دارد ابروئے پیوستہ
زمرده کودک بیدل چناں نمی ترسد | کہ من ز دیدن ایں زندگاں ہراسانم

دریں حدیقہ بہار و خزاں ہم آغوش است — زمانہ جام بدست و جنازہ بردوش است

دمِ زمانہ قابل دیدن دوبارہ نیست — رو پس نکرد ہر کہ ازیں کارواں گذشت

بیچارہ دست حزن در بلا کہ شست قضا — نشان غلط نکند تیر بر سپہر زند،

ہر ساغرم کہ داد فلک گرچہ زہر بود — تا خوں نکرد در دلِ من دیگرے نداد،

گر پس از مرگ ہم آسودہ نباشم چہ عجب — کلفت روز بشب خواب پریشاں آرد،

اجل زہر غم آسودہ کردہ دانستم — کہ شمع را اگر آسایش است از باد است

اس اسکول کی فلاسفی یورپ میں بڑے زوروں پر ہے' ان کا مسئلہ ہے کہ دُنیا میں خوشی کا پتہ نہیں' جسے ہم خوشی سمجھے ہوئے ہیں وہ محض رنج و مصیبت کے نہ ہونے کا نام ہے' یعنی دُنیا کی حالت اصلی رنج و مصیبت ہے اس کی عدم موجودگی کا نام خوشی رکھ دیا گیا ہے اور یہ ہے کہ دنیا کا کوئی عیش کتنا ہی دلکش کیوں نہ ہو آخر کو اجیرن ہو جاتا ہے' حصولِ آرزو سے انسان اس قدر خوش نہیں ہوتا جسقدر حصولِ آرزو کے انتظار میں اسے لطف آتا ہے اور تکلیف کا خیال تکلیف سے زیادہ رنج دیتا ہے مصیبت میں بڑا سہارا یہ سمجھا گیا ہے کہ اور بندے ہم سے زیادہ مصیبت میں گرفتار نظر آتے ہیں۔اس سے دنیا کے دلکش ہونے کا کونسا ثبوت ہوگیا۔ مداری کے تماشے کی طرح دنیا کا تماشا ایک دفعہ پہلے ہی دیکھ لیجئے وہی تماشا بار بار اچھا نہیں لگتا۔ اور جب اُس کی چالاکیاں معلوم ہوگئیں۔ تو پھر دیکھنے کو جی نہیں چاہتا۔

عالمِ اسباب میں جانوروں کے مقابلے میں انسان زیادہ گرفتارِ مصیبت ہے۔ کہ جانوروں کو تو اس وقت صیغہ حال کے سوا کسی سے سروکار نہیں۔انسان اگلے پچھلے جھگڑوں میں گرفتار رہتا ہے۔ خاص کر آگے کا فکر کر کے اپنی زندگی وبال کر لیتا ہے۔ جانور کو جس وقت موت آتی ہے اسی وقت دکھائی دیتی ہے' انسان موت کے خیال میں پہلے سے غلطاں پیچاں رہتا ہے' انسان کو مرنے سے پہلے رات دن موت کا ڈر رہتا ہے اس سے بچنے کے خیال میں جانے کس کس اُدھیڑ بُن میں لگا رہتا ہے۔ اس لئے معلوم نہیں کہ چھُری کے نیچے جسقدر تڑپیئے اُسی قدر تکلیف زیادہ ہوگی۔

از روئے عقل یہ بھی اچھی طرح ثابت نہیں ہوا کہ انسان دنیا میں آنے پر خوش ہو کہ یہاں سے جانے پر جبھی یہاں سے جانے کے سامان میں مذہب والے نفس کشی کو ثواب سمجھتے ہیں۔ لذاتِ نفسانی کو حرام بتاتے ہیں ـــــ انسان کی ہستی سے اُس کا مٹنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جب دو میں باہمی تکرار ہو جیسے کہ ہم سے اور زمانہ سے ہے اور تکرار بھی کیسی کہ مٹانے سے مٹتی نظر نہیں آتی تو اُن میں سے ایک کا علیحدہ ہو جانا اچھا ہے زمانہ ہمارے مٹانے سے نہیں مٹتا۔ ہم آپ مٹ جائیں جس سے یہ عمر بھر کی ایک دوسرے سے ضد تو مٹے ؎

تجھ پر قابو نہیں۔ دل پر تو ہے قابو اپنا

زندگی کی بڑی شرط یہ ہے۔ دوسرے کی تکلیف بلکہ موت،' جانور کو جانور کے مارنے میں جو مزا آتا ہے وہ بلّی سے پوچھئے' جب چوہا اس کے ہاتھ آئے' اور ہم خود اپنی غرض کے لئے مخلوقات میں سے کسی پر رحم نہیں کرتے' زندگی صرف موت کا وظیفہ ہے' خوشی نام ہے تمنّا کے بر آنے کا' اور انسان کی تمناؤں کی حد نہیں۔ اس کا بر آنا ممکن نہیں جو تمنّا پوری نہیں ہوتی اُس کا رنج ہزار پوری ہوئی تمناؤں سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اس کے سوا ہر خوشی کے بعد اُلجھن ایسی ہوتی ہے جس سے خوشی کا آدھا لطف جاتا رہتا ہے' اس حساب سے خوشی کی مثال یوں ہوئی جیسے چند قطرے بحر مصائب میں' ابھی تھوڑے دن ہوئے کہ ولایت میں یہ مسئلہ پیش ہوا کہ ہماری زندگی جینے کے قابل بھی ہے۔ یا نہیں' اول تو یہ ثابت نہیں۔ کہ خدا نے تمام زمین و آسمان کو کسی خاص مخلوق کے لئے پیدا کیا ہو۔ خاص کر انسان جیسے خود غرض کے لئے۔ جسکے نمونے جیل خانہ

میں نظر آتے ہیں۔ بہر حال دنیا کسی کی خاطر سے بنائی گئی ہے یا نہیں۔ یہ ہمیں نہیں بتائی نظر آرہی ہے اس کی نسبت یہ کہنا کہ یہ سب اچھی یا سب سے گئی گزری ہے دونوں باتیں صحیح نہیں معلوم ہوتیں اس میں بھلائی برائی دونوں ملی ہوئی ہیں۔ پہلے تو انسان یہ سمجھا کہ دنیا میں خوشی ہے کیونکہ اگر خوشی کا وجود نہ ہوتا تو یہ لفظ کبھی کا فرہنگ انسانی میں سے نکل گیا ہوتا اس کا شبہ مگر عالم اسباب میں ہے۔ تو عاقبت میں اس کا ہونا ضرور سمجھا گیا۔ دنیا میں زندگی کا لطف ہے تو خوشی کی امید پر ہے، لیکن محض خوشی کو زندگی کا نتیجہ سمجھ لینا اسی قدر غلط ہے۔ جس قدر کہ یہ سمجھ لینا کہ دنیا میں مصیبت کے سوا کچھ نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ دنیا نری بزم رقص و سرود نہیں۔ لیکن کبھی کبھی اس خرابے سے پرانے بوریئے اٹھا کر فرش مخملیں بسر ہے۔ تو گھڑی دو گھڑی تماشا کر دیکھئے پھر ویسے ہی بوریئے بچھا دیجئے ؎

اندرمن دکنج طرب و بستر خواب کو شور قیامت کند آفاق خراب
درکیش شہیداں نبود حشر و حساب ہر قطرہ کہ در شد نہ شود دیگر آب

مسلمانوں میں یہ مضامین بڑی خوبی سے بیان کئے گئے ہیں۔ شیخ الاسلام حضرت شیخ احمد جامی قدس اللہ سرہٗ فرماتے ہیں ؎

قطعہ

در میخانہ و مسجد کدام است کہ ہر دو بر من مسکیں حرام است
نہ در مسجد گذارندم کہ رندی نہ در میخانہ کایں خمار خام است
میانِ مسجد و میخانہ راہے است
غریبم عاجزم آں رہ کدام است

ابن یمین کا قطعہ ہے جس سے بہتر ڈارون صاحب (DARWIN) کو بھی نہ سوجھا ہوگا ؎

زدم از کتم خیمہ بصحرائے وجود از جمادی بہ نباتی سفرے کردم و رفت
بعد از آنم کشش نفس بحیوانی کرد چوں رسیدم بوے اندرے گذرے کردم و رفت
بعد ازاں در صدف سینۂ انساں بصفا قطرۂ ہستی خود را گہرے کردم و رفت
با ملائک پس ازاں صومعۂ قدسی را گرد برگشتم و نیکو نظرے کردم و رفت
بعد ازاں رہ سوے او بردم و چوں ابن یمین
ہمہ او گشتم و ترکِ دگرے کردم و رفت

کسی دل جلے نے کیا خدا لگتی بات کہی ہے کہ دنیا میں ہم اپنی غلطیوں سے اپنا ستیاناس کر رہے ہیں۔ سو کر رہے ہیں کوئی سمجھائے تو سہی کہ ہماری عاقبت بربلو جانے سے کسی کو کیا ملے گا ؎

چاکھائے سینہ تا دامن رساندن کارِ من سینہ کاویدن جگر سوراخ کردن کار نیست

کس بلا کی بات کہی ہے کہ ؎

گر دل بمذہب تو ہمیں گوشت پارہ ایست قصاب شہر بہ ز تو داند بہائے دل

مذمتِ روزگار یعنی پے سیم ازم (Pessimism) کی فلاسفی میں ولایت میں اچھے اچھے لکھنے والے ہوئے ہیں۔ شوپنہار نامی فلاسفر نے اس کی تعلیم کا اسکول قائم کیا اور لیوپارڈی نامی عالم و شاعر نے زمانے کی شکایت اور مذمت روزگار میں بہت کچھ کہا۔ جس کے کلام

کی ولایت میں بہت شہرت ہے ان سے بہتر یا ان کے برابر کوئی کیا لکھے گا۔ ؎

دل گرفت از پستیِ ایں سقفِ زنگاری مرا — دامنِ ایں خیمۂ کوتاہ را بالا زنید

خوں بود دل کہ لذتِ دردِ نہاں شناخت — ایں غنچہ قطرہ بود کہ رنگِ خزاں شناخت

شنیدم از زبانِ شمع در روشن گشت بر من ہم — کہ یک شب اختلاطِ خلق جاں بگداز د جاں ہم

شمع میگوید باہل بزم با سوز و گداز — سر بریدن پیش ایں سنگیں دلاں گل چیدن است

فغاں ز سستیِ بازوئے موجِ ایں دریا — کہ کشتیم شکست و کنار نزدیک است

قریب تربیت باغباں مخور اے گل — کہ آب اگر دہد از تو گلاب مے گیرد

بدنامیٔ حیاتِ دو روزہ نبود بیش — گویم کلیم با تو کہ آنہم چساں گزشت

یکروز صرف بستن دل شد باین و آں — روز دگر بکندن دل ازجہاں گزشت

دنداں چہ تیز کرد بقصدِ من آسماں — آخر چہ لذت است دریں خشک استخواں

تن را با دگند اشتم از ترسِ جانِ خویش — تن را بجوز پاک و گرفت است پائے جاں

نیست از خورشید و مہ ایں گنبدِ گرداں سپید
ز استخوانِ بیگناہاں است ایں زنداں سپید

خیالش را بساطے بہر پا انداز می جستم
پسندیدم بہ مستی مخملِ خوابِ زلیخا را

آدھی رات ابھی ڈھلی ہے۔ شمع بھی آدھی سے زیادہ جل چکی ہے۔ جدھر دیکھئے، ایک عالم بے ہوشی ہے، جس کو دیکھئے محو بیخودی ہے دن بھر کے مارے تھکے بیہوش پڑے ہیں۔ جواب تک جاگ رہے تھے ابھی سو گئے ہیں، جس کو دیکھئے غافل پڑا ہے۔ پاسبان بھی اونگھ رہا ہے آپ نے دیکھا، کہ دیکھتے ہی دیکھتے دن رات میں کیا فرق ہوگیا، دن کا وہ شور و غل کہاں گیا۔ وہ سارا خیال خواب ہوگیا، وہ دماغ جو دن بھر فانوسِ خیال کی طرح پھرتے رہے۔ اس وقت تھکے جو دن بھر گردشِ دوراں کی طرح چکر میں رہے اس وقت ع برنگ اشکِ نامقبولِ مژگاں، بے اختیار تھک کر گرے۔ کسی کی اتنی رات دلِ مضطر کی طرح مشکل سے کٹی۔ مگر اس وقت خوابِ اجل کی طرح نیند آہی گئی۔ اور کسی کو بسانِ طفلاں نو عمر شام سے خبر نہ ہوئی۔ کوئی خوش نصیب ہم آغوشِ ناز تو کوئی گرفتارِ بلا کسی گلی میں پڑا ہے۔ کسی کی روتے روتے ابھی آنکھ لگی ہے اور کوئی یار کی گردن میں ہاتھ ڈالے سو گیا ہے۔ اِدھر لغزشِ پا تو اُدھر جنبشِ مژگاں بیکار ہوئی کہیں فدائے چشمِ خفتہ بخت بیدار ہے، کہیں خموشی قفلِ دہنِ روزگار ہے۔ غرض جدھر دیکھئے۔ بے ہوشی کے سوا نظر نہیں آتا جس طرف دیکھئے غفلت چھا رہی ہے۔ ایک عالم وجد و سکوت میں ہے — زاہد بھی عبادت میں جاگتے جاگتے اس وقت لیٹے ہیں کہ ذرا سو لیں۔ پھر تہجد کو اٹھیں گے، رندانِ بادہ نوش نے آخری جام بھرے ہیں کہ اس کو پی کر دونوں جہاں سے بے خبر ہو جائیں۔ لو آخری دور بھی ہو چکا ہے۔ ہر سبو خالی ہو چکا ہے، ساغر لب سے چھُٹے ہیں۔ شیشے سامنے

سے بیٹھے ہیں۔ ارباب شوق گھٹے ہیں۔ دستِ ہوس کھنچے ہیں۔ سامانِ غفلت بڑھے ہیں۔ آرزو نے منہ پر پردہ ڈالا ہے تمنا نے سر گریبان میں کیا
ساغر سرنگوں ہوئے ہیں۔ بادہ نوش غافل پڑے ہیں۔ کون ہے جو اس وقت بے ہوش نہیں۔ تمام عالم شہر خوشاں ہے۔ بیدار ہے تو مایوسی دم
ہے، آنکھیں کھلی ہیں تو حسرت زدوں کی ہی جاگتے ہیں تو دل افگار اس حرماں نصیب کو نیند کہاں جسکے دیدۂ تر دامن کو تنگ رہے ہیں۔ بلا
اختیار آنسو ٹپک رہے ہیں۔ سر گریبانِ آشنا ہو رہا ہے یا غم سے زانو پہ دھرا ہے، آنکھ سقفِ آسمان سے لڑ رہی ہے، زبان وقف خاموشی
جس کا خونابۂ دل وقف لب جسکے لئے حجاب آرزو دامانِ شب ہے، دنیا سے تنگ آکر مرنے پر تیار ہوا ہے، موت کو زندگی کا سہارا سمجھا ہے

منحصر مرنے پہ ہو جسکی امید
نا امیدی اُسکی دیکھا چاہیئے

یہ وہ شخص ہے جو ہر طرح کے عیش کی داد دے چکا ہے دولت و اقبال سب دیکھ چکا ہے۔ عشق و محبت کی کیفیت خوب دیکھی
عیش و مال کے لطف اچھے اُٹھائے کوئی عیش نہیں جس کو جی کھول کر نہ کیا ہو۔ بلکہ ہر طرح کا عیش کرتے کرتے تنگ آگیا۔ اور جس قدر ایک
عیش کو دوبارہ کرتا ہے اُسی قدر نفرت ہوتی ہے دنیا کے سب عیش نئے نئے تو اچھے معلوم ہوتے ہیں۔ دوبارہ کرنے میں عذاب ہو جاتے
ہیں۔ زیرِ فلک کوئی عیش ایسا نہیں۔ جو جلدی ہی اجیرن نہ ہو جائے۔ دنیا میں کوئی سامان فرحت نہیں جس سے آدمی جلدی ہی دل تنگ
نہ ہو جائے اس کو بھی عین جوانی میں عیش اجیرن ہو گیا۔ زندگی اُلجھن ہو گئی۔ گھبرا اُٹھا کہ الٰہی جوانی میں جب زندگی اس قدر ناگوار ہے
تو آگے کیا ہوتا ہے جو چیز اس شباب میں اجیرن ہے آگے بلائے جان ہو جائے گی بڑھاپے میں جانے کیا گزرے گی۔ یہی دل میں ٹھان کر
اس وقت جان و تن کا قصہ مٹانے بیٹھا ہے کہ آدمی جئے کیوں، اپنے واسطے اگر جینا ہے تو ناگوار ہے کسی اور کے لئے جیتے ہیں تو بیکار ہے۔
یہ سمجھ کر جامِ ہلاہل منہ سے لگایا۔ تقاضائے اجل کا انتظار نہ کیا۔ یہ نہ سمجھا کہ زندگی کی قدر جس قدر کہ ہماری عمر زیادہ ہو زیادہ ہوتی جاتی ہے
اور گو عیش کی قوت نہ رہے مگر جینے کی ہوس بڑھتی جاتی ہے۔ بلکہ ہزار مصائب اس لئے جھیلے جاتے ہیں کہ کسی طرح زندگی رہے، کیا آپ نے
نہیں دیکھا کہ جوان بوڑھوں کی نسبت جان دینے میں زیادہ دلیر ہوتے ہیں۔ حالانکہ بوڑھوں کو زندگی سے زیادہ بیزار ہونا چاہیئے۔ کیونکہ
زندگی کے لطف تو اس عمر میں نہیں رہے۔ چاہیئے کہ زندگی سے نفرت ہو جائے۔ مگر نہیں ہوتی۔ بلکہ جوں جوں عمر زیادہ ہو جینے کی
ہوس بڑھتی جاتی ہے اس کا سبب بہت دور نہیں۔ دنیا ایسا تماشا ہے جس کو جسقدر دیکھئے اُسی قدر اس میں زیادہ جی لگتا ہے۔ اس کو جوئے
کی دھت سمجھیئے۔ کہ جس قدر ہاریئے اسی قدر کھیلنے کی ہوس بڑھتی جاتی ہے یہ نہیں کہ اسباب عیش زندگی کی قدر بڑھاتا ہے بلکہ اس سے جسقدر سابقہ زیادہ
رہے اُسی قدر اُس کی محبت بڑھتی جاتی ہے یعنی جتنا اُس کا ہمارا ساتھ زیادہ ہو اُسی قدر اُس سے جدائی ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ اس حساب سے بچوں کو
مرنے میں قلق نہیں ہوتا۔ جوانوں کو بوڑھوں سے کم اور بوڑھوں کو سب سے زیادہ۔ سبب وہی کہ جس کو جتنا سابقہ دنیا سے رہا۔ اُسکو اتنا ہی زندگی سے
محبت ہوئی اس سے غرض نہیں کہ زندگی کسی طرح گزری ہو۔ سارا مدار ساتھ پر ہے۔

کہتے ہیں کہ کسی تقریب میں کہیں قیدی رہا کیے گئے، تقریب کوئی بڑی تھی — پرانے پرانے قیدی چھوڑے گئے ان میں ایک قیدی
ایسا تھا کہ تمام عمر اُس کی وہیں گذری تھی۔ بحکم حاکم مرگِ مفاجات، سمجھ کر اسیری سے نکلا تو سہی۔ مگر آخر کو دو چار دن پھر پھرا کر قید خانے کے دروازے
پر آپڑا۔ زار زار روتا تھا کہ کسی طرح مجھے اندر آنے دو۔ بادشاہ کو خبر ہوئی بلایا اور دریافت کیا۔ کہ تجھے قید خانے کی ہوس کیوں ہے۔ کہا کہ
میری ایک عمر قید خانے میں گذری جوان آیا اور بوڑھا نکلا، سیاہ بال لایا اور سفید لے چلا، شہر کی گلیوں سے زیادہ قید خانے کی دیواروں سے
مانوس ہو گیا تھا۔ یہاں کے رہنے والوں کو عزیزوں سے زیادہ جانتا تھا۔ قید سے نکل کر تمام شہر میں پھرا کوئی ایسا نہ ملا۔ جو مجھے جانتا ہو۔ کوئی
پہچاننے والا نہ رہا، میرے ساتھ والوں میں بیشتر کہیں چلے گئے۔ کتنے مر گئے۔ تمام شہر میرے لئے اجنبی ہو گیا۔ دو چار برس جو میری زندگی

کے ہیں چاہتا ہوں۔ کہ اسی قید خانے میں کاٹنے کی اجازت مل جائے۔ جہاں ہر گوشہ میرا شناسا اور ہر در و دیوار آشنا ہے۔ یہی آرزو ہے کہ باقی زندگی بھی وہیں کٹ جائے۔ جہاں اتنی عمر کٹی، جس کا ساتھ اسقدر رہا ہو اس کو اس وقت چھوڑا نہیں جاتا۔ آخر لاچار ہو کر اس کو قید خانے میں لے لیا۔ بعینہٖ یہی حال زندگی کا ہے اس سے بھی ہمارا سابقہ بڑھتا جاتا تھا۔ زیادہ اُنس ہوتا جاتا ہے۔ بُری ہو یا بھلی اس کا ساتھ چھوڑنے کو جی نہیں چاہتا۔ بلکہ درد کہن کا جانا بھی دل کو کھاتا ہے۔ دل درد مند نہیں مانتا۔ کہ مصیبت میں بھی جس کا ساتھ رہا ہو چھوٹے۔ درد بھی جب مدّت رہا ہو داغ ہو جاتا ہے اور زخم جو پُرانا ہو۔ ناسور کہلاتا ہے جس کا جانا مشکل ہے ؎

چشمِ خوں بستہ سے کل رات لہو پھر ٹپکا
ہم نے جانا تھا کہ بس اب تو یہ ناسور گیا

اس خیال سے کون ہے جسے اپنا اسلام عزیز نہ ہو تیرہ سو برس کا ساتھ بھی کہیں چھوٹتا ہے نئے ولولے نیا زِ قدیم کو کب پہونچتے ہیں۔ نئی ملاقاتوں میں پُرانی محبتیں کب چھوٹتی ہیں۔ نئی روشنیاں شعارِ آفتاب نہیں مٹاتیں۔ تیرہ سو برس کے عقیدوں کو "ایجاد بندہ" کیا کرے۔ نئے خیال نئی باتوں کو اکھاڑ چکے۔ پُرانی جڑیں تازہ صدموں سے نہیں ہلتیں۔ نئے رنگروٹ پُرانے سپاہیوں کو نہیں پہونچتے۔ وہ اور ہیں جن کو ہوائے تازہ سے خلل دماغ ہوتا ہے۔ وہ اور ہیں جو دوڑتے ہیں۔ اور گر پڑتے ہیں۔ بادِ مخالف میں جو جہاز نہ چلے۔ اُس کا اعتبار نہیں۔ مصائب میں جو کسی کا ساتھ چھوڑ دے وہ آدمی نہیں، لڑائی میں جو دشمن سے جا ملے کمینہ ہے اور جو دکشوں کی طرح جس نے کسی نئے ولولہ میں ساتھ چھوڑا وہ غیر ہے جو لشکر چھوڑ کر بھاگا۔

اقبال

(منشورات لاسلکی)

نیاز فتحپوری

اقبال کی مفکرانہ و شاعرانہ حیثیتیں ایک دوسرے سے جُدا بھی ہیں اور باہمد گر مدغم بھی یعنی ایک شخص محض شاعر ہے اور فلسفیانہ مسائل سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتا وہ بھی اقبال کے شاعرانہ حسن بیان سے اتنا ہی متاثر ہو سکتا ہے، جتنا ایک فلسفیانہ ذوق رکھنے والا انسان اقبال کے محض حقایق فکریہ سے۔ لیکن اقبال کا صحیح مطالعہ کرنا اقبال کُل کا مطالعہ کرنا ہے۔ اور اقبال کُل نام ہے شعر و حکمت کے اس حسین امتزاج کا جسے نظر انداز کرنے کے بعد ہم حقیقی اقبال کے سمجھنے میں مشکل ہی سے کامیاب ہو سکتے ہیں۔ لطف کی بات تو یہ ہے کہ ان کی حکیمانہ فکر جتنی گہری ہوتی جاتی ہے اتنی ہی ان کی فکر شاعرانہ بھی اُبھرتی ہے۔

مثالاً ان کے فلسفۂ خودی کو لیجئے جو ان کی مقصدانہ شاعری کی بنیاد ہے، تو معلوم ہوگا کہ اس سلسلہ میں ان کی حکیمانہ فکر کی ساتھ ساتھ ان کی فکر شاعرانہ نے کیسے کیسے نازک پہلو اظہار خیال کے پیدا کئے اور حکمت و شعر کے حسین امتزاج نے ایک ایسا لٹریچر فراہم کر دیا جس کی مثال ہم کو بیدل کے علاوہ کہیں اور نہیں ملتی، لیکن اس فرق کے ساتھ کہ بیدل کے یہاں یہ غول خود فراموشی ہے اور اقبال کے ہاں بیداری خود شناسی۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی مزید وضاحت سے پہلے، اجمالاً یہ سمجھ لیا جائے کہ اقبال کا فلسفۂ خودی کیا ہے۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ فلسفہ بجائے خود کوئی مستقل حقیقت اور صداقت بالذات نہیں ہے، لیکن یہ صحیح نہیں اس کا تعلق بھی عوارض سے ہے اور وہ محض رد عمل ہے انہیں احساسات و تجربات کا جو براہ راست انسان کے مسائل زندگی سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر یہ احساس و تجربہ انفرادی ہوتا ہے تو فلسفہ نہیں بنتا۔ لیکن اگر اجتماعی ہو تو وہ ایک نظریۂ حیات بن جاتا ہے، اقبال کا فلسفۂ خودی بھی اسی رد عمل اور اسی اجتماعی احساس کا نتیجہ ہے۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کی بنیاد خود ان کا انفرادی مطالعۂ ذات تھا جس نے وسیع ہو کر ایک اجتماعی مطالبہ کی صورت اختیار کر لی۔ اُنھوں نے سب سے پہلے اپنی بیکسی و مجبوری پر غور کیا، اس کے بعد جب افراد قوم پر نگاہ کی اور انہیں بھی ویسا ہی بے دست و پا اور سرگرداں پایا، تو اُنھوں نے اس ذلت و ادبار کے اسباب پر غور کرنا شروع کیا اور آخر کار تاریخ اسلام کا غائر مطالعہ کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہونچے کہ مسلم قوم کے انحطاط کا تنہا سبب اسکی بے عملی ہے، اور یہ بے عملی پیداوار ہے اس شکست خوردہ ذہنیت کی جس کا دوسرا نام تصوف ہے۔ چنانچہ وہ خود اس کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ:-

"مغربی ایشیاء میں اسلامی تحریک ایک زبردست پیغام عمل تھی مگر عہد حاضر کے مسلمانوں میں جو جمود و سکون پایا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان پر ایک بیرونی عنصر مذہب کے رنگ میں آ کر غالب ہو گیا اور وہ تصوف ہے"

آگے چل کر وہ اس کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ

"اسلام کا اساسی اُصول توحید ہے اور تصوف کی بنیاد ہمہ اوست پر قائم ہے، یعنی ایک ہستی مختلف مظاہر میں بشکل ہم

اور دوسری تمام ہستیاں محض وہم و خیال ہیں۔ اس لئے انسان کا کمال یہی ہے کہ وہ اپنے آپ کو فنا کرکے ہستیٔ مطلق میں جذب ہو جائے۔"

اقبال اس خیال کے مخالف تھے، وہ خدا کو ایک قائم بالذات وجود خلاق سمجھتے تھے اور کائنات کی ہر متحرک قوت کو اسی کا پرتو جسے افلاطون اپنی زبان میں عالمِ مثال کہتا ہے۔ لیکن اس پرتو خداوندی کی حقیقت محض عکس آئینہ کی سی نہ تھی بلکہ قوت فعال و جذبۂ تخلیق کے مظاہر کی سی تھی۔ یا دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ اگر عالم کبیر کا خلاق خدا تھا تو انسان عالم صغیر کا خلاق تھا اس کا حقیقی سبب خدا میں جذب ہو کر اپنے آپ کو فنا کر دینا نہ تھا بلکہ مظہر خداوندی کی حیثیت سے علٰحدہ اپنا وجود قائم کرنا۔ یعنی اگر خدا انا مطلق ہے تو انسان کو بھی انا مشروط ہونا چاہئے اور یہ شرط ہے صرف سعی و عمل کی، جد و جہد کی، اور حرکت و جنبش کی، از خود رفتگی کی، اور اسی خیال کو اقبال نے بڑے لطیف و موثر پیرایہ میں ظاہر کیا ہے، کہیں اختصار کے ساتھ جیسے ؎

موج ز خود رفتۂ تیز خرامید گفت　　　ہستم اگر میروم گر نہ روم نیستم

اور کہیں زیادہ تفصیل اور زیادہ غلو کے ساتھ جس کی بہترین مثال وہ نظم ہے جس میں ابلیس کے کیرکٹر کو ظاہر کرتے ہوئے اقبال نے آدم کا راز ابلیس ہی کی زبان سے ان الفاظ میں ظاہر کیا ہے:-

زندگی سوز و ساز بہ ز سکون دوام　　　فاختہ شاہیں شود از تپش زیر دام
ہیچ نیاید ز تو غیر سجود و نیاز　　　خیز چو سرو بلند، شو بہ عمل تیز گام
زشت و نکو زادۂ وہم خداوند تست　　　لذت کردار گیر گام بنہ سوئے کام
خیز کہ بنمائمت مملکت تازۂ　　　چشم جہاں بیں کشا بہر تماشہ خرام
قطرۂ بے مایہ ای گوہر تابندہ شو　　　از سر گردوں بیفت گیر بدریا مقام
تیغ درخشندۂ جان جہانے گسل　　　جوہر خود را نمائے آئے بروں از نیام
بازوئے شاہیں کشا خون تدرواں بریز　　　مرگ بود باز را زیستن اندر کنام
تو نہ شناسی ہنوز شوق بمیرد ز وصل　　　چیست حیات دوام سوختن نا تمام

تعلیم خودی کے سلسلہ میں اس نظم کو میں اقبال کا بڑا زبردست شاہکار سمجھتا ہوں۔ خصوصیت کے ساتھ حیات دوام کو سوختن ناتمام سے تعبیر کرنا کہ یہ کہکر انہوں نے احساس کی شدت، زندگی کی تڑپ، اضطراب عمل اور سوز و ساز کی ہم آہنگی کو ایسی جامعیت کے ساتھ پیش کر دیا ہے کہ اس کی دوسری نظیر مشکل ہی سے کہیں مل سکتی ہے۔ ہرچند اس نظم پر لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ اقبال نے "خون تدرواں بریز" کہکر نیتشے کے فلسفہ کے مطابق ضعف کو ختم کر دینے کی تعلیم دی ہے، اسی کے ساتھ سجود و نیاز کا استخفاف بھی اس میں پایا جاتا ہے اور زشت و نکو کے فرق کو بھی محض وہم قرار دیا ہے جو تعلیم اسلام کے منافی ہے۔ لیکن میری رائے میں یہ اعتراض درست نہیں کیونکہ اقبال کی اس نظم کا بنیادی خیال صرف یہ ہے کہ مومن کے وہ افراد جو صرف سجود و نیاز ہی کو کافی سمجھتے ہیں اور مسجود ہونے کے مرتبہ سے واقف نہیں جو زشت و نکو کی چھان بین ہی میں اپنی عمر ضائع کر دیتے ہیں اور کوئی قدم آگے نہیں بڑھاتے، بہ بنائے ضعف و کمزوری مجبور طائروں کی سی زندگی بسر کرتے ہیں ان کی تباہی لازمی ہے۔ اقبال اس نظم میں ظلم و خونریزی کی تعلیم نہیں دیتے بلکہ ظلم و خونریزی کے خلاف جذبۂ مقاومت پیدا کرنے کا درس دیتے ہیں۔ اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ دنیا میں ظالم کے وجود سے پہلے مظلوم پیدا ہوتا ہے اور اگر کوئی قوم نشانۂ ظلم ہے تو اس کی ذمہ داری ظالم پر نہیں بلکہ خود اس پر ہے کہ اس نے کیوں ظلم کو گوارا کر لیا۔

اقبال نے اس بحث میں اور بھی بعض بہت سے نکات پیش کئے ہیں جو کافی بحث و تمحیص چاہتے ہیں۔

خودی، انا، ایگو یا میں کا احساس ہر انسان کا فطری حق ہے۔ نہ صرف انسان بلکہ میں سمجھتا ہوں کائنات کا سارا نظام تخلیق اسی احساس سے وابستہ ہے۔ قدیم فلاسفہ نے جسم کے ساتھ روح کا جو تصور پیش کیا ہے وہ بھی اسی احساس کا دوسرا نام ہے۔ انہوں نے روح کی تین تقسیمیں کی ہیں۔ نباتی، حیوانی اور انسانی۔ لیکن روح کا تصور بغیر عمل یا حرکت کے بالکل بے معنی سی بات ہے اور نظریۂ ارتقاء کے منافی۔ یہ احساس بڑا عجیب و غریب ہے جس کی بنیاد میں تخریب و تعمیر دونوں شامل ہیں اور یہ عمل اس قدر وسیع و غیر منقطع ہے کہ کائنات میں کوئی تخلیقی مظہر اس سے خالی نہیں، اور ہر چیز اپنی جگہ اس احساس کی بنیاد پر قائم ہے۔ شیر کا ہرن کا شکار کرنا، شاہین کا کبوتر پر جھپٹنا بھی اسی انا کے احساس اور اسی جذبۂ بقا کا نتیجہ ہے۔ جب زمین سے کونپل پھوٹتی ہے تو یہ بھی تخم کا انا ہے۔ مشہور شعر ہے:-

ہر گیاہے کہ از زمیں روید　　　　وحدہٗ لا الٰہ می گوید

آپ سمجھے کہ یہ لاالٰہ کیا ہے وہی خودی یا انا جس کا بڑا Symbol خدا ہے اور اسی پر عظمت و جلال کے مظاہر کا ظہور و انتشار نام ہے عالم تخلیق کا، عمل ارتقا کا — یہی وہ فطری جذبہ ہے جسے اصطلاح میں (Struggle for existence) یا تنازع للبقا کہتے ہیں جو عالم حیوانات و نباتات میں ہر جگہ موجود اور ہر وقت سرگرم کار ہے۔ یہاں تک کہ اگر آپ جمادات کو لیں تو وہاں کی بھی ایک بہت بڑا انا پوشیدہ نظر آئے گا، جسے بہری توانائی یا ایٹمی قوت کہتے ہیں۔ اور ہیروشیما کی تباہی اسی حقیر ذرۂ جمادی کی بے پناہ قوت انا کا نتیجہ تھی۔ بہرحال انا ایک مستقل خدائی نظام ہے اور اسی کے پیش نظر اقبال کو کہنا پڑا کہ

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات　　　　خودی کیا ہے بیداریِ کائنات
ازل اس کے پیچھے ابد سامنے　　　　نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

یعنی:- خودی وہ بحر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں

دوسری جگہ وہ اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:-

قطرہ چوں حرف خودی از بر کند　　　　ہستیٔ بے مایہ را گوہر کند
سبزہ چوں تاب دمید از خویش　　　　ہمت او سینۂ گلشن شگافت

یہی وہ سینہ شگافی ہے۔ جو پہاڑوں کی مرتفع چوٹیوں، پرشور آبشاروں، متلاطم دریاؤں، آندھیوں، طوفانوں، درختوں کی سربلندیوں، زمین ماہ تا بہ ماہی، کوہ تا پرکاہ، انسان تا صمد تا توان ہر جگہ جلوہ گر ہے — اسی کا دوسرا نام وہ قوت کاملہ ہے جسے مذہب نے اقرب من حبل الورید ظاہر کیا ہے، اور اگر آج یہ جذبہ باقی نہ رہے تو نظام عالم درہم برہم ہو جائے۔

اقبال نے اسرارِ خودی کے دیباچہ میں، اس مسئلہ کی وضاحت ان الفاظ میں کی ہے:-

"یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ ہے جس سے انسانی تخیلات و جذبات مستنیر ہوتے ہیں — یہ فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ یہ تمام مشاہدات کی خالق ہے"

اسی حقیقت کا اظہار دوسرے انداز سے بال جبریل میں بھی پایا جاتا ہے۔ آدم کی تخلیق کے بعد فرشتے اس سے پوچھتے ہیں:-

عطا ہوئی ہے تجھے روز و شب کی بیتابی　　　　خبر نہیں کہ تو خاکی ہے یا کہ سیمابی
سنا ہے خاک سے تیری نمود ہے لیکن　　　　تری سرشت میں ہے کوکبی و مہتابی

تری نوا سے ہے بے پردہ زندگی کا ضمیر
کہ تیرے ساز کی فطرت نے کی ہے مضرابی

اور جب اس سوال کے بعد فرشتوں پر تخلیق انسانی کی حقیقت ایک حد تک دانشگاف ہو جاتی ہے تو انہیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ

فروغ مشت خاک از نوریاں افزوں شود روزے | زمیں از کوکب تقدیر او گردوں شود روزے
خیال او کہ از سیل حوادث پرورش گیرد | ز گرداب سپہر نیلگوں بیروں شود روزے
یکے در معنی آدم نگر از ما چہ می پرسی | ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چناں موزوں شود این پیش پا افتادہ مضمونش | کہ یزداں را دل از تاثیر او پرخوں می شود روزے

عظمت آدم کا تصور اقبال کا پیدا کیا ہوا تصور نہیں بلکہ وہ ایک قرآنی تصور ہے جس میں انسان "احسن تقویم" ظاہر کیا گیا ہے۔ اور امانت فطرت کا سنگین بوجھ اٹھانے کے سلسلے میں "حملہا الانسان" کہکر آسمان و زمین وغیرہ سے بھی زیادہ اہل ظاہر کیا گیا ہے۔ لیکن اقبال نے اس تصور ربانی کو ایک ایسے دلکش نغمۂ شاعرانہ کی صورت میں پیش کیا کہ در و دیوار اس سے گونج اٹھے اور انسان کو دعوت حیات دیکر پرجوش اقدام عمل کی یہ تعلیم دی:-

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں | ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں | یہاں سیکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالم رنگ و بو پر | چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا | کہ تیرے زماں اور مکاں اور بھی ہیں

یہ حد افلاک سے گزر جانے والی تعلیم سب سے پہلے اسلام نے دی اور مسلمانوں نے اس پر بڑی حد تک عمل بھی کیا۔ لیکن جب ان کے قوا مضمحل ہو گئے اور وہ "انسانیت اعلیٰ" کی سطح سے گر گئے، تو یادگار آدم نہ رہے بلکہ فریب خوردۂ ابلیس ہو گئے، اور اسی دردمندانہ احساس کا نام اقبال کی شاعری ہے۔ (باقی)

بورانی

ایک قسم کی غذا ہے جو کسی ترکاری اور دہی کی آمیزش سے تیار کی جاتی ہے اور عموماً پلاؤ کے ساتھ استعمال ہوتی ہے۔ (پلاؤ فارسی لفظ ہے، لیکن اس کا تلفظ فارسی میں پَلاو بہ فتح پا ہے اور اردو میں پُلاؤ بہ ضمہ پا)۔

بورانی کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ ایجاد ہے بوران کی جو مامون الرشید کی بیوی اور حسن بن سہل وزیر کی بیٹی تھی، لیکن شیخ الرئیس بوعلی سینا نے اپنی کتاب شفاء میں اسے بوران دخت سے منسوب کیا ہے جو خسرو پرویز کی لڑکی تھی۔

بورانی ایران میں کسی وقت دہی اور بینگن سے تیار کی جاتی تھی۔ چنانچہ ابو اسحاق اطعمہ لکھتا ہے:-

پس از سی سال بر اسحاق شد تحقیق ایں معنی
کہ بورانی ست بادنجان و بادنجان بورانی

فارسی میں بینگن کو بادنجان کہتے ہیں۔ (نیاز)

مولانا ابوالکلام کی حیاتِ معاشقہ

نسیم اختر بالوی

مشرق میں جنسی لگاؤ اخلاقی جُرم قرار دیا جاتا ہے، اسی لئے ہم بعض اہم شخصیتوں سے اس جرم کو منسوب کرنا اچھا نہیں سمجھتے، اور اکابر علم فن کو صفِ ملائک میں شامل کرنا گو عام دستور ہو گیا ہے۔ حالانکہ جنسی جذبات بھی بالکل فطری داعیات ہیں اور ان داعیات کو پورا کرنے سے کوئی بڑا چھوٹا نہیں ہوسکتا۔ نطشے اپنی جنسی بے راہ روی کے باوجود عظیم تھا، بائرن اپنی ہوس گیریوں کے باوجود بڑا فن کار تھا۔ شبلی رومان پسند ہوکر بھی "علامہ" بنا رہے۔ اقبال کی اہمیت عطیہ بیگم کے "خطوط" سے ختم نہیں ہوتی۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا معاملہ بھی کچھ ایسا ہی ہے۔ ان کی سیاسی زندگی سے ہزاروں مخالف ان کے پیدا ہوئے، سیکڑوں نے ان سے ٹکر لی اور ان کی عالمانہ بصیرت کا بھی اعتراف کیا، لیکن کوئی دماغ یہ نہ سوچ سکا کہ وہ فرشتہ نہ تھے، انسان تھے ان کے پہلو میں بھی دل تھا اور کبھی کبھی دل نے بھی انھیں مجبور کر دیا ہوگا۔

مولانا آزاد بڑے ہی رنگین طبع انسان تھے اور اپنی زندگی کی رنگینیوں کا اعتراف بھی اُنہوں نے واضح الفاظ میں کیا ہے۔ فرماتے ہیں :-

"انکارِ خدا" سے لیکر "اقرارِ اسلام" تک ان کی زندگی نے ہزاروں پلٹے کھائے، سیکڑوں نشیب و فراز سے گزرے اور بیسیوں خطا ہائے دلفریب کا ارتکاب کیا۔"

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنی زندگی کے بہت سے حقایق کو پردۂ حجاب میں رکھنے کی کوشش تو کی لیکن شدتِ جذبات نے کبھی کبھی انہیں بے نقاب کر ہی دیا۔ مولانا کا تعشق بھی ان کی زندگی کا ایک راز سربستہ ہے لیکن متعدد مقامات پر لاشعوری طور پر منکشف بھی ہو گیا ہے۔ "کاروانِ خیال" میں لکھتے ہیں ؎

"......... آپ نے شیخ علی حزیں کا واقعہ کیا خوب یاد دلایا۔ اسی عالم میں اس نے غزل لکھی تھی .... شیخ کو سوزش و تپش کی جو دولت ایک شب میسر آئی تھی الحمد للہ اس نامراد کا دامنِ نیاز اس سے مہینوں سرمایہ اندوز رہا بلکہ کہنا چاہئے کہ کم و بیش دو سال تک اسی عالم میں زندگی بسر ہوئی تھی۔

اے برق تو ذرا کبھی تڑپی، ٹھہر گئی
یاں عمر کٹ چکی ہے اسی اضطراب میں"

یہ خط حبیب الرحمان خاں شیروانی کے اس خط کا جواب ہے جس میں اُنہوں نے شیخ علی حزیں کے "محبت نشتر خوردہ" دل کا تذکرہ کیا ہے۔ مولانا کہتے ہیں کہ نشتر کی اس خوشگوار سوزش نے انہیں کم و بیش دو سال تک سرمایہ دارِ محبت بنائے رکھا۔ جس کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ ایسی حسرت آگیں رنگینیِ بیان اس وقت تک پیدا ہو ہی نہیں سکتی جب تک کہ طبیعت یادِ جاناں میں رچ بس نہ گئی ہو۔ ان کا اندازِ بیان، ان کا

اسلوب نگارش اس حقیقت کی غماز ہیں کہ وہ بھی حسن و شباب کی کشش کا شکار ہوئے تھے اور کسی کے چشم و ابرو کے زخم خوردہ رہ چکے تھے۔
مولانا ابوالکلام کی تحریروں کو بغور پڑھئے تو عشق مجازی کے بہت سے پردے جھلملاتے نظر آئیں گے، لیکن وہ انھیں اٹھاتے نہیں اور ان کی خودداری کا احساس انہیں صاف گوئی سے روک دیتا ہے۔ آج جب مولانا کے ان اشاروں اور کنایوں پر نظر جاتی ہے تو دل بے اختیار حقیقت کی تصویر دیکھنے کو مچل جاتا ہے، لیکن وہ تصویر کیا اور کہاں تھی اس کا علم کسی کو نہیں۔ وہ خود صرف اتنا لکھتے ہیں کہ:-

"آنکھیں کھلیں تو عہد شباب کی صبح ہو چکی تھی اور خواہشوں اور ولولوں کی شبنم خارستان ہستی کا ایک ایک کانٹا پھولوں کی طرح شاداب تھا۔ اپنی طرف دیکھا تو پہلو میں دل کی جگہ سیماب کو پایا۔ جس طرف نظر اٹھائی ایک صنم آباد الفت و پرستش نظر آیا۔ جس میں مندروں اور مورتیوں کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ ہر مندر جبین نیاز کا طالب اور ہر مورتی دلفروش جاں کے لئے وبال ہوش۔ ہر جلوہ برق تمکین و اختیار، ہر نگاہ بلائے صبر و قرار ؎

الفراق اے صبر و تمکیں، الوداع اے عقل و دیں"

لیکن اس کے بعد ہی وہ پھر اس کی تاویل و تصریح اس طرح کرتے ہیں:-

"...... البتہ یہ ضرور ہے کہ شیوۂ عشق و عاشقی و طریق آشفتگی و جانسپاری کی جتنی باتیں سننے میں آئی تھیں وہ سب ایک ایک کر کے دیکھ لیں۔ اور اس راہ کا کوئی حال و معاملہ ایسا نہیں رہا جو کسی کی زبان پر ہو اور اپنے اوپر نہ گذر چکا ہو ؎

کچھ قمریوں کو یاد ہیں کچھ بلبلوں کو حفظ
عالم میں ٹکڑے ٹکڑے مری داستاں کے ہیں

اس راہ کے رسم و آئین اگرچہ بے شمار ہیں لیکن ہر رہرو کو دو مسلکوں میں سے ایک مسلک ضرور اختیار کرنا پڑتا ہے۔ یا قمری و بلبل کی آوارگی و شورش یا شمع کی خاموشی و سوزش اور تجربہ کاران طریق جانتے ہیں کہ دوسری راہ پہلے سے زیادہ نازک اور کٹھن ہے۔ اس میں بے قیدی و بے وضعی کی آزادی ہے اس میں ضبط و احتیاط کی پابندی

اے وضع احتیاط یہ فصل بہار ہے
گلبانگ شوق زمزمہ سنج فغاں نہ ہو"

اس کے بعد دیکھئے، فرماتے ہیں:-

"اگرچہ اس معاملۂ عشق مجازی کا خاتمہ بظاہر ناکامی و مایوسی پر ہوا۔ لیکن فی الحقیقت فتح و مراد کی ساری شادمانی اس ناکامی میں پوشیدہ تھی۔ اسی ناکامی نے بالآخر کامیابی کی راہ کھولی۔ اسی مایوسی سے امید کا دروازہ کھلا جو تاریکی اپنی سیہ بختیوں کی رات نظر آتی تھی وہی صبح مقصود کے طلعت جہاں تاب کا نقاب ثابت ہوئی۔ گو قدم بت کدے کی راہ پر تھے مگر غبار مجاز دور ہوا تو کعبۂ حقیقت سامنے تھا......... سارا کام پہلے ہی ہو چکا تھا۔ چولھا مدتوں سے گرم تھا۔ ہوس بازیوں نے چنگاریوں کا کام دیا تھا۔ عشق نے شعلے بھڑکائے تھے۔ صرف اتنی بات باقی رہ گئی تھی کہ ایک دیگ اُتار کر دوسری چڑھا دی جائے۔ کام عشق کی امیدوں سے نہ ہو سکا تو کیا مضائقہ۔ عشق کی مایوسیوں نے تو پورا کر دیا" (تذکرہ)

ان تحریروں سے ہم کوئی صحیح اندازہ نہیں کر سکتے کہ ان کی محبت کامیاب رہی یا ناکام، لیکن مولانا عبدالرزاق کی تحریروں سے ضرور اس پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ مولانا نے ان کی ضد پر اپنی وہ رنگین داستان بھی لکھوا دی جس کی طرف ان کے قارئین کا گمان جاتا ہے۔ لیکن دوسرے روز

نظر ثانی کی غرض سے لیکر اسے بھی واپس نہ کیا۔ ملیح آبادی صاف اقرار کرتے ہیں کہ یہ "کیونکر کہوں کہ اس داستان کو بھول گیا ہوں، لیکن حقوق رفاقت کا تقاضہ ہے کہ جن باتوں کی اشاعت مولانا کو گوارا نہیں ہوئی انہیں کبھی زبان پر نہ لاؤں۔ حالانکہ ذاتی طور پر میں اس اخفا کا قائل نہیں ہوں۔"

(ذکر آزاد مرتبہ ملیح آبادی)

مولانا آزاد کے دوسرے ساتھی قاضی عبدالغفار کو بھی مولانا کی زندگی کے اس پہلو کی جستجو ہوئی تھی مگر وہ کوئی واضح رُخ نہ پیش کرسکے۔ آثار ابوالکلام میں انہوں نے چند قیاسات کا اظہار کرکے اس موضوع کو تشنہ چھوڑ دیا۔ ضرورت تھی کہ مولانا کی زندگی کے ان واقعات کی جستجو کی جاتی۔ اور زلیخا اور ان کی ازدواجی زندگی پر بھی روشنی ڈالی جاتی۔ گو میرا خیال ہے کہ مولانا کی ازدواجی زندگی زیادہ خوشگوار نہ تھی، یوں تو "انڈیا ونس فریڈم" میں انہوں نے رفیقۂ حیات کی موت کا ماتم کیا ہے لیکن اس ماتم میں بھی وہ تڑپ اور اضطراب نہیں جو ہونا چاہئے۔

جب ہم ان کی تحریروں کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ مولانا کی گھٹی ہوئی محبت ہی نے انہیں ادیب بنایا اور ان کی نثر میں شاعرانہ رنگینیاں پیدا کیں۔ اور جس طرح غزل نگار کے حصے میں حرماں نصیبیاں آتی ہیں ان کے حصے میں بھی آئی تھیں۔

مولانا آزاد نے ملیح آبادی مرحوم سے مولانا شبلی کا ایک دلچسپ واقعہ جیل میں بیان کیا تھا جس کا ذکر انہوں نے "ذکر آزاد" میں کیا ہے۔ بقول ملیح آبادی شبلی بڑے حسن پرست تھے اور خواجہ حسن نظامی کے ساتھ ایک طوائف کا مجرا بھی سننے گئے اور اس کی خوب تعریف کی۔ مولانا نے جس لطف سے اس واقعہ کو دُہراتے ہوئے شبلی کو "زندہ دل" "صاحبِ ذوق" اور "حسن پرست" "فنون لطیف" سے دلچسپی رکھنے والا کہا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا آزاد خود بھی کچھ کم نہ تھے۔ ان کا یہ خیال کہ "شبلی مولوی تھے۔ عام رائے سے ڈرتے تھے" خود ان پر بھی صادق آتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ شبلی کا یہ مزاج ان کی تحریروں میں نہیں جھلکتا اور مولانا دل کے ہاتھوں مجبور ہو کر ایک کیف و سرور کی دنیا بے دلکش تخلیق کردیتے ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ دنیاداری مصالح نے انہیں صاف گوئی سے باز رکھا اور ہم دنیائے حسن و عشق کے ایک بڑے دلچسپ واقعہ کے علم سے محروم ہو گئے۔

(نگار) "حیات معاشقہ" بڑا دلچسپ اہم عنوان ہے خواہ وہ کسی شخص سے متعلق ہو، بشرطیکہ واقعات کو بھی سامنے رکھا جائے، لیکن اگر یہ بیان اس سے خالی ہو تو پھر عنوان کچھ اور ہونا چاہئے۔ بالکل یہی رنگ اس مضمون کا ہے کہ مولانا آزاد کی حیات معاشقہ کا کوئی واقعہ تو اس میں پیش نہیں کیا گیا، لیکن اس کی سُرخی "داستان معاشقہ" رکھ دی گئی۔ جو اگر آزاد کی حمایت نہیں تو معاشقہ کی توہین ضرور ہے۔ "معاشقہ" عموماً صرف عشق کے مفہوم پر مستعمل ہوتا ہے۔ حالانکہ اس کو اگر باب مفاعلہ کا مصدر قرار دیا جائے تو اس کا مفہوم صرف محبت نہ رہے گا بلکہ دو آدمیوں کا ایک دوسرے کو چاہنا مراد ہو گا۔ حالانکہ عربی میں "معاشقہ" کوئی مصدر نہیں۔ اور اس مفہوم میں وہ تعاشق بولتے ہیں۔ خیر یہ تو ایک ضمنی بحث تھی۔ بہرحال معاشقہ اُردو ہی کی اختراع ہے (اور یقیناً بُری نہیں) لیکن سوال یہ ہے کہ اس عنوان کے تحت کوئی ایسی داستان پیش کرنا جو سرے سے داستان ہی نہ ہو، بلکہ محض اس کا وہم و گمان ہو کہاں تک درست ہو سکتا ہے۔

اگر مولانا آزاد نے کسی جگہ مبہم یا غیر مبہم الفاظ میں اپنی حیات عشقیہ کی طرف اشارہ کیا ہو تو بھی لائق اعتنا نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے وہ محض شاعری ہی شاعری ہو، لیکن اگر اس میں کچھ حقیقت تھی تو بھی مناسب نہ تھا کہ وہ کسی نہج سے کسی انداز میں اس کا ذکر کرتے کیونکہ جب بات سوانح حیات کی چل جائے تو پھر اخفا یا تاویل سے کام لینا بڑی اخلاقی کمزوری ہے۔ مغرب کا ایک نہایت مشہور مصنف و ادیب جب اپنے حالات قلمبند کرنے بیٹھتا ہے تو سب سے پہلا فقرہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ۔ "میں اپنے باپ کی ناجائز اولاد ہوں" اور مولانا آزاد کو اتنی ہمت نہیں ہوتی کہ وہ اپنی جائز محبت کا بھی ذکر کر دیتے۔ جائز کا لفظ میں نے قصداً استعمال کیا ہے، کیونکہ ہمارے اکابر علم و ادب اور اعاظم مذہب و اخلاق سب کے سب معصوم پیدا ہوئے ہیں، کسی گناہ کا ارتکاب

ان سے ممکن ہی نہیں، اور اگر کوئی واقعہ تر دامنی کا ہوگا بھی تو وہ اتنا پاکیزہ و مقدس ہوگا کہ اس کو نچوڑ دیں تو فرشتے وضو کریں"

ایک بار مجھے خیال آیا کہ اگر تمام علمائے کرام سے حلفاً یہ دریافت کیا جائے کہ آنہوں نے کبھی کوئی جنسی گناہ کیا ہے یا نہیں تو یقیناً ان میں سے کوئی اس کا جواب نہ دے گا۔ کیونکہ حضرت مسیح کی زندگی کا وہ واقعہ بھی میرے سامنے تھا کہ جب کسی زانی کے سنگسار کرنے کا مسئلہ پیش آیا اور آنہوں نے یہ کہا کہ سب سے پہلے وہی شخص اپنا پتھر اٹھائے جس نے کبھی زنا نہ کیا ہو۔ یہ سن کر سب اپنی اپنی راہ چلے گئے۔

بہرحال اس میں شک نہیں کہ مولانا آزاد نے اچھا نہ کیا کہ اپنے عہد شباب کا ذکر تو مبہم الفاظ میں کر دیا لیکن اس کی تفصیل سے گریز کیا۔ اور اگر یہ صحیح ہے کہ انہوں نے پہلے عبدالرزاق ملیح آبادی سے کچھ حالات قلمبند کرائے بھی تھے لیکن پھر انھیں نظر ثانی کے بہانہ سے واپس لے کر لوٹا یا نہیں تو مولانا آزاد کی یہ کمزوری یقیناً بڑی تکلیف دہ بات ہے، اور یہ بالکل ویسی ہی بات ہے جیسے ہمایوں کبیر کا یہ کہنا کہ مولانا آزاد بھارت کی تاریخ سیاست تو مرتب کر گئے ہیں لیکن ان کی وصیت یہ ہے کہ اس کی اشاعت ۳۰ سال کے بعد کی جائے۔ جب بھارت کے وہ تمام ارباب سیاست جن پر انھوں نے نکتہ چینی کی ہے، اس جہان میں باقی نہ رہیں۔

مولانا مجھ سے دو سال چھوٹے تھے اور میں نے اس زمانہ میں انھیں جانا جس کا دیکھنے والا غالباً میرے سوا کوئی نہیں۔ میں ان کی زندگی کا رازدار نہ تھا۔ لیکن اس سے اتنا بے خبر بھی نہیں۔ میں نے مختلف صحبتوں میں ان کا مطالعہ کیا، مختلف مسائل پر ان سے آزادانہ گفتگو کی اور مراسلت بھی جاری رہی، لیکن ان کی طرف سے کبھی ایسے جذبات کا اظہار نہیں ہوا کہ ان کی رنگین ادبیت کی توجیہہ ان کے تنزیہی ذوق شاعرانہ کے علاوہ میں کچھ اور کر سکتا۔ بات یہ ہے کہ زندگی کے ہر دور میں ان پر زیادہ تر "محبوبیت" ہی طاری رہی اور عاشقانہ آشفتگی و سرگشتگی سے انہیں کبھی واسطہ نہیں پڑا۔ انہوں نے خود بھی محبت کی لیکن صرف دو چیزوں سے۔ ایک چائے اور دوسری ایک چیز اور... سو ان دونوں سے آنہوں نے کبھی بیوفائی نہیں کی اور ان کی یاد کو آخر دم تک سینے سے لگائے رکھا۔ اس لئے یہ کہنا کہ وہ مطلق محبت کے کوائف بیخودی و سرشاری سے بے خبر تھے، درست نہیں۔ لیکن جس حد تک جنسی محبت کا تعلق ہے، اس کے محرکات ان میں یقیناً زیادہ قوی نہ تھے اور اسی مجبورانہ ناآسودگی کی بنا پر ان کے تمام جذبات عشق و محبت ان کے ادب میں منتقل ہو گئے۔

اب رہا مولانا آزاد کا ایک جگہ کہنا کہ عشق مجازی کی دیگ سرجوش انہوں نے حقیقت کے چولہے پر منتقل کر دی، یہ معلوم کر کے ابن عربی کی زندگی کا وہ واقعہ میرے سامنے آجاتا ہے جب ایک بار وہ مکہ کی ایک خاتون کے عشق میں مبتلا ہوئے اور اپنے ایک عاشقانہ خط کی وجہ سے بدنام ہونے لگے تو انہوں نے اس خط کی تحریر سے تو انکار نہیں کیا لیکن اس کی متصوفانہ تاویل پر ایک پورا رسالہ قلمبند کر دیا جس کا انگریزی ترجمہ نکلسن نے ترجمان الاشواق کے نام سے شائع کر دیا ہے

ہوسؔ لکھنوی

ڈاکٹر سید سلیمان حسینؒ

ہوسؔ لکھنوی کے ان بدقسمت شعراء میں سے ایک ہیں جن کی حیات اور شاعری پر اب تک کسی نے توجہ نہیں کی۔ تذکروں میں ان کے حالات اتنے مختصر ملتے ہیں جس سے ان کی حیات کے نقوش پوری طرح نہیں ابھرتے۔ اس پر طرہ یہ کہ ان مختصر سے حالات میں بھی تذکرہ نویسوں نے متعدد جگہ زبردست غلطیاں کی ہیں جس سے ہوسؔ کی شخصیت غیر واضح ہو کر رہ گئی ہے

ہوسؔ کا پورا نام مرزا محمد تقی خاں اور تخلص ہوسؔ تھا۔ والد کا نام نواب مرزا علی خاں تھا۔ جو بہو بیگم صاحبہ بیوہ شجاع الدولہ بہادر کے حقیقی بھائی تھے۔ ان کا سلسلۂ نسب مالک اشتر تک پہنچتا ہے۔ ہوسؔ کے جد کلاں مرزا حسن خاں ایران سے ہندوستان تشریف لائے اور شاہجہان آباد میں اقامت گزیں ہو گئے۔ یہاں شہزادہ والا قدر محمد اعظم ابن عالمگیر تک ان کی رسائی ہو گئی۔ شہزادہ موصوف کی وساطت سے بارگاہ شاہی تک پہنچ ہو گئی۔ اور داروغہ مطبخ سلطانی کے منصب پر فائز ہوئے۔ موصوف کے بیٹے مرزا غلام خاں تھے جنہیں صاحب تاریخ "ماثر الامرا" نے "یکے از دانشوران وقت و علامۂ عصر" لکھا ہے۔ یہ بھی مثل باپ کے مطبخ سلطانی کے عہدہ پر فائز و ممتاز ہوئے۔ موصوف کے بیٹے مرزا محمد اسحاق خاں تھے جو کچھ عرصہ ملک میں طوائف الملوکی کی وجہ سے سخت مصائب و آلام کا شکار رہے۔ آخر میں عمدۃ الملک نواب امیر خاں کی رفاقت اختیار کی۔ جن سے وساطت سے ان کی بھی دربار شاہی تک رسائی ہوئی۔ نادر شاہ کی واپسی کے بعد جب عمدۃ الملک کا ستارہ تقدیر چمکا تو اسحاق خاں کے بھی دن پھرے۔ اسی دوران نواب عبدالمجید خاں کشمیری دیوان خالصہ کی معزولی عمل میں آئی تو ان کی جگہ اسحاق خاں کو ملی اور موتمن الدولہ کے معزز خطاب سے بھی سرفراز ہوئے۔ آخر ترقی کرتے کرتے گجرات کے گورنر بنا دیئے گئے۔ موصوف کے تین بیٹے اور ایک بیٹی تھیں۔

صاحب تذکرہ آب بقا کا بیان ہے کہ ہوسؔ لکھنؤ کے محلہ سرائے معالی خاں میں ۱۱۹۲ھ میں پیدا ہوئے۔ اسی بیان کو حامد صاحب چھپروی نے اپنے ایک مضمون "ہوس لکھنوی" شخصیت اور فن میں بغیر کسی حوالے کے نقل کیا ہے۔ لیکن موصوف کا فرمانا قرین قیاس نہیں۔ کیونکہ جیسا مصحفی نے لکھا ہے، ہوسؔ ابتدا میں میر حسن کو اپنا کلام دکھاتے تھے۔ میر حسن کا انتقال ۱۲۰۱ھ میں ہوا۔ اور یہ ممکن نہیں کہ صرف نو سال کی عمر میں ہوسؔ ان کے شاگرد ہوئے ہوں۔

مصحفی نے ریاض الفصحا کی ترتیب کے وقت ہوسؔ کی عمر ۴۰ سال سے متجاوز بتائی ہے۔ بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ انکا حال مصحفی نے آغاز تذکرہ یعنی ۱۲۲۱ھ میں لکھا ہوگا۔ اس حساب سے ہوسؔ کی پیدائش کا سال ۱۱۸۰ھ قرار پاتا ہے

ہوسؔ عہد آصف الدولہ بہادر (۱۱۸۸ھ - ۱۲۱۲ھ) میں فیض آباد چھوڑ کر لکھنؤ آئے اور پھر یہیں مقیم ہو گئے۔ اس طرح ان کا مولد فیض آباد قرار پاتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ میر حسن کے انتقال (۱۲۰۱ھ) کے بعد ہوس نے چند سال اپنے کلام پر کسی سے اصلاح نہلی۔ مصحفی کی شاگردی غالباً ۱۲۱۵ھ اور ۱۲۱۷ھ کے درمیان قبول کی۔ یہ زمانہ مصحفی کی ناداری اور پریشان حالی کا تھا (اس کے قبل مصحفی سلیمان شکوہ کی سرکار سے وابستہ تھے) کہ اتفاقاً سے راہ چلتے مصحفی کی ہوس سے ملاقات ہو گئی۔ نواب موصوف ہاتھی پر سوار تھے، جیسے ہی انھوں نے مصحفی کو دیکھا ہاتھی روک کے حال پوچھا اور وعدہ لیا کہ دوسرے روز مجھ سے ضرور ملئے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی کے بعد ہوس شاگرد ہوئے اور درماہہ بھی مقرر ہو گیا۔ یہ سلسلہ مصحفی کی آخری عمر تک چلتا رہا۔

مصحفی کے کلیات میں چند قصائد ہوس کی شان میں موجود ہیں، ایک قصیدہ ہے جس کا مطلع یوں ہے ؎

اس سال ہے سردی کی یہ تاثیر ہوا پر | جوں موج ہوا یخ کی ہے زنجیر ہوا پر

اس میں مدح یوں نظم کی ہے ؎

اے پائے قلم مدح طراز اس کے تو اب ہو | ان روزوں ہے جس شخص کی تقریر ہوا پر
مرزا تقی یعنی ہے ہوس جس کا تخلص | ہے جس کے گلِ نظم کی توقیر ہوا پر

ایک دوسرے قصیدہ کا مطلع ہے ؎

بس کب تلک تحمل بیداد روزگار | سینہ تو مارے ضبط کے ہو ہو گیا فگار

اس میں مدح کے شعر یوں نظم کیے ہیں ؎

تدبیر سوجھتی نہیں الا کہ جاؤں اب | ہو داد خواہ پیش نواب جم وقار
مرزا تقی بعرف محمد تقی کہ ہے | ارسطو مصاحب اس کا فلاطون روزگار
یا رب ہے جب تلک مہِ خورشید چرخ پر | اور چرخ کا ہے گردشِ ایام پر مدار
قائم رہے تو مسند حشمت پہ مثل قطب | گردش میں مدعی رہیں تیرے ستارہ وار

لیکن مصحفی کی ہوس سے زیادہ دنوں تک نہ نبھ سکی۔ چند ہی برسوں کے اندر تنخواہ کے معاملہ پر جھگڑا ہو گیا۔ واقعہ یوں بیان کیا جاتا ہے کہ:-

"ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ شیخ مصحفی کی کسی مہینے کی تنخواہ باقی تھی، ایک روز انہوں نے اپنی عسرت کا حال نواب موصوف سے بیان کیا۔ نواب (ہوس) نے کہا آپ کی تنخواہ باقی ضرور ہے مگر مجھ سے چند روز مدد خرچ نہ ہو سکے گی۔ شیخ صاحب اپنی عادت کے مطابق بے ساختہ کہہ بیٹھے کہ قبلہ و کعبہ تو میری زبان بھی نہ رہ سکے گی۔"

اس روایت کو خواجہ عشرت لکھنوی نے تذکرہ آبِ بقا میں نقل کیا ہے اس کے قبل یہی بیان حضرت ناصر لکھنوی تذکرہ خوش معرکۂ زیبا میں بھی دے چکے ہیں، اس لئے بیان مذکور میں کسی قدر صداقت نظر آتی ہے۔ اسے تقویت اس چیز سے بھی پہنچتی ہے کہ ہوس کا وثیقہ کچھ بہت زیادہ نہ تھا۔ باپ دادا کی جمع کی ہوئی دولت تھی جسے وہ بے دریغ خرچ کر رہے تھے۔ بہو بیگم صاحبہ کی وصیت کے مطابق جو وثیقہ یکم ذی الحجہ ۱۲۲۹ھ مطابق ۱۵ نومبر ۱۸۱۴ء کو تقسیم ہوا تھا اس میں ہوس کا نام موجود نہیں۔ بیگم صاحبہ نے مرزا علی خاں کی محل کے نام وثیقہ جاری کرایا تھا اس کے علاوہ وثیقہ میں نواب سالار جنگ اور مرزا علی خاں کے خاندان والوں کے لئے بھی تھوڑا وثیقہ درج ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسی روپے میں سے ہوس کے حصہ میں محض ۴۶۴ روپیہ ماہوار آتے تھے۔ پھوپھی نے بھتیجے کے ساتھ یہ ناانصافی کیوں کی اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی جبکہ اپنے بھائی سالار جنگ کی اولاد کے نام بڑے بڑے وثیقے جاری کئے تھے۔

ہوس کا ذکر تذکروں میں | تذکروں میں ہوس کا ذکر مختلف ناموں سے کیا گیا ہے جس کی طرف سب سے پہلی دفعہ دتاسی نے توجہ

کی۔ وہ کہتا ہے۔ "ہوس اودھ کے ایک نواب آفاق الدولہ کے رشتہ دار ہیں جو رضا رمنی اور رسا کے ناموں سے مشہور ہیں" تذکرہ منتخبہ گلشن بے خار' اور گلشن شعراء میں ان کا تذکرہ رتنی۔ رسا اور ہوس کے ضمن میں ملتا ہے۔ اور تذکرہ ذکاء میں رضا کے احوال ہیں۔ صاحب تذکرہ سراپا سخن۔ نساخ۔ اور صغیر بلگرامی نے نسب کے سلسلے میں غلطی کی ہے۔ ان تینوں نے ہوس کے والد مرزا علیخاں کو سالار جنگ کا بیٹا لکھا ہے۔ جو غلط ہے۔

تقریباً تمام تذکرہ نویسوں نے ہوس کو بڑا ذی علم شخص لکھا ہے۔ مصحفی ان کو فضل و کمال سے آراستہ اور مجسمۂ اخلاق تحریر فرماتے ہیں صاحب تذکرہ خوش معرکہ زیبا ان کے احوال میں رقم طراز ہیں" شاعر مسیحی نفس نواب مرزا محمد تقی خاں۔

"تخلص ہوس خلف الصدق نواب مرزا علی خاں زیور علم و کمال سے آراستہ پیراستہ حسب و نسب ان کا محتاج شرح و بیان کا نہیں چند شاعر ہمیشہ اس سرکار میں مثل میر حسن۔ وطالب علی خاں عیشی اور میاں مصحفی نوکر رہے ہے"

مندرجہ بالا بیان میں ہوس کی تعریف کے علاوہ میر حسن اور عیشی کا ان کی سرکار سے وابستہ ہونا قابل غور ہے ان دونوں شاعروں کا ہوس کی سرکار سے تو متوسل ہونا قابل یقین نہیں۔ کیونکہ میر حسن کے انتقال کے وقت ہوس صرف نو سال کے تھے اس لئے میر حسن کا سرکار سے وابستہ ہونا بالکل غلط قرار پاتا ہے۔ عیشی نواب ناظر میاں الماس علی خاں کی سرکار کے نمک خوار رہے۔ اس لئے ان کا بھی ہوس سے تعلق مشکوک ہے۔

تذکرہ ریاض الفصحاء کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہوس اپنے دولت خانہ پر برابر مشاعرے کرتے رہتے تھے۔ جس میں اس وقت کے اکثر بڑے شعراء شریک ہوتے تھے۔ مصحفی کی بعض شعراء سے ملاقات وہیں ہوئی تھی۔

اولاد: ہوس کے ۶ بیٹے اور ۵ بیٹیاں تھیں جن کے نام گورنمنٹ وثیقہ آفس کے قدیم ریکارڈ سے حاصل کرکے پیش کیے جا رہے ہیں۔ (۱) مرزا محمود خاں۔ (۲) مرزا علی نقی خاں (۳) مرزا ہادی علی خاں (۴) مرزا مہدی علی خاں (۵) مرزا علی خاں (۶) مرزا احمد خاں۔

بیٹیوں کے نام یہ ہیں:۔ زینب خانم۔ حرمت النساء خانم۔ عصمت النساء خانم۔ آمنہ خانم۔ جگنا خانم۔

ہوس کے ایک بیٹے مرزا علی نقی شعر کہتے تھے اور ان کا تخلص جنون تھا۔ مصحفی نے ان کا حال اور چند شعر ریاض الفصحاء میں نقل کیے ہیں۔

مصنف تذکرہ "بہارستان ناز" نے ہوس کی دو بیٹیوں کا ذکر کیا ہے۔ یہ دونوں شاعرہ تھیں اور حیا و پارسا تخلص فرماتی تھیں۔

پارسا عمر بھر ناکتخدا رہیں کیونکہ بقول صاحب تذکرہ بہارستان ناز" اس صاحب عصمت کا نکاح خود نواب صاحب مرحوم نے اس وجہ سے نہیں کیا کہ کسی شخص کو نسبت دامادی اپنی نسبت دینے میں ننگ و عار تھا"

پارسا کا مندرجہ ذیل شعر بہت مشہور ہوا ؎

تن صورت حباب بنا اور بگڑ گیا
یہ قصر لاجواب بنا اور بگڑ گیا

حیا کے تین شعر ملاحظہ ہوں ؎

ہے موتیوں کے ہار میں پرتو نگار کا
اب تو گہر میں عکس نہاتا ہے یار کا

دل میں اک بوند لہو بنے دے ہوئی میرے
چشم خوں بار ترے ہاتھ سے دم ناک میں ہے

بن گئی کان کی بالی تلک ان کی بجلی
گرمیٔ حسن غضب روئے غضب ناک میں ہے

جب غدر ۱۸۵۷ء کے بعد کمپنی نے اہل وثائق کے وثیقے بند کئے تو ہوس کی اولاد کے بھی وثیقے بند کر دیئے گئے۔ جس کی وجہ سے انہیں سخت ترین مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ گورنمنٹ وثیقہ آفس کے ریکارڈ سیکشن میں ہوس کے بچوں کی وہ اصل درخواست آج بھی محفوظ ہے جس میں ان سب نے لکھا ہے کہ:۔ "ہم لوگوں کو جو وثیقہ مدت دراز سے ملتا چلا آرہا تھا وہ گذشتہ چودہ ماہ سے بند ہے جس کی وجہ سے ہم لوگ نان شبینہ

تک کو محتاج ہو گئے ہیں۔ لہذا سرکار سے استدعا ہے کہ ہم لوگوں کے وثیقے دوبارہ جاری کیے جائیں۔"

ہوس کا انتقال

ہوس کی تاریخ انتقال کا پتہ نہیں چلتا۔ صاحب تذکرہ آب بقا نے سال وفات سنہ ۱۲۶۰ھ لکھا ہے جسے حامد حسن قادری صاحب نے اپنے ایک مضمون میں بھی نقل کیا ہے۔ ہوس کی وفات کا تذکرہ شعرا (از ابن امین اللہ طوفان) میں یوں کیا گیا ہے:-

"میر تقی ہوس لکھنوی۔ شخصے متانت بود۔ مضمون سوز و گداز می گفت۔ روزے چند است کہ ازیں دار ہوس رفت"

اس تذکرہ کا سال تصنیف معلوم نہیں، لیکن محترم جناب قاضی عبدالودود صاحب نے اس کے بعض مندرجات سے سنہ تصنیف ۵ ذی الحجہ سنہ ۱۲۴۷ھ اور رجب سنہ ۱۲۵۰ھ کے درمیان قرار دیا ہے۔

میں نے گورنمنٹ وثیقہ آفس لکھنؤ سے ہوس کے انتقال کے سلسلے میں معلومات حاصل کرنا چاہیں لیکن وہاں غدر سنہ ۱۸۵۷ء سے قبل کے ریکارڈ اب موجود نہیں۔ ہاں صرف اتنا پتہ چلا کہ " ہوس کے وثیقہ کی تقسیم ۲۰ شوال سنہ ۱۲۵۱ھ کو عمل میں آئی تھی۔ میرے خیال میں ہوس نے تاریخ مذکور سے پانچ یا چھ ماہ قبل انتقال کیا ہوگا۔

کلام

ہوس، کا کلیات جو تقریباً جملہ اصناف سخن پر مشتمل ہے اب تک کا شایع نہیں ہوا ہے، ان کے کلام کا انتخاب مولانا حسرت موہانی نے شائع کیا تھا۔ کلیات کے قلمی نسخے رضائیہ رامپور۔ کتب خانہ نواب سالارجنگ۔ کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد۔ کتب خانہ ندوۃ العلما لکھنؤ کتب خانہ جناب سید مسعود حسن صاحب (ادیب لکھنؤ) میں محفوظ ہیں، ان کے دیوان کا ایک نسخہ محمد حسین صاحب (استاد اردو گیا کالج) کے پاس بھی محفوظ ہے۔

ہوس کی مشہور ترین مثنوی لیلیٰ مجنوں ہے جو سنہ ۱۲۶۱ھ میں مطبع مصطفائی لکھنؤ سے شائع ہو چکی ہے۔ ایک دوسری مثنوی محترم جناب ڈاکٹر گیان چند صاحب جین نے رسالہ نوائے ادب (بمبئی) میں ناتمام شایع کی تھی۔

ہوس لکھنوی کے کلام میں دہلوی اور لکھنوی رنگ شاعری کا حسین ترین امتزاج نظر آتا ہے۔ ان کی شاعری میں میر کا سوز و گداز سودا کی متانت۔ مضمون آفرینی علو تخیل حسن کی سادگی سلاست و روانی، تشبیہات و استعارات کا برمحل استعمال روزمرہ اور محاورے کا لطف مصحفی کی آن بان۔ انشا کی شگفتگی لطافت و شوخی۔ جرأت کی بیباکی اور گستاخی۔ ناسخ کی صفائی زبان و بیان اور خارجیت غرضکہ سب کچھ موجود ہے کلام کا نمونہ ملاحظہ ہو:-

سحر کو عجب لطف دیکھا چمن میں ۔۔۔ کہ بلبل تو روتی تھی گل خندہ زن تھا
نہ تھی تیرے وحشی کو جامے کی حاجت ۔۔۔ تہ خاک دشت جنوں پیرہن تھا

کہیں کیا جو دنیا سے ہم لے چلے ۔۔۔ غم و درد رنج و الم لے چلے
عدم ہی کے رہرو مسافر تھے ہم ۔۔۔ سرائے جہاں میں بھی دم لے چلے

حال بیمار عشق مت پوچھو ۔۔۔ اب تو ہر دم نفس شماری ہے
ان دنوں اے ہوس میرے ہمراہ ۔۔۔ نالہ و درد و آہ و زاری ہے

سینہ کے داغ دیکھ لیے میرے خلق نے ۔۔۔ وحشت میں پھاڑ کر میں گریباں خجل ہوا

اُردو مرثیہ میں رزم نگاری

سیّد نظیر حیدر ایڈوکیٹ

اُردو کی رزمیہ شاعری کا بڑا حصّہ مراثی کی صورت میں ملتا ہے۔ لیکن بعض حلقوں میں یہ غلط خیال پایا جاتا ہے کہ مرثیہ صرف فریاد و شیون کے لئے مخصوص ہے۔ اور یہ کہ بہترین مرثیہ گو بھی مردانگی و شجاعت کی تصویریں کھینچنے میں ناکام رہے ہیں۔ ایک نقاد نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ "اگر مرثیہ گو تلوار اور اسپ کی تعریف کرتا ہے تو اس طرح گویا کسی عروس کا حال بیان ہو رہا ہے اور جب وہ حرب و دغا کا بیان کرتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ بٹیروں کی پالی کا ذکر ہو رہا ہے۔"

یہ افسوس ناک غلطی مرثیہ کے ناکافی مطالعہ کا نتیجہ ہے۔ بعض اسباب سے مرثیہ کو ہمارے ادب میں وہ مقام نہیں دیا گیا جس کا وہ مستحق ہے اور جس قدر مرثیہ آج کل ریڈیو یا منبر سے سنایا جاتا ہے اور جو انتخاب تدریسی کتابوں میں ملتا ہے اس میں واقعی شیون و بکا کے علاوہ اگر کوئی چیز ملتی ہے تو وہ تلوار اور گھوڑے کی تعریف کے چند اجزا ہیں جو سیاق سے علٰحدہ کر کے اکثر غیر ضروری تفصیل سے سُنا دیئے جاتے ہیں۔ اس سے قدرۃً یہ تاثر پیدا ہو سکتا ہے کہ مرثیہ میں ان چیزوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ لیکن واقعہ اس کے خلاف ہے۔ مرثیہ میں کثرت سے دوسرے مضامین ملتے ہیں۔ اعلیٰ درجہ کی حسن معاشرت، جذبات کی تربیت، حفظ مراتب اور ایثار و سرفروشی کا بیان ہے۔ عبادت و ریاضت کے تذکرے ہیں۔ عشق رسول، عشق الٰہی اور اعلائے حق کی تعلیم ہے۔ اور یہ تعلیم اس کثرت اور تواتر کے ساتھ پائی جاتی ہے کہ شہدائے کربلا کی یاد تازہ کرنے کے ساتھ ساتھ مرثیہ اسلام کی تفسیر کا کام اچھی طرح انجام دے سکتا ہے۔ پھر جرأت و ہمت اور مردانگی و شجاعت کی تصویریں تو مرثیہ میں اس کثرت اور کمال کے ساتھ ملتی ہیں کہ اُردو کیا دوسری زبانوں میں بھی اس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ دیکھئے رات کی تاریکی میں لڑائی کی چمک دمک کیا رنگ دکھاتی ہے۔

آخر نہ ہوا تھا ابھی یاں حملۂ اوّل، — فوجِ ستم آرا میں اِدھر پڑ گئی کَل بَل
گھوڑوں پہ اندھیرے میں گرے پڑتے تھے پیدل — لامع ہوئی جب تیغ تو روشن ہوا جنگل
اُڑتے ہوئے گردوں پہ شرارے نظر آئے
بجلی کہیں چمکی کہیں تارے نظر آئے

جنگ کے دوران میں جب سپاہیوں کا جوش انتہا کو پہنچ جاتا ہے اس وقت کی جذباتی کیفیت دیکھنے کے قابل ہوتی ہے۔

کس کس دلاوری سے وہ خاصانِ رب لڑے — اس شان سے کبھی نہ عجم نے عرب لڑے
دریا کی سمت رُخ نہ کیا تشنہ لب لڑے — پیاسے تھے تین روز کے لیکن عجب لڑے

بے دست ہو گئے تو یہ جوہر دکھا گئے
لوہے کو مثل شیر درندہ چبا گئے

خط کشیدہ مصرعہ زخمی اور غضب آلود شیر کی واقعی کیفیت کا ترجمان ہے۔ اسی طرح ایک ضعیف العمر مجاہد جو جان پر کھیلے ہوئے ہے اس طرح رجز خواں ہوتا ہے ؎

مینہہ تیروں کا برسے تو کبھی مُنہ کو نہ موڑوں نیزوں کا ہر اک بند انہیں ہاتھوں سے توڑوں
ہاتھ آئے تو ٹکرا کے سر اک ایک کا پھوڑوں جیتا شہِ مظلوم کے دشمن کو نہ چھوڑوں
کچھ ڈھال کی حاجت نہیں مشتاق اجل کو
دانتوں سے چبا جاؤں گا تلوار کے پھل کو

لڑائی کے لئے بچوں کی بے صبری دیکھئے۔ ؎

لڑکے جو کئی پہلے پہل نکلے تھے گھر سے ہر صف کی طرف تکتے تھے شیروں کی نظر سے
چھوٹے سے لگائے ہوئے ہتھیار کمر سے کہتے تھے نکلتا نہیں اب کوئی ادھر سے
یہ دیر ہے کیوں اس سے بھلا فائدہ کیا ہے
میداں میں چمکنے لگیں تیغیں تو مزہ ہے

نوجوان بیٹے کا شوق جہاد ملاحظہ کیجئے۔ ؎

پھر زیست کیا کرے وہ جو بعد آپ کے جئے غم کھائے اور خونِ جگر عمر بھر پئے
غیروں نے آج پائے مبارک پر سر دیئے بچپن سے ہم نے باندھی ہے تلوار کس لئے
اب پنجتن کا خاتمہ ہے کوئی آن میں
پھر بھی یہ معرکہ کبھی ہو گا جہان میں

خوں میں نہا کے گر نہ ہوا آج سرخ رو پھر کس کو مُنہ دکھاؤں گا یا شاہ نیک خو
چمکا رہے ہیں برچھیاں میداں میں جنگجو غصّہ سے جوش کھاتا ہے اب جسم کا لہو
کس سے کہوں اگر نہ کروں عرض آپ سے
بیٹے کی آبرو متعلق ہے باپ سے

لڑائی کے میدان میں اس سے مشکل مقام اور کوئی نہیں ہوتا کہ ایک تنہا سپاہی متعدد دشمنوں میں گھر جائے۔ ایک مرتبہ میں اپنے ایک دوست کو مرثیہ سُنا رہا تھا۔ موصوف پاکستانی فوج کے سب سے زیادہ جنگ آزمودہ سپاہیوں میں ہیں اور سب سے نچلی سیڑھی سے چڑھ کر اپنے قوت بازو سے بریگیڈیئر کے عہدہ پر پہنچے ہیں۔ جب میں حسب ذیل بند پر پہنچا تو انھوں نے مجھے پڑھنے سے روک دیا۔

تلواریں لئے دشمن جاں ایک طرف ہیں گھوڑے پہ شہِ کون و مکاں ایک طرف ہیں
تیر ایک طرف گرز گراں ایک طرف ہیں آپ ایک طرف لاکھوں جواں ایک طرف ہیں
سر کٹنے کا دھڑکا نہیں وسواس نہیں ہے
لاکھوں سے دغا اور کوئی پاس نہیں ہے

اور فرمایا کہ یہ وہ بات ہے جسے ہم فوجی سمجھ سکتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ جب لڑائی کے میدان میں ایک کا مقابلہ دو سے پڑ جاتا ہے تو دل کی

کیا حالت ہوتی ہے نہ کہ ایک کا مقابلہ سیکڑوں سے۔ واضح رہے کہ بریگیڈیئر موصوف کو عقیدہ کے لحاظ سے حسینؑ کے ساتھ کسی طرح کا غلو نہیں ہے ان کے لئے حسینؑ کی ذات صرف ایک بہادر سپاہی کی ذات ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ تنہا سپاہی جب اپنے کو نرغہ میں پاتا ہے تو پیروں کے نیچے سے زمین سرکتی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور پیر کھڑے رہنے سے جواب دے جاتے ہیں۔ ایسے وقت میں استقلامت دکھانا سچی بہادری کی دلیل ہے۔ اب آپ خود حسینؑ کے ایک رجز کے چند بند سُنئے ؎

یہ فوج ہے کیا آگ کا دریا ہو تو جھیلیں　　کیا ڈر انہیں بچپن میں جو تلواروں سے کھیلیں
اُٹھیں صفتِ کاہ اگر کوہ کو ریلیں　　کوفہ تو ہے کیا شام کو اور روم کو لے لیں
چاہیں تو زمیں کے ابھی ساتوں طبق اُلٹیں
یوں اُلٹیں کہ جس طرح ہوا سے ورق اُلٹیں

کہتے ہیں جسے اہلِ زمیں گنبدِ گرداں　　نہ ورقہ میں اک جزوِ کتابِ شہِ مرداں
ہم آج ہیں عالم میں قضا فہم و قدر داں　　حق بین و حق آگاہ و سخن سنج و ہنر داں
کس امر میں تقلیدِ محمد نہیں کرتے
فاقوں میں سوالِ نفرا ردنہیں کرتے

اللہ نے کونین کی شاہی ہمیں دی ہے　　امداد رسولوں کی مرے باپ نے کی ہے
مجھ میں بھی وہی دل وہی شوکت وہی جی ہے　　سر بر سے یہ جب تیغ علی میاں سے لی ہے
سر تن سے کٹے جب تو ہم جنگ کی سر ہے
رہ جائے یہ عزت یہ بہادر کی ظفر ہے

ہم دولتِ دنیا کبھی گھر میں نہیں رکھتے　　توقیرِ زر و مال نظر میں نہیں رکھتے
رکھتے ہیں قدم خیر میں شر میں نہیں رکھتے　　کچھ اور بجز تیغ کمر میں نہیں رکھتے
تذرِ رہِ معبود تن و سر ہے ہمارا
زیور ہے یہی اور یہی زر ہے ہمارا

کب میان سے شمشیر دو سر لی نہیں ہم نے　　لڑنے میں کبھی منہ پہ سپر لی نہیں ہم نے
جب تک کہ زمیں خون سے بھر لی نہیں ہم نے　　کچھ اپنے سر و تن کی خبر لی نہیں ہم نے
شمشیر و سپر بعد ظفر کھولتے ہیں ہم
جب صاف ہو میداں تو کمر کھولتے ہیں ہم

میں نہیں سمجھتا کہ اس طرح کے اشعار کی موجودگی میں اردو رزمیہ کو کس طرح حقیر سمجھا جا سکتا ہے۔
اس گفتگو کو ختم کرنے سے پہلے ایک جھلک اس میدان کی بھی دیکھ لیجئے جہاں کربلا کی جگر خراش جنگ لڑی گئی تھی۔ ؎

اس جا نہ اُترتا ہے نہ دم لیتا ہے رہگیر　　ہے شور کہ اس آب میں ہے آگ کی تاثیر
پیاسوں کے لئے اس کی ہر اک موج ہے شمشیر　　اس طرح ہوا چلتی ہے جس طرح چلیں تیر
بجھتی نہیں واں پیاس کسی تشنہ گلو کی
بو آتی ہے اس نہر کے پانی میں لہو کی

چوتھے مصرعہ میں جو تشبیہ بیان ہوئی ہے وہ دنیا کی بہترین تشبیہات میں شمار ہونے کے لائق ہے۔

اب میں اعتراض کے دوسرے حصّہ کو لیتا ہوں۔ اس میں شک نہیں کہ مرثیہ میں تلوار اور گھوڑے کی تعریف اس طرح کی گئی ہے گویا کسی عروس کا حال بیان ہو رہا ہے۔ لیکن اس کی وجہ عربی تمدن اور شاعری میں ملتی ہے۔ اسپ و تلوار عربوں کے روایتی معشوق رہے ہیں۔ اردو مرثیہ کے ہیرو عرب ہیں اور ہمارے مرثیہ نگاروں نے اس بارہ خاص میں عرب روایات کو پوری طرح ملحوظ رکھا ہے۔ اگر اعتراض صرف اس قدر ہوتا کہ اسپ و تلوار کے بیان میں ضرورت سے زیادہ تفصیل سے کام لیا گیا ہے تو شاید آج کل کے مذاق کے لحاظ سے قابلِ فہم ہوتا۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہیئے کہ سو ڈیڑھ سو برس پہلے جب یہ مرثیے لکھے گئے تھے تو باوجود اس ادبار کے جو مسلمانوں پر آ چلا تھا انکی عسکری روح بالکل فنا نہیں ہوئی تھی۔ ان کو فنونِ جنگ اور آلات حرب سے دلچسپی باقی تھی اور میدانِ جنگ میں گھوڑے اور تلوار کی اہمیت میں کوئی خاص فرق نہیں آیا تھا۔ لوگ عام طور سے تلوار کے ہنر اور گھوڑے کے اوصاف سے دلچسپی رکھتے تھے۔ ایسے حالات میں مذاق زمانہ کے اعتبار سے بھی اور افرادِ مرثیہ کی روایات کے لحاظ سے بھی ان اُمور کا تذکرہ فطری امر تھا۔ اس سے گریز واقعات سے گریز ہوتا۔ پھر چونکہ مرثیہ گویوں میں بالخصوص میرانیسؔ کے لئے معلوم ہے کہ اعلیٰ درجہ کے شہسوار تھے اور میدانِ جنگ نہ سہی اکھاڑہ کے اندر شمشیر زنی کے جوہر دیکھتے اور دکھاتے رہتے تھے۔ گھوڑے اور تلوار کی ایک ایک خوبی سے ذاتی طور پر واقف تھے اس لئے ان چیزوں کا تذکرہ ماہرِ فن کے انداز میں کرتے ہیں اور ان کے بیان میں نری خیال آرائی نہیں ہوتی بلکہ واقعاتی پہلو پایا جاتا ہے۔

غرضکہ جس وقت مرثیہ کا عروج ہوا اور جن لوگوں کے متعلق مرثیے لکھے گئے اور جن لوگوں کے قلم سے لکھے گئے ان سب کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اسپ و تلوار کا تذکرہ فطری اور لازمی تھا اور تاریخ عرب کو پیش نظر رکھتے ہوئے اور عربی جذبات کا خیال کرکے اسی رنگ میں ہونا لازمی تھا جس رنگ میں اسے پیش کیا گیا یعنی بطرز عروس۔ اس لئے کہ عرب سچ مچ تلوار اور گھوڑے سے ویسی ہی محبت کرتے تھے جیسی ایک انسان عروس سے کرتا ہے۔ بیشک مذاق زمانہ کے بدل جانے سے اور شہسواری و شمشیر زنی کا رواج موقوف ہو جانے سے ہمیں ان امور کا تذکرہ نامانوس معلوم ہونے لگا ہے لیکن غالباً آپ اتفاق کریں گے کہ ڈیڑھ سو برس پہلے کے مرثیہ نگاروں سے آج کل کے مذاق کی پابندی کی امید کرنا غیر معقول ہوگا آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ آج کل جو مرثیے لکھے جاتے ہیں ان میں اسپ و تلوار کا تذکرہ اس قدر اور اس انداز سے نہیں کیا جاتا جیسا پیشتر ہوتا تھا۔ یہ زمانہ کی تاثیر کا زندہ ثبوت ہے۔

البتہ پُرانے شاہکاروں کی مقبولیت قائم رکھنے اور ان کے بہترین پہلوؤں کو اُجاگر کرنے کے لئے ضرورت اس کی ہے کہ مشاہیر کے کلیات کے ساتھ ساتھ ان کے ایسے اڈیشن بھی مرتب کیے جائیں جن میں نہ صرف اسپ و تلوار کے بیان کو مختصر اور منتخب انداز سے پیش کیا جائے بلکہ دیگر غیر ضروری روایات و تفصیلات کو بھی حذف کر دیا جائے جس سے مرثیہ کی خوبیاں اُبھر کر سامنے آسکیں اور جوشِ جہاد، جرأت و مردانگی اور تعلیم دینی کا خاطر خواہ اثر طبائع پر مرتب ہو سکے۔

میں نے اس بحث میں قصداً قدیم مرثیہ نگاروں کی اور بالخصوص میرانیسؔ کی فصاحت اور اعلیٰ درجہ کی زبان دانی کا تذکرہ نہیں کیا اس لئے کہ یہ چیزیں ان کا مقصود بالذات نہیں تھیں۔ حصول مقصد کا ذریعہ تھیں۔ کتب آسمانی سے بڑھ کر فصاحت و بلاغت کا خزانہ اور کہاں ہوگا۔ لیکن جس بڑے مقصد کے لئے یہ کتابیں نازل کی گئیں اس کے سامنے ان کی لسانی فصاحت کا تذکرہ ہیچ معلوم ہوتا ہے۔ یہ ان کے کمالات میں سے ایک ادنیٰ کمال ہے۔ لیکن اس پہلو سے بھی دیکھئے تو مرثیہ اُردو شاعری کا گلِ سرسبد ہے۔ میں مثال کے لئے صرف ایک بند پیش کرتا ہوں۔ پہلے بند میں فارسی اور ہندی زبان اور روایات کا بے مثل امتزاج دیکھنے کی چیز ہے۔

بولی وہ عندلیبِ چمن پرورِ بتول | ضروری ہے سر پہ عنبر چڑھے جو پھول
ہے نخلِ باغِ فیض و گلِ گلشنِ رسول | داغِ گلِ ریاضِ تمنا بدل قبول

شادی سدا نہیں چمنِ روزگار میں
روئے خزاں میں وہ جو ہنسا ہو بہار میں

واقعہ یہ ہے کہ سطحِ اردو ادب میں مرثیہ دوسری اصنافِ مثل غزل، قصیدہ اور مثنوی کے بعد داخل ہوا وہ سلسلہ ارتقاء کی کارفرمائی معلوم ہوتی ہے اور دوسری تمام اصناف پر عبور حاصل کر لینے کے بعد ہی مرثیہ کا صحیح لطف حاصل ہو سکتا ہے۔ اردو زبان کو پوری طرح سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ مرثیہ کا بہتر مطالعہ کیا جائے اور اس کے نکات کو ذہن نشین کیا جائے۔

لیکن یہ ایک بالکل دوسری بحث ہے۔ موجودہ مضمون حقیقتہً مرثیہ میں رزم نگاری کے پہلو کو ظاہر کرنے کے لئے اور اس ضمن میں جو اعتراض مرثیے پر کیے جاتے ہیں ان کا ازالہ کرنے کے لئے لکھا گیا ہے۔ مرثیہ اور خصوصاً میر انیس کے کلام کی تمام خصوصیات کا جائزہ دنیز معاصرین و متاخرین کے کلام پر میر انیس کے اثرات کا تفصیلی مطالعہ ایک مستقل موضوع ہے۔ یہاں میں صرف اسی قدر کہہ سکتا ہوں کہ میر صاحب موصوف کا کلام اردو شاعری کے پھول کی حیثیت رکھتا ہے۔ انیس کا شمار دنیا کے ان بڑے شاعروں میں ہے جو اپنے فن کو درجۂ کمال تک پہنچا کر اٹھ گئے اور اپنی طرز میں کسی اضافہ کی گنجائش نہیں چھوڑی۔ حیرت ہوتی ہے کہ سو ڈیڑھ سو برس پہلے ہماری زبان، معاشرت، معیار اور اقدار سب بالکل مختلف تھے۔ اس دوران میں صدہا نئے مصنفین آئے۔ نئے نئے اسلوب پیدا ہوئے۔ نظم و نثر کے نئے سانچے تیار ہوئے۔ محاورے بدلے۔ اظہارِ خیال کے طریقے اور خیالات تک بدل گئے لیکن انیس کی زبان اور طرزِ بیان آج بھی غیر مانوس نہیں معلوم ہوتا۔ بلکہ بعض پیچیدہ خیالات اور جذبات کے اظہار کے لئے انہوں نے جو طریقہ اختیار کیا وہ بالکل سادہ اور تازہ معلوم ہوتا ہے۔ اسلوب کی یہی خوبی ہوتی ہے جو اساتذہ کو کم تر درجے کے ادباء سے ممتاز کرتی ہے۔ انیس ہوں یا غالب، عرفی ہوں یا فیضی۔ ان کا اکثر کلام دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی بالکل نئے زمانہ کا مفکر جدید انداز میں بات کر رہا ہے۔ ان کا اسلوب اور اپنے مفہوم کو پڑھنے والے کے ذہن تک براہ راست، واضح اور انمٹ طریقہ سے منتقل کر دینے کا انداز وہی ہے جو موجودہ مشرقی اور مغربی انشاپردازی کا خصوصی وصف سمجھا جاتا ہے۔

دریائے عشق اور بحر المحبّت

تقابلی مطالعہ

فرمان فتحپوری

(گذشتہ سے پیوستہ)

دریائے عشق میں جس لڑکی کا ذکر کیا گیا ہے اوّل تو اس کی نظر بازیوں کی خبر لوگوں کو ہو گئی ہے۔ عزیز و اقارب یوں بھی اصل واقعہ کو پانے کی کرید و جستجو میں لگے رہے ہونگے بلکہ جوان لڑکی کو ناوقت یکایک گھر سے جُدا کرنے میں عزیز و اقارب کے شبہات اور بڑھے ہونگے۔ اُنہوں نے راتوں رات لڑکی کو دریا پر بھیجنے پر ضرور استعجاب کیا ہوگا، والدین سے اس کے متعلق طرح طرح کے سوالات کیئے ہونگے اور ان سوالات نے والدین کو بڑی اُلجھن میں ڈالا ہوگا ——— نفس واقعہ پر پردہ ڈالنے کے لئے والدین نے سوالات کے مفید مطلب جوابات تراشے ہونگے۔ دوسروں کے ذہن سے کسی قسم کی بدگمانی یا شبہ کو دور کرنے کی غرض سے حتی الوسع معقول اور قرینِ قیاس اسباب و علل سامنے لائے گئے ہونگے۔ مختصر یہ کہ جوان لڑکی کو گھر سے الگ کرنا والدین کے لئے ایک بڑا اہم اور پیچیدہ مسئلہ تھا، اس کے سُلجھانے میں اُن کا ذہن مختلف قسم کی اُلجھنوں کا شکار رہا ہوگا۔

لیکن میر کے یہاں سارا پس منظر خاموش ہے۔ اُنہوں نے لڑکی کو جس آسانی سے رخصت کر دیا ہے وہ مقتضائے حال کے منافی ہے۔ اُنہوں نے اس موقع کی پوری تصویر اُتارنے کی کوشش نہیں کی بلکہ اس اہم پہلو کو سرسری واقعہ کے طور پر چند شعروں میں اس طور پر بیان کر دیا ہے:۔

جب ہوا ذکر اقل و اکثر میں | چاہ ثابت ہوئی اسے گھر میں
عشق بے پردہ جب فسانہ ہوا | مضطرب کدخدائے خانہ ہوا
گھر میں جا بہر دفع رسوائی | بیٹھ کر مشورت یہ ٹھہرائی
یاں سے یہ غیرتِ مہِ تاباں | جا کے چندے کہیں رہے پنہاں
شب محافے میں اُس کو کر کے سوار | ساتھ دے ایک دایۂ غدّار
پار دریا کے جلد رخصت کی | اس طرح فکر رفع تہمت کی

میر کا یہ بیان تشنہ ہے اور اس موقع کے قبل و بعد کے اُن حالات پر کوئی روشنی نہیں پڑتی جن سے والدین دوچار ہوئے ہونگے ——— لیکن مصحفی نے اِس موقع کی تمام نزاکتوں اور محلے والوں کے تجسّس و شبہات اور والدین کی ذہنی کیفیتوں کا پورا لحاظ رکھا ہے۔ متوسط درجہ کے مسلمان مشرقی گھرانوں میں ایسے موقعوں پر جو اُلجھنیں اور دشواریاں

والدین کے سامنے آتی ہیں، مصحفی نے اُن کو محسوس کرلیا ہے۔ اور لڑکی کے رخصتی کے واقعہ کو تفصیل سے جیتے جاگتے پس منظر کے ساتھ نظم کیا ہے اور اس مخصوص موقع پر اُن کا یہ اضافہ عبدالماجد دریا آبادی کے لفظوں میں مصحفی کے کمال کی دلیل ہے۔[1] لڑکی کو جُدا کرنے کے جو اسباب مصحفی نے بیان کیے ہیں وہ ضروری بھی ہیں اور قرین قیاس بھی: اول تو لڑکی ایک ایسے شخص کے یہاں بھجوائی گئی ہے جس سے لڑکی کے والدین صرف قرابت نہیں رکھتے بلکہ یک جان دو قالب ہیں۔ والدین اُن پر ہر طرح اعتماد کرسکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ لڑکی کو بیمار دکھایا گیا ہے۔ مسلسل آزار سے اُس کی صحت ایسی خراب ہوگئی ہے کہ تبدیل آب و ہوا کے لئے اس کا باہر بھیجنا ناگزیر ہوگیا ہے — یہ ایسے اسباب ہیں جو محلے والوں کا مُنھ بند کرنے کے لئے ضروری بھی ہیں اور مناسب بھی۔ مصحفی نے ان باتوں کے اضافے سے واقعہ کی تصویر کو میر کے مقابلے میں زیادہ دلکش اور مکمل کردیا ہے — میر کا بیان نظر سے گذر چکا ہے اب مصحفی کا بیان دیکھیے:

جب نہ بن آئی اور کچھ تدبیر — یہی سوچے کہ اب بلا تاخیر
یاں سے لیجا کے اس صنم کے تئیں — چندے پوشیدہ رکھیں اور کہیں
طور پر اپنے واں یہ زیست کرے — پھر یہ دلدادہ یاں جئے کہ مرے
پار دریا کے اک ٹھکانہ تھا — اُن کا کوئی وہاں یگانہ تھا
ان سے اور اُن سے تھی شناسائی — دوستی ایک دل اور یک جائی
اعتمادِ یگانگت بھی تھا — اتحادِ مؤانست بھی تھا
شاہدِ مہر جب ہوا روپوش — اور شب آئی ہو گلیم بدوش
اِک محافے میں کر سوار اسے — ساتھ دایہ کے بھیجا پار اسے
کہہ دیا یوں کہ یاں یہ رشک بہار — ان دنوں رات دن رہے تھی نزار
خود بخود اُس کے دل پہ غم تھا کچھ — بے جہت مستقل الم تھا کچھ
دن کو بستر بھی زار رہتی تھی — شب کو اختر شمار رہتی تھی،
خواب اور خور میں آگیا تھا قصور — اس کو تبدیل تھا مکان ضرور
اس لئے ہم نے اُس کو واں بھیجا — کہ بیابان کی نہ راس آئے ہوا

لیکن قسمت کی خوبی دیکھئے کہ اس پر بھی عاشق کو محبوبہ کے رخصت ہونے کی خبر ہوگئی اور جیسے ہی لڑکی کی ڈولی گھر سے نکلی عاشق بھی ساتھ ہولیا۔

گھر سے باہر محافہ جو نکلا، — اس جواں کے پاس سے نکلا (میر)

کر محافے میں اس پری کو سوار — لے چلی جب وہ دایۂ مکار
جوں ہی باہر وہ رہ گذر سے ہوا — گزر اس کا جواں کے سر سے ہوا (مصحفی)

اس موقع پر ہیرو کے جذبات عشق اور اس کی والہانہ خود سپردگی و ربودگی کی تصویر میر و مصحفی دونوں کے یہاں قرینے سے کھینچی گئی ہے، لیکن پھر بھی میر کے بیان میں ندرت اور اثر زیادہ ہے — جو چیز مصحفی کے یہاں دیدہ و شنیدہ ہے وہ میر کے یہاں دیدہ و چشیدہ ہے۔ اس لئے عشق کے المیہ پہلوؤں کو بیان کرنے میں جو کامیابی میر کو ہوئی ہے وہ مصحفی کو نہیں ہوئی — زندگی کے بعض دوسرے پہلوؤں

[1] دیباچہ بحر المحبت صفحہ ۳۱

کی ترجمانی میں مصحفی کا پلہ میر سے ہلکا نہیں ہے لیکن عشقیہ جذبات کی ترجمانی میں حقیقت یہ ہے کہ مصحفی میر کو نہیں پہنچ سکے۔ ہیرو کی گریہ وزاری و بیقراری کی تصویر میر نے ان الفاظ میں کھینچی ہے۔

رفتہ رفتہ سخن ہوئے نالے — اُڑنے لاگے جگر کے پرکالے
دل کے غم کو زبان پر لایا — آفتِ تازہ جان پر لایا
کاے جفا پیشہ و تغافل کیش — اک نظر سے زباں نہیں کچھ بیش
مُنھ چھپایا ہے تو نے اس پر بھی — نگہِ التفات ایدھر بھی
ہے تو نزدیک دل سے اے طناز — لیک تجھ تک سفر ہے دور دراز
ناز و خوبی نے دل دیا نہ تجھے — رحم سے آشنا کیا نہ تجھے
اب تغافل نہ کر تلطف کر — حال پر میرے ٹک تاسف کر

مصحفی عاشق کے شدتِ جذبات کو یوں نظم کرتے ہیں:۔

کر کے نالہ بہ طرحِ سوز و گداز — یوں قرین محافہ دے آواز
کاے پری چہرہ اتنی روپوشی — جی سے گذرا میں ہائے خاموشی
نہ تو آواز ہی سُنائی ہے — نہ تری بو ہی مجھ تک آئی ہے
خو برد کرتے ہیں تغافل سب — پر نہ اتنا کہ ہو وے محض غضب
تجھکو اپنی ستمگری کی قسم — تجھکو غمزے کی کافری کی قسم
حرف زن اپنے دردمند سے ہو — گرم اے آتش اس سپند سے ہو

ہیرو کو مضطرب و بے قرار دیکھ کر "دایۂ پُر فن" قریب آئی اور "وصلِ محبوب" سے شاد کام کرنے کے وعدے سے اس کی ڈھارس بندھائی۔ عاشق بے چارہ اپنے ہوش میں نہ تھا۔ دایہ کی مکّاری کو نہ سمجھ سکا۔ دایہ کی باتوں کو سچ سمجھ کر اطمینان و سکون سے اس کے ساتھ ہولیا۔ لیکن دایہ بقول مصحفی "اُستاد کار حیلہ و فن" تھی، عاشق سے چھٹکارا پانے کی صورتوں پر غور کرتی رہی آخرکار اسے ایک ترکیب سوجھی، اور اُس نے عاشق کو دریا میں ڈبو دینے کا سامان کر لیا۔ چنانچہ جب محبوبہ کی کشتی بیچ دریا میں پہنچی، تو دایہ نے محبوبہ کی جوتیاں دانستہ دریا میں پھینک دیں۔ اور عاشق سے کہنے لگی کہ سچّے عاشق کے لئے یہ بڑی غیرت کی بات ہے کہ محبوبہ کی جوتیاں پانی میں بہہ جائیں اور وہ اپنی آنکھوں سے دیکھتا رہے ــــ غرض مکّار دایہ نے عاشق کی رگِ حمیّت و غیرت کو کچھ ایسا بھڑکایا کہ وہ دریا میں کود پڑا ــ گرداب نے اسے اپنی آغوش میں لے لیا اور پھر دریا کی تند تیز لہریں اسے اتنی دور بہالے گئیں کہ وہ کشتی پر واپس نہ آسکا ــ محبوبہ کو بھی اپنے عاشق سے سچّی محبت تھی لیکن معاشرے کی سختیاں اور پابندیاں اسے آنسو بہانے کی اجازت نہ دیتی تھیں۔ اس لئے وہ خاموشی سے غم کا گھونٹ اتار گئی ــ لیکن مکار دایہ اپنی کامیابی پر بڑی خوش ہوئی اور اس نے اپنی سمجھ میں عاشق و معشوق کو ہمیشہ کے لئے ایک دوسرے سے جدا کر دیا ــ دایہ کی اس مکارانہ چال اور عاشق کی معصومانہ جانبازی کا واقعہ میر و مصحفی دونوں نے بڑی خوش اسلوبی سے نظم کیا ہے۔ میر صاحب کہتے ہیں

بیچ دریا کے دایا نے جا کر — کفش اس گُل کی اُس کو دکھلا کر
پھینکی پانی کی سطح پر اکبار — اور بولی کہ او جگر افگار

جیسے تیرے نگار کی پاپوش | موج دریا سے ہووے ہم آغوش
غیرتِ عشق ہے تو لا اُس کو | چھوڑ یوں مت برہنہ پا اُس کو
یہ روا ہے تو اپنے حال پہ رو | مفت ناموس عشق کو مت کھو
جی اگر تھا عزیز اے ناکام | کیوں عبث عشق کو کیا بدنام
سُن کے یہ حرف دایۂ مکّار | دل سے اس کے گیا شکیب و قرار
بے خبر کار عشق کی تہہ سے | جست کی اُس نے اپنی جا گہ سے
تھا سفینے میں پا کہ دریا میں | موج زنجیر ہو گئی پا میں،
کھنچ گیا قعر کو یہ گوہر ناب، | تھی کشش عشق کی نگرتہ آب
عشق نے آہ کھو دیا اُس کو | آخر آخر ڈبو دیا اُس کو

مصحفی نے اس واقعہ کو چندے اختصار کے ساتھ چند شعروں میں یوں نظم کر دیا ہے:۔

پہنچی کشتی جو بیچ میں اک بار | ہوئی سرگرم حیلہ وہ غدّار
امتحاناً بروئے سطح آب | یعنی کفش اُس پری کی پُر آب
تھا جو منظور اس کو جان لینا | پھر کہا یہ کہ ہاں میاں لینا
تھا جواں بسکہ سخت دلدادہ | ہو کے ناگہ بمرگ آمادہ
کفش پر کر دراز اپنا ہاتھ | آشنا یا نہ کودا ہاں کے ساتھ
کودتے ہی چلا گیا تہہ کو، | طے کیا عمق آب کی رہ کو،
کودے ہر چند غوطہ خور بھی واں | نہ ملا آب سے نشاں اس کا

مصحفی کے ان اشعار کے متعلق مولانا عبدالماجد دریا آبادی تحریر فرماتے ہیں کہ " مصحفی نے اس موقع پر جو نکتہ بلاغت مرعی رکھا ہے وہ خاص طور پر قابل لحاظ ہے۔ دریا میں جوتی پھینکنے کے بعد میر صاحب نے دایہ کی زبان سے ایک پوری تقریر نقل کر دی ہے جو آٹھ شعروں میں آتی ہے اور جس میں طرح طرح کے واسطے دلا کر عاشق کو اُس کے نکال لانے پر اُکسایا ہے، مصحفی نے اس ساری تقریر کے بجائے اِس مفہوم کو صرف تین لفظوں میں ادا کر دیا ہے۔ " ہاں ۔ میاں لینا" بلاغت کے رمز شناس جانتے ہیں کہ یہ طریق ادا اس موقع کے لئے کتنا مناسب و مؤثر ہے "

اس سے انکار نہیں کہ مصحفی نے بڑے اختصار و بلاغت کے ساتھ واقعہ کو نظم کر دیا ہے آخری شعر تو خاص طور پر ایسا کہہ دیا ہے اس موقع پر اس سے زیادہ برجستہ اور مناسب فقرے کا تصور بھی مشکل معلوم ہوتا ہے، لیکن صرف اس بنا پر مصحفی کے بیان کو میر کے بیان پر ترجیح دینا مناسب نہیں ہے۔ شعر کے حسن یا فصاحت و بلاغت کا معیار محض اختصار نویسی سے متعین نہیں ہوتا۔ بعض جگہ اختصار حسن بن جاتا ہے اور بعض جگہ عیب۔ اور بعض جگہ تفصیل بلاغت و فصاحت کا سبب ہوتی ہے ——— سحرالبیان کا سب سے بڑا حسن ہی یہ ہے کہ اُسمیں بیانات واضح اور مفصل ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ اس کے اشعار بلیغ نہیں ہیں درست نہیں ہے۔ میر کا بیان توضیحی ہوتے ہوئے بھی معنی خیز، مؤثر اور حسین ہے۔ یہ تینوں چیزیں بلاغت و فصاحت پر دلالت کرتی ہیں۔ مصحفی کے بیان کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ پس منظر بالکل خاموش ہے۔ دایہ کو مصحفی نے " اُستاد کار حیلہ و فن" " غدار" اور " مکّار" تو بتایا ہے لیکن اُن کے قصے

ہیں دایہ سے کوئی ایسا کام سرزد نہیں ہوتا جو اس کے کردار میں فعالیت وتحریک پیدا کر سکے ۔ دایہ کا کردار کہانی کا اہم کردار ہے۔ اسی کے گرد سارا پلاٹ گردش کرتا ہے۔ ہیرو اور ہیروئن دونوں کے کرداروں اور کارناموں میں جاذبیت کے آثار دایہ کی مکاری کی بدولت ہی پیدا ہوتے ہیں۔

ضرورت اس امر کی تھی کہ دایہ کی چالوں، ترکیبوں اور مکاریوں کو واضح کیا جاتا۔ میر نے یہی کیا ہے اور اس پُرفن کی شخصیت کو خود اسکے مکالمات سے اُجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ مصحفی نے بیان اس قدر مختصر کر دیا ہے کہ دایہ کا کردار پس پُشت پڑ جاتا ہے۔ اس لئے میرے خیال میں میر کا بیان کسی طرح مصحفی کے بیان سے کمتر درجہ کا نہیں ہے بلکہ داستانوی فن کے نقطۂ نظر سے اُن کا وضاحتی بیان مصحفی کے مختصر بیان سے زیادہ دلکش جامع اور اثر انگیز ہے۔

ہیرو غرقاب ہو گیا اور دایہ لڑکی کو لے کر دریا پار پہنچ گئی۔ لیکن اُس کی مکاری عشق کی کرشمہ سازی ن کا مقابلہ نہ کر سکی۔ لڑکی نے ایک ہی ہفتہ کے بعد گھر واپس ہونے کی خواہش ظاہر کی اور اسکے لئے کچھ ایسے اندازِ معصومانہ اور تجاہل عارفانہ سے کام لیا کہ دایہ واپسی پر رضامند ہو گئی۔ مصحفی کا بیان ہے ۔ کہ:-

ایک دن دایہ سے کہا آکر	مجھ کو اکثر رہے ہے دردِ جگر
یہ مکاں بھی نہ سازگار ہوا	دل مرا یاں بھی بے قرار ہوا
گھر کو لے چل کہ جس کا خطرہ تھا	اب تو وہ مدعی جاں نہ رہا
ساری اُس کے سبب سے تھی آفت	وہ نہیں اب تو گیا ہے پھر ہیبت
کوئی اب اس کا دادخواہ نہیں	اس کی باتیں اسی کے ساتھ گئیں
کون جانے کہ وہ کدھر کو گیا	مر گیا یا کسی نگر کو گیا،

لیکن مصحفی کے بیان میں حُسن درز در نہیں ہے۔ اس موقع کی تصویر میر کے یہاں زیادہ شدید اور پُراثر لب ولہجے میں کھینچی گئی ہے اُن کے یہاں لڑکی کے مُنہ سے کچھ ایسی باتیں کہلوائی گئی ہیں جو اس موقع کے لئے ضروری تھیں اور جن کے بغیر دایہ واپسی پر رضامند ہی نہ ہو سکتی تھی ـــ لڑکی نے کچھ ایسے فقرے ادا کیئے ہیں گویا اسے واقعی ہیرو کے ڈوب جانے سے خوشی نصیب ہوئی ہے۔ کوئی اس بات کا گمان تک نہیں کر سکتا کہ لڑکی عشق کی آگ میں جل رہی ہے، حالانکہ لڑکی کو عاشق کی جُدائی کچھ ایسی شاق ہے کہ وہ موت کو زندگی پر ترجیح دیتی ہے اور موت کا بہانہ تلاش کرتی ہے، لیکن اُس نے کچھ ایسے ضبط وتحمل اور تجاہل عارفانہ سے کام لیا کہ دایہ ذرا بھی لڑکی کے منشا کو نہ پا سکی۔ چنانچہ میر صاحب بیان کرتے ہیں کہ:-

قصہ کوتاہ بعد یک ہفتہ	آئی وہ رشکِ مہ زخود رفتہ
کہنے لاگی کہ اب تو اے دایہ	ہو گیا غرق وہ فرومایہ،
اب تو وہ ننگ درمیاں سے گیا	آرزو مند ا(س) جہاں سے گیا
تھے جو ہنگامے اسکے حد سے زیاد	ساتھ اُس کے گئے وہ شور وفساد
شورِ فتنے تھے اس تلک سارے	ابتو بدنامیاں نہیں بارے

آخر کار دایہ چکمہ کھا گئی اور لڑکی کو کشتی میں لے کر سوار ہو گئی اور میر کے لفظوں میں

یہ نہ سوچی کہ بدبلا ہے عشق	گھات میں اپنی لگ رہا ہے عشق

جب کشتی بیچ دریا میں پہنچی تو لڑکی نے انجان بن کر بھولے بھالے انداز میں دایہ سے پوچھا کہ آتے وقت میری جوتی دریا میں کس جگہ گری تھی اور وہ فتنہ طراز کس مقام پر ڈوبا تھا۔ اس قسم کی باتوں سے گویا لڑکی نے دایہ کے کارنامے کی داستان دہرا دی۔ چنانچہ دایہ لڑکی کے سوالات سے بڑی خوش ہوئی اور جس جگہ یہ واقعہ رونما ہوا تھا اشارے سے لڑکی کو بتا دیا۔ لڑکی یہی چاہتی تھی وہ اچانک دریا میں چھلانگ لگا گئی اور تند و تیز موجوں نے اسے ذرا دیر میں نظر سے اوجھل کر دیا ــــــ اس واقعہ کے ساتھ ساتھ دایہ اور لڑکی کی باہم گفتگو مصحفی و میر دونوں نے بڑی خوش اسلوبی سے نظم کی ہے۔ پہلے میر کا بیان دیکھئے:۔

حد سے افزوں جو بے قرار ہوئی　　دایہ کشتی میں لے سوار ہوئی
حرف زن یوں ہوئی کہ اے دایہ　　یاں گرا تھا کہاں وہ کم مایہ
موج سے تھا کدھر کو ہم آغوش　　تھا تلاطم سے کس طرف ہمدوش
مجھ کو دکھلا نشانِ جا اُس کا　　میں بھی دیکھوں خروش دریا کا
ہوں میں ناآشنائے سیرِ آب　　ناشناسائے موج و گرداب
ہیں میسّر کہاں بہ سیرِ عبور　　اتفاقی ہیں اس طرح کے اُمور
مکر میں گرچہ دایہ تھی کامل　　لیک تہ سے سخن کے تھی غافل
یہ نہ سمجھی کہ ہے فریبِ عشق　　ہے یہ مہ پارہ ناشکیبِ عشق
بیچ دریا کے جا کہا یہ حرف　　یاں ہوا تھا وہ ماجرائے شگرف
سُنتے ہی یہ کہا کہاں کر کر　　گر پڑی قصد ترک جاں کر کر

میر کا یہ بیان بڑا مکمل ہے۔ اُنہوں نے دایہ کو لڑکی کے اصل منشا سے بے خبر رکھنے کا پورا التزام کیا ہے۔ لڑکی سے ایسی باتیں کہلوائی ہیں جو قرینِ قیاس ہیں اور جن کی تہ تک عام آدمی نہیں پہنچ سکتا' حتیٰ کہ مکار دایہ بھی لڑکی کی معصومانہ گفتگو کا شکار ہوگئی۔ مصحفی نے اس واقعہ کو خاموش ماحول میں نظم کیا ہے۔ لڑکی و دایہ کا جو مکالمہ ان کے یہاں ملتا ہے وہ میر کی طرح جاندار نہیں ہے۔ بلکہ بعض باتیں ایسی ہیں جن کا اظہار کرنا لڑکی کے لئے قطعی نامناسب تھا۔ مصحفی لکھتے ہیں:۔

ہوئی کشتی پہ جب محافہ سوار　　دایہ اس کی جو تھی امانت دار
اس سے پوچھا کہ دایہ بچ بتلا　　کس مکاں پر وہ خستہ ڈوبا تھا
کفش پھینکی تھی تو نے کس جاگہ　　مجھ کو لے چل ذرا تو اس جاگہ
کفش پر میرے جی دیا اُس نے　　یا الٰہی یہ کیا کیا اُس نے
یہ ترنگ اُس کے جی میں کیا آئی　　کہیں ہوتے ہیں ایسے سودائی
کفش میں ایسی کیا کرامت تھی　　کفش والی تو میں سلامت تھی
اُس کی نادانی جی کھپاتی ہے　　اب کوئی دم میں جان جاتی ہے

آخری چار اشعار میں مصحفی نے لڑکی کے منہ سے جو کچھ کہلوایا ہے وہ مقتضائے حال کے مطابق نہیں ہے ــــ لڑکی نے ان اشعار میں جس قسم کا اظہار خیال کیا ہے اس سے تو محبت کا سارا راز فاش ہو جاتا ہے ــــ لڑکی کا یہ سب کچھ کہہ دینے کے بعد بھی دایہ کا غافل رہنا اور اس کے منشا کو نہ پانا حیرت انگیز ہے ــــ لیکن آخر آخر مصحفی نے بھی پس منظر کو جاندار بنانے کی کوشش کی ہے لکھتے ہیں:۔

پھر بدل کر زباں بناز و ادا   بولی وہ نازنیں ہوا سو ہوا
دایہ موجوں کا پیچ و تاب تو دیکھ   اور یہ زنجیرۂ حباب تو دیکھ
دل کشا سطح آب کی ہے فضا   سرد لگتی ہے کیا ہی جی کو ہوا
کاش کشتی کھڑی کریں کوئی دم،   تا نکالوں میں اپنے جی کا غم،
دایہ غافل تھی از ادائے کلام   ہنس کے کہنے لگی کہ سیم اندام
دیکھ لے اس جگہ وہ ڈوبا تھا،   میں یہیں کفش تیری پھینکا تھا
سنتے ہی یہ سخن وہ پا بر کاب   گر پڑی اس جگہ پہ چوں سیماب

یہاں چوتھا شعر موقع محل کے اعتبار سے مناسب نہیں ہے۔ اس شعر میں جو کچھ کہا گیا ہے اس میں رونما ہونے والے واقعہ کی پیش گوئی نظر آتی ہے۔ تعجب ہے کہ دایہ اپنی تمام ہوشیاری و مکاری کے باوجود لڑکی کے مافی الضمیر کو نہ بھانپ سکی۔ اس کے علاوہ لڑکی جس اطمینان سے کشتی کو رکواتی ہے اور دایہ جس باقاعدگی سے لڑکی کو دریا کا مشاہدہ کرواتی ہے وہ بھی برجستہ اور فطری انداز کی چیزیں نہیں معلوم ہوتیں۔ اس کے برعکس میر کا بیان اگرچہ مختصر ہے لیکن موقع محل کی مناسبت، برجستگی اور اقتضائے فطری کا خاص لحاظ رکھا گیا ہے۔ میر کے یہ دو شعر:-

بیچ دریا کے جا کہا یہ حرف   یاں ہوا تھا وہ ماجرائے شگرف
سنتے ہی یہ کہاں کہاں کر کر   گر پڑی قصد ترک جاں کر کر

جس بلاغت و آسانی سے حادثے کی تصویر پیش کر دیتے ہیں وہ مصحفی کے مفصل بیان میں نہیں ہے۔ ان شعروں میں دایہ کا دریا کی طرف اشارہ کرنا اور لڑکی کا کارروائی میں ترکِ جاں کر کے دریا میں کود پڑنا عام طور پر رونما ہونے والے واقعات سے مطابقت رکھتا ہے۔ دوسرا شعر خاص طور پر بہت برجستہ اور معنی خیز ہے۔ 'کہاں کہاں' کے ٹکڑے نے خیالی تصویر کو مجسم بنا کر پیش کر دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے گویا واقعہ سامعین و قارئین کے سامنے رونما ہو رہا ہے۔ اس کے برعکس مصحفی کے طرز فکر اور انداز بیان پر تضاد و تصنع کا گمان ہوتا ہے۔ مصحفی نے اس موقع کی جو تصویر کھینچی ہے' صرف یہی نہیں کہ اس کا رنگ ہلکا ہے یا اس کے خطوط و نقوش مدھم ہیں بلکہ اس میں داستان کی بعض کمزوریاں بھی ہیں' اور یہی وجہ ہے کہ وہ میر کے مقابلے کی جیتی جاگتی تصویر نہ پیش کر سکے۔

اس حادثے کے بعد' دایہ تنہا گھر واپس پہنچی۔ والدین کو المناک واقعہ کی خبر دی۔ ماں باپ کے ہوش اڑ گئے۔ روتے پیٹتے دریا کے کنارے پہنچے۔ دوسروں کو بھی خبر پہنچی اور ذرا دیر میں تماشائیوں کا ہجوم لگ گیا۔ لڑکی کی لاش تلاش کی جانے لگی۔ دریا میں جال ڈال دیئے گئے اور آخر کار لاش ہاتھ آ گئی۔ لیکن حیرت انگیز بات یہ ہوئی کہ ہیرو اور ہیروئن دونوں کی لاشیں باہم پیوست برآمد ہوئیں لوگ استعجاب میں تھے۔ لاشوں کو الگ کرنے کی تدبیریں کی گئیں لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ آخر کار دونوں کو ایک ساتھ دفن کر دیا گیا۔ یہ آخری واقعہ جس میں والدین کا غم۔ دایہ کی الجھن۔ تماشائیوں کی حیرانی اور عشق کی کرشمہ سازیوں کا ذکر ہے، مصحفی کے مقابلے میں میر کے ہاں زیادہ جامع، اثر انگیز اور پر زور الفاظ میں نظم ہوا ہے۔ میر صاحب لکھتے ہیں:-

سر پٹکتی جو گھر گئی دایہ   آفت اک ساتھ لے گئی دایہ،
اب و عم مادر و برادر سب   خاک افشاں بسر و نالہ بلب،
دام داروں سے سب نے کام لیا   آخر ان کو اسیر دام کیا

نکلے باہم دلے ہوئے نکلے — دونوں دست و بغل ہوئے نکلے
ایک کا ہاتھ ایک کی بانہیں — ایک کے لب سے ایک کو تسکیں
جو نظر اُن کو آن کرتے تھے، — ایک قالب گمان کرتے تھے

اسی کے ساتھ مصحفی کے اشعار دیکھئے :۔

دایہ مایوس واں سے گھر آئی، — کہتے یہ حرف ہائے رسوائی
پدر و مادر اور ہم سائے، — لب دریا پہ سرزناں آئے
اشک ریزاں کوئی کوئی نالاں — کوئی خاکِ سیہ بر و مالا،
کوئی دامن تلک گریباں چاک — کوئی حیرانِ بازیِ افلاک
لبِ ساحل پہ ازدحام ہوا — اتنے میں جو تلاشِ دام ہوا
دو ہم آغوش دام میں نکلے — بچے اپنے وہ کام میں نکلے
لب سے لب آشنائے بوسہ بزدق — ہاتھ دونوں کے دو گلوں کے طوق
ساقِ پا ساقِ پا سے پیچیدہ — یک دگر عضو، عضو گردیدہ،
سینہ سینے کے ساتھ شیر و شکر — جن میں خالی ذرا نہ جائے نظر
نظر آئے وہ دونوں ماہ منیر — جیسے اک آئینے کی دو تصویر
دیکھ اس واقعہ کو پیر و جواں — دیر تک واں کھڑے رہے حیراں
تھی جدائی ز بس بہم دشوار — سب نے ناچار ہو کے آخرکار
خاک میں یا ملا دیا اُس کو، — آگ میں یا جلا دیا اُس کو،

میر و مصحفی دونوں کے اشعار ساتھ ساتھ دیکھنے سے صاف پتہ چلتا ہے کہ میر نے والدین کے جذباتِ غم کا اظہار مصحفی کے مقابلے میں زیادہ فطری اور برجستہ انداز میں کیا ہے۔ مصحفی نے ہیرو اور ہیروئن کی لاشوں کو باہم پیوست دکھانے کے لئے تین چار شعروں میں جو تفصیلات دی ہیں وہ غیر ضروری ہیں اس لئے حسن بیان میں کوئی اضافہ نہیں کرتیں۔ اسکے برعکس میر نے انتہائی سادگی اور بے ساختگی کے ساتھ لاشوں کی پیوستگی کا منظر صرف ایک شعر میں یوں پیش کر دیا ہے۔

نکلے باہم دلے ہوئے نکلے — دونوں دست و بغل ہوئے نکلے

میر نے داستان کا خاتمہ بھی سلیقے سے کیا ہے۔ وہ اپنے آخری شعروں میں لاشوں کی پیوستگی کی مدد سے ہیرو اور ہیروئن کو ایک جان دو قالب کہہ کر قصے کو ختم کر دیتے ہیں۔ اُن کی تجہیز و تکفین کا مسئلہ نہیں چھیڑتے۔ گویا اُنھوں نے سچی محبت اور اس کی کرشمہ سازیوں کی ایک مختصر کہانی بیان کی ہے۔ انھیں اس سے سروکار نہیں ہے کہ محبت کرنے والے کس قوم اور کس مذہب سے تعلق رکھتے ہیں۔ لیکن مصحفی اپنا قصہ اس شعر پر ختم کرتے ہیں :۔

خاک میں یا ملا دیا اُن کو، — آگ میں یا جلا دیا اُن کو،

مصحفی سے اس جگہ ایک بنیادی غلطی ہوئی ہے اُنھوں نے اس بات کا لحاظ نہیں رکھا کہ اُن کے آخری شعر سے پورے قصے کی واقعیت مشتبہ ہو جاتی ہے۔ اُن کا یہ شعر اس بات کی واضح شہادت دیتا ہے

کہ انہیں اصل قصے اور اس کے کرداروں کی پوری خبر نہیں ہے اس لئے انہیں یہ بھی معلوم نہیں کہ لاشیں کن کی تھیں اور ان کا کیا حشر ہوا آیا وہ جلادی گئیں یا دفن کردی گئیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ سامع یا قاری پوری داستان کو فرضی خیال کرنے لگتا ہے۔ حالانکہ داستان کا حسن یہ ہے کہ وہ فرضی ہوتے ہوئے بھی فرضی نہ معلوم ہو۔ کہانی یکسر خیالی اور گھڑی ہوئی کیوں نہ ہو لیکن اس طور پر پیش کرنی چاہئے کہ سننے والے اسے تاریخی یا نیم تاریخی واقعہ خیال کریں۔ جب تک قاری یا سامع کے ذہن میں اس قسم کا تیقن پیدا نہ ہو وہ قصے کو صبر و ضبط اور دلچسپی و اہمیت کے ساتھ سننا پسند نہ کرے گا ۔۔ مصحفی نے آخری شعر کہہ کر کہانی کے اس اہم پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے نتیجتاً مصحفی کے قصے کے آغاز کی طرح اس کا اختتام بھی میر کے مقابلے میں کمزور اور پھیکا ہے۔

مذکورہ بالا تصریحات و توضیحات کے بعد اگر ہم دونوں منظوم قصوں کے حسن و قبح کو ذہن میں رکھ کر اُن کے مراتب کا تعین کرنا چاہیں تو کئی وجوہ سے میر کی دریائے عشق کو مصحفی کی بحر المحبت پر ترجیح دینی پڑے گی ۔۔ لیکن عبدالماجد دریاآبادی نے 'بحر المحبت' کے دیباچے میں بحر المحبت کو 'دریائے عشق' سے برتر و بہتر ثابت کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ اس میں صرف مولوی عبدالماجد صاحب کا قصوروار نہیں ہیں' بلکہ ہمارے یہاں رواج سا ہوگیا ہے کہ جب کوئی غیر مطبوعہ دیوان یا کلام کسی کے ہاتھ لگتا ہے تو اس کی اشاعت و ترویج میں خاص اہتمام سے کام لیا جاتا ہے۔ عموماً نئی دریافت کو اہم بنانے کے لئے بعض غیر ضروری باتوں پر اسقدر زور دیا جاتا ہے کہ مفید تنقید نگاری کا حق ادا نہیں ہوتا۔ کسی قدیم غیر مطبوعہ نظم' غزل' یا مثنوی کا سامنے آجانا تاریخی نقطۂ نظر سے یقیناً کسی حد تک مفید ہے۔ اس سے تاریخ ادب کے ذخیرے میں اضافہ ہوتا ہے لیکن اس اضافے کو تنقید کی کسوٹی پر رکھنا ضروری ہے۔

پروفیسر کلیم الدین احمد نے بہت صحیح لکھا ہے کہ "محقق کی راہ میں ایک خطرے کا مقام آتا ہے' اور اگر وہ ہوشیاری سے کام نہیں لیتا تو اس مقام میں پھنس جاتا ہے۔ محقق کامل محنت و جستجو' دماغ سوزی اور صرف وقت کے ساتھ کسی چیز کی تحقیق کرتا ہے یا کسی گمشدہ تصنیف کا سُراغ لگاتا ہے تو وہ اس کامیابی سے فطری طور پر مسرور ہوتا ہے اور اپنی مسرت میں صحیح معیار تنقید کو فراموش کر دیتا ہے یعنی جو شئے وہ کامل جستجو کے بعد پاتا ہے اس کی صحیح اہمیت اصل قدر و قیمت کا اندازہ کرنے میں ناکامیاب ہوتا ہے۔"[1]

بالکل اسی طرح کا واقعہ مولوی عبدالماجد دریاآبادی کے ساتھ پیش آیا ہے' اُنہوں نے اپنی دریافت و تحقیق کو اہم بنانے کی کوشش میں تنقید کا صحیح حق ادا نہیں کیا' ورنہ وہ دریائے عشق پر بحر المحبت کو کبھی ترجیح نہ دیتے۔ خود مصحفی کو اس امر کا یقین معلوم ہوتا ہے کہ اُن کی مثنوی دریائے عشق کے ٹکر کی نہیں ہے۔ بحر المحبت کے آغاز میں اُنہوں نے دریائے عشق کے قصے میں بعض جگہ مزید رنگ بھرنے کا دعویٰ کیا ہے' اور اس میں شک نہیں بعض جگہ وہ کامیاب بھی ہوئے ہیں' لیکن آخر آخر وہ سمجھ گئے ہیں کہ مجموعی حیثیت سے انہیں کامیابی نہیں ہوئی اور اُن کا قصہ میر کے قصے سے بہتر نہیں ہے چنانچہ مثنوی کے اختتام پر خود لکھتے ہیں:۔

مصحفی بس زباں درازی بس — آخرش ہے مقام ضبط نفس
مجھ سے یہ مثنوی ہوئی جو تمام — رکھا بحر المحبت اس کا نام
قصہ ہے ایک اور دو نامے — جیسے اک شخص کے ہوں دو جامے
میر صاحب نے پہلے نظم کیا — میں نے بعد اس کے ریختہ پختہ کیا
ہے توقع کہ صاحب انصاف — مجھ کو اس گفتگو میں رکھیں معاف

---

[1] اردو تنقید پر ایک نظر صفحہ ۱۱۱ دوسرا اڈیشن مطبوعہ برقی پریس مرادپور پٹنہ

پکھ مرے حق میں خیر و شر دکہیں — نہ کہیں بد بھی نیک کر کہیں

مصحفی نے اپنے متعلق بہت صحیح رائے دی ہے اگر ہم اُن کی گزارش کا پاس رکھیں تو زیادہ سے زیادہ بحر المحبت کے متعلق صرف اسقدر کہا جاسکتا ہے کہ وہ دریائے عشق کے مقابلے میں ایسی بڑی نہیں ہے کہ اس کے سامنے نہ لائی جاسکے — لیکن مولوی عبدالماجد دریا آبادی کا یہ قیاس کہ "نقش ثانی نقش اول کے مقابلے میں آسان تر اور بہتر ہوتا ہے" یا "مصحفی کی مصوری، مقتضائے حال سے قریب تر اور جذبات بشری کے زیادہ مطابق ثابت ہوئی" درست نہیں معلوم ہوتا۔ اس لئے کہ دنیائے ادب میں نقش ثانی، اکثر نقش اول کی تازگی، جدت اور اصلیت سے محروم ہی رہتا ہے ——

باب المراسلہ والمناظرہ

علماء اُمتی کانبیاء بنی اسرائیل

شیخ محمد افسر لائلپور

جناب من - السلام علیکم - کچھ روز ہوئے - میں لائلپور کے ایک بک سٹال سے باہر نکلنے لگا تو میری نظر "نگار" کے رسالہ پر پڑی - میں نے مالک سے پوچھا - کہ یہ "نگار" ہندوستان والا ہی ہے؟ اور یہاں یہ باقاعدہ آتا ہے؟ اُس نے جواب دیا - کہ "یہ رسالہ وہی ہے - اور اب کراچی سے نکلتا ہے - مجھے تعجب ضرور ہوا!

میری زندگی کا بہت سا حصہ گورنمنٹ آف انڈیا کے دفاتر (گویا دہلی، شملہ) میں گذرا ہے - اور میں آپ کے رسالہ کو وہاں شوق سے پڑھتا رہا ہوں - چنانچہ موجودہ رسالہ (شمارہ اکتوبر ۱۹۶۳ء) کو میں نے اسی اشتیاق سے پڑھا - قلم میں وہی روانی ہے - وہی چست فقرات ہیں - خیالات کی اُفتاد بھی بالکل وہی ہے -

لیکن ایک عجیب بات یہ ہے کہ مذہب کے لحاظ سے میں بہت قدامت پسند واقع ہوا ہوں - اس کے باوجود میں ایک حد تک آپ کا بہت گرویدہ ہوں! اس کی وجہ دراصل یہ ہے - کہ مجھے انسانیت سے فطرۃً اُنس ہے - اور اُس شخص سے خاص طور پر جو خیالات کے لحاظ سے عام سطح سے ذرا اونچا ہو - خواہ وہ شخص کسی مذہب کا ہو!

جہاں تک اسلام کا تعلق ہے - مجھے معلوم ہے - کہ علماء کو آپ کے خیالات ایک آنکھ نہیں بھاتے یا بھا سکتے - اُن کے نزدیک آپ خاصے گستاخ ہیں! لیکن میں آپ کے رجحان کو اِس بات پر محمول کرتا ہوں - کہ آپ کے سامنے ابھی "تصویر کا صرف ایک رُخ ہی ہے - دوسرا بالکل نہیں ہے - اگر دوسرا رُخ بھی سامنے ہو - تو آپ جیسا فطین شخص نہ شوخ ہوگا، نہ گستاخ!

چنانچہ اِسی وجہ سے آپ کے اکثر مضامین نگار بھی آپ کے ہم خیال نہیں ہیں - اور یہ اِسی کا نتیجہ ہے کہ ایک صاحب کا حج کے موقع پر، سر منڈواتے وقت "جاپانی زوقی اِبا" کرنے لگ جاتا ہے - اور وہ پکار اُٹھتے ہیں: "یا ولد قلیل انا شافعی" گویا "بل" تو ایک بھی نہ نکلا - لیکن حرم سے اُن کو ندا آنے لگی ؎

کہ بیا بیا عراقی تو ز خاصگان مائی!

اگر ایک "مذہبی حاجی" شیطان کو کنکریاں مار کر اپنے خدا کو دھوکا دیتا ہے۔ تو کیا حرم سے مندرجہ بالا قسم کی ندا بھی محض دلفریبی نہیں ہے؟

بالکل اسی طرح مولانا تمنا عمادی صاحب نے دو حدیثوں کو موضوع ثابت کیا ہے۔ اور آپ نے اُن کی کتاب پر تائیدی تبصرہ کرتے ہوئے مندرجہ ذیل خیال کا اظہار کیا ہے۔

"اسی قبیل کی ایک حدیث "علماء اُمّتی کانبیاء بنی اسرائیل" بھی ہے۔ جو یقیناً موضوع ہے۔ اچھا ہوتا۔ اگر اس سلسلہ میں وہ (مولانا تمنا عمادی) اس حدیث کا ذکر بھی کر دیتے۔"

مجھے آپ کے انہی الفاظ کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے۔ میں اس سلسلہ میں آپ کو اس چٹھی کے ساتھ ایک مضمون بھیج رہا ہوں۔ جس میں اس حدیث کے صحیح ہونے کے دلائل دیئے گئے ہیں۔

(نگار) آپ کی یاد فرمائی کا حد درجہ شکر گزار ہوں، لیکن اسی حد تک معذرت خواہ بھی، کیونکہ آپ کا خط تو میں نے شایع کر دیا، لیکن آپ کا مضمون شایع کرنے سے معذور ہوں۔ نہ اس لئے کہ وہ بہت طویل ہے، بلکہ محض اس لئے کہ آپ نے حدیث متعلقہ کی تائید و تصدیق میں جو کچھ لکھا ہے، اسی سے اس کی تردید بھی ہوتی ہے۔

آپ نے اچھا کیا کہ اس حدیث کی روایتی حیثیت پر کوئی گفتگو نہیں کی، کیونکہ اگر آپ یہ کوشش فرماتے تو شاید آٹھ دس صفحات کا اضافہ اور فرما دیتے اور نتیجہ کچھ نہ نکلتا، کیونکہ میرا اصول یہ ہے کہ اگر کوئی حدیث درایتاً ناقابل قبول نہیں ہے تو روایتی حیثیت سے اس پر غور کرنا بالکل تضیع اوقات ہے، خواہ اس کے راویوں کا سلسلہ کتنا ہی مضبوط کیوں نہ ہو۔

معاف فرمایئے آپ نے اپنے مضمون میں غیر متعلق باتیں تو بہت لکھ دیں لیکن اصل موضوع پر ایک حرف نہیں لکھا اور لطف کی بات یہ ہے کہ اس سلسلہ میں آپ نے "خیر القرون قرنی" سے بھی استشہاد کیا ہے، حالانکہ اگر رسول اللہ کے اس قول کو صحیح مان لیا جائے تو "علماء امتی" والی حدیث از خود رد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ "خیر القرون" والی حدیث سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کے بعد جو زمانہ آنے والا ہے وہ تنزل و انحطاط کا زمانہ ہوگا اور جوں جوں عہد نبوی سے اس کا بُعد ہوتا جائے گا انحطاط اتنا ہی زیادہ بڑھتا جائے گا۔ اس صورت میں آپ ہی بتایئے کہ علماء اُمت کو "انبیاء بنی اسرائیل" کے مماثل قرار دینا کیا معنی رکھتا ہے۔ یا پھر یہ کہیئے کہ علماء اُمت سے وہی علماء مراد ہیں جو عہد نبوی میں پائے جاتے تھے۔ اور اس صورت میں "علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل" کے بعد فی قرنی (یعنی میرے زمانہ کے) محذوف ماننا پڑے گا۔

ایک دوسرا سوال یہاں یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ رسول اللہؐ نے یہ کیوں کہا کہ "میری اُمت کے علماء انبیاء بنی اسرائیل کی طرح ہونگے" یہ کیوں نہیں کہا "کہ میری طرح ہونگے"۔ اس سے ایک بات تو یہ ظاہر ہوتی ہے کہ رسول اللہؐ "انبیاء بنی اسرائیل" کو اپنے سے کمتر سمجھتے تھے، حالانکہ کلام مجید سے اس قسم کی کوئی تفریق ظاہر نہیں ہوتی۔ منصب رسالت و نبوت اور بلندی اخلاق کے لحاظ سے تمام انبیاء برابر کا درجہ رکھتے تھے۔ اور اگر علماء امت کو سامنے رکھ کر "انبیاء بنی اسرائیل" کی عظمت کا اندازہ کیا جائے تو پھر آپ ہی غور کیجئے کہ ان انبیاء کے اخلاق کتنے گرے ہوئے ہونگے۔ بہرحال میرے نزدیک یہ حدیث یکسر موضوع ہے جسے خود علماء امت نے اپنی توقیر بڑھانے کے لئے وضع کیا۔ اور "خیر القرون قرنی" والی حدیث کی تردید کر دی۔

آپ نے اپنے مضمون میں تخلیق عالم، مدارج انبیاء، معرفت ربانی، اور نور محمدی وغیرہ کے متعلق جو والہانہ گفتگو کی ہے، وہ وہی ہے جسے تمام میلاد خواں عرصے سے دہراتے چلے آرہے ہیں اور جب تک "علماء امتی" والی حدیث کے ماننے والے موجود ہیں، اسے آیندہ بھی دہرایا جائیگا، اور برابر انبیاء بنی اسرائیل کی توہین ہوتی رہے گی۔ میں کیوں نگار میں شایع کر کے اس جرم کا مرتکب ہوں۔

(۲)

"مولوی عبدالحق کا مذہب"

سید انیس شاہ جیلانی

یہ تھا عنوان ایک مقالہ کا جسے سید انیس شاہ صاحب جیلانی (محمد آباد۔ رحیم یار خاں) نے اشاعت کے لئے مجھے بھیجا تھا۔ میں نے اسے پڑھکر اس نوٹ کے ساتھ واپس کر دیا کہ "مضمون خوب ہے، لیکن اس کی اشاعت نہ کوئی مذہبی خدمت ہوگی نہ ادبی"

میری یہ بات "انیس شاہ" کو پسند نہیں آئی اور انھوں نے تابڑ توڑ دو خط مجھے لکھے۔ پہلے خط کے الفاظ یہ ہیں:۔

"خلاف توقع تو نہیں تاہم میرا مضمون، کل مجھے واپس مل گیا، آپ فرماتے ہیں "مولوی عبدالحق کے مذہبی مسلک پر اظہار خیال نہ مذہب کی خدمت ہے نہ ادب کی" گستاخی معاف کیا میں پوچھ سکتا ہوں کہ اقبال کی حیات معاشقہ کو منظر عام پر لانا، ابوالکلام کی واردات عشق کی کرید، اور دریابادی کی عیش کوشی کے واقعات "نگار" میں شایع کرکے کس مذہب اور کون سے ادب کی خدمت کی گئی ہے، افسوس آپ نے میرے مضمون کا ابتدائی حصہ غور سے نہیں دیکھا، میں نے رونا اسی بات کا رویا تھا، اگر میں آپ کی بات مان لوں تو اُردو اور انگریزی ادب کی تمام سوانح عمریوں کو نذر آتش کر دینا پڑے گا، چونکہ ہر کتاب میں موضوع کے مذہبی مسلک پر بھی جی کھول کر گفتگو کی گئی ہے، اگر آپ صاف صاف یہ لکھ دیتے کہ پرستارانِ عبدالحق کی یورش سے گھبراتا ہوں، تو کچھ بات بھی بنتی، آپ سے اس کم ہمتی کی توقع ہرگز نہ تھی، مجھے اب بھی آپ سے کوئی شکایت نہیں اور نہ ہی میری عقیدت اور محبت میں فرق آیا ہے، یقیناً یہ چند سطریں میری برہمی کی غماز نہیں"

اور دوسرے خط کے یہ:۔

"مضمون کی واپسی کی رسید ارسال کر چکا تھا کہ آپ کا کارڈ شرف صدور لایا، میرا گمان بالآخر غالب ہی رہا۔۔۔ اب تک سُنا ہی تھا اور تجربہ بھی یہ ہے کہ آنجناب کی رائے بےلاگ ہوا کرتی ہے اور لگی لپٹی نہیں رکھی جاتی، ایسے میں آپ کا یہ فرمانا کہ "یوں تو مضمون بہت خوب تھا" محل نظر ہے، اگر یہ تعریف بےجا ہے تو پھر آپ کی صاف گوئی کو کیا ہوا اور اگر توصیف جائز ہے تو اس کی اشاعت سے گریز کیوں؟ ۔۔۔ آپ یا تو یہ کہئے کہ محض میرا دل رکھنے کے لئے آپ نے مضمون کو "بہت خوب" سے نواز دیا، یا پھر اس کے لچر ہونے کا اعلان کر دیجئے"

ہر چند ان خطوط کا جواب خط ہی کے ذریعہ سے دیا جا سکتا تھا لیکن وہ شاید زیادہ مفصل نہ ہوتا اور انیس شاہ صاحب، کی کوئی نہ کوئی شکایت پھر بھی رہ جاتی ۔ علاوہ اس کے بعض باتیں اس سلسلہ میں ایسی بھی کہی جاتی ہیں جن کا تعلق نفس مضمون نگاری سے ہے، اس لئے میں نے نگار ہی کی وساطت سے جواب دینا مناسب سمجھا۔

میرا یہ کہنا کہ "مولوی عبدالحق کے مذہبی مسلک پر اظہار خیال نہ مذہب کی خدمت ہے نہ ادب کی" اور اس کے جواب میں آپکا "اقبال کی حیات معاشقہ" ۔ "ابوالکلام کے واردات عشق" اور "دریابادی کے واقعات عیش کوشی" کا ذکر کرتے ہوئے یہ فرمانا کہ یہ کونسی مذہبی یا ادبی خدمت تھی بڑی عجیب سی بات ہے

آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ مضمون نگاری کا اوّلیں اُصول یہ ہے کہ جو بات لکھی جائے اس کا کوئی نہ کوئی تعلق موضوع سے ضرور ہونا چاہیے اور اگر موضوعِ گفتگو کوئی خاص کردار ہے تو پھر ہم کو اس کی ان ہی خصوصیات کو سامنے رکھ کر گفتگو کرنا ہوگی جن سے وہ زیادہ جانے پہچانے جاتے ہیں اور اگر کوئی بات ان میں ایسی پائی جاتی ہے جو ان کے مسلّم کردہ خصوصیات کی متناقض ہو تو اس پر بھی گفتگو کرنے کا حق ہم کو پہنچتا ہے۔ اب آپ اس اصول کے پیشِ نظر خود اپنے اعتراضات پر غور کیجئے۔

(۱) اقبال شاعر تھے اور فلسفہ کے علاوہ حسن و عشق کے بھی شاعر تھے، اس لئے اگر ان کی حیاتِ معاشقہ پر اظہارِ خیال کیا جائے تو یہ قطعاً ادب کی خدمت ہوگی، کیونکہ اس طرح ہم کو یہ سمجھنے کا موقع ملیگا کہ اقبال کے جذباتِ محبت کا (خواہ وہ آسودہ رہے ہوں یا ناآسودہ) ان کی شاعری پر کیا اثر پڑا۔

(۲) ابوالکلام کے وارداتِ عشق کی جستجو یا اس پر اظہارِ خیال بھی بے محل بات نہیں، کیونکہ وہ شاعر نہ ہوں تو بھی ان کی نثر کی شاعری اس بات کی غماز ہے (اور خود انہوں نے بھی غبارِ خاطر میں اس کا صاف صاف اظہار کردیا ہے) کہ وہ "کوچۂ عشق" سے نابلد نہیں رہے، اور اس بنا پر اگر ان کے وارداتِ محبت کی جستجو کی جائے تو یہ بھی ادب کی خدمت ہوگی۔ اور اگر ان کی مذہبی اہمیت کو سامنے رکھا جائے تو یہ مذہب کی بھی خدمت ہوگی، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہو سکے گا کہ مذہب اور محبت نہ صرف یہ کہ وہ ایک دوسرے کی ضد نہیں ہیں بلکہ یہ بھی کہ مذہب کی صحیح روح غالباً جذبۂ عشق ہی سے پیدا ہو سکتی ہے۔

(۳) اسی طرح مولانا دریابادی کے ازدواجِ ثانی پر اگر نگار میں اظہارِ خیال کیا گیا تو اسے کیوں بے محل سمجھا جائے، کیونکہ ان کی بڑھی ہوئی مذہبیت اور جذباتِ تقدس کو دیکھتے ہوئے ان کا نکاح کرنا نہیں بلکہ نکاح کے بعد مہینہ کے اندر ہی اندر طلاق دیدینا (اور وہ بھی اس خاتون کو جو ان کے مرحوم دوست کی بیوہ تھی اور جس سے انھوں نے محض از راہِ شفقت و ہمدردی شادی کی تھی) بڑی عجیب بات تھی، پھر اس کے بعد طلاق کی جو تاویل انہوں نے پیش کی وہ خود ایک مذہبی مسئلہ بن گئی اور اس طرح اس پر گفتگو کرنا یقیناً مذہب کی خدمت تھی۔

اب میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ مولوی عبدالحق کے مذہبی مسلک پر گفتگو کرنے کی ضرورت آپ کو کیوں پیش آئی۔ کیا انہوں نے کبھی کہا عالم و فقیہہ ہونے کا دعویٰ کیا تھا، کیا وہ کوئی تحریر یا کتاب اپنے بعد ایسی چھوڑ گئے ہیں جس سے یہ ظاہر ہوتا ہو کہ انہیں مذہب سے بھی کوئی دلچسپی کبھی رہی تھی۔ مولوی عبدالحق کے متعلق سب کو معلوم ہے کہ وہ مذہب سے قطعاً بیگانہ تھے۔ اسلامی عقاید پر انہوں نے کبھی کچھ نہیں لکھا، نہ انہوں نے تاریخِ اسلام کا غائر مطالعہ کیا۔ یہاں تک کہ بعض حضرات انہیں دہریہ و ملحد سمجھتے تھے۔ حالانکہ سچ پوچھئے تو وہ غریب یہ بھی نہ تھے کیونکہ محض خدا اور مذہب سے بے تعلق رہنے کا نام الحاد نہیں ہے۔ رہا اس کا انکار، سو یہ اتنی بڑی بات ہے کہ انہیں کبھی اس کی جرأت ہی نہ ہو سکتی تھی۔

ان حالات میں آپ کا مولوی عبدالحق کے مذہبی مسلک پر کچھ لکھنا، بالکل ایسی ہی بات ہے جیسے کوئی سرسیّد کے حالات میں یہ جستجو کرے کہ آیا وہ ستار بھی بجا سکتے تھے یا نہیں۔ یا حالی کے متعلق یہ گفتگو کرے کہ انہیں رقص و سرود میں کتنا ملکہ حاصل تھا۔

ہاں اگر آپ مولوی عبدالحق کی صرف ادبی خدمات کا جائزہ لیتے ہوئے ان کی اہمیت یا عدمِ اہمیت پر گفتگو کرتے تو بیشک یہ بات برمحل ہوتی — آپ نے مثالاً اُردو انگریزی کی سوانحی کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے، ان میں بیشک ہر قسم کی چھان بین ہوتی ہے، لیکن آپ کا مضمون تو سوانحِ عبدالحق سے کوئی تعلق ہی نہیں رکھتا محض ایک مختصر سا مقالہ ہے۔ ہاں اگر ان کی مفصل سیرت پر آئندہ کوئی کتاب تصنیف کرنا مدِنظر ہو تو اس میں بیشک آپ ان کے مذہبی خیالات پر بھی سرسری نظر ڈال سکتے ہیں

ایک بات اور رہ گئی۔ وہ یہ کہ میں نے آپ کے مضمون کے متعلق لکھا تھا کہ وہ خوب ہے، سو یہ بات میں پھر کہوں گا کیونکہ جس حد تک زبان و بیان، ادب و انشاء کا تعلق ہے وہ یقیناً نہ صرف خوب بلکہ بہت خوب ہے، اور میں بہت خوش ہوتا اگر آپ اسی خوبی کے ساتھ کسی اور موضوع پر اظہارِ خیال فرماتے۔

آپ نے یہ بھی لکھا ہے کہ غالباً پرستارانِ عبدالحق کی یورش سے گھبرا کر میں نے آپ کا مضمون شایع نہیں کیا۔ سو اس کے جواب میں بجز اس کے اور کیا کہہ سکتا ہوں کہ ؎

گفتہ بودی ہمہ زرقند و فریبند و فسوس
سعدی آں نیست ولیکن چو تو فرمائی ہست

بابُ الاستفسار

بحرِ رجز میں ڈال کے بحرِ رمل چلے

(سید معین الحسن صاحب بجنوری)

مشہور واقعہ ہے کہ انشا نے ایک بار عظیم پر طعن کیا تھا کہ:-

گر تو مشاعرہ میں صبا آجکل چلے
کہیو عظیم سے کہ زرا وہ سنبھل چلے

اتنا بھی حد سے اپنی نہ باہر نکل چلے
پڑھنے کو شب جو یار غزل در غزل چلے

بحرِ رجز میں ڈال کے بحرِ رمل چلے

میں جاننا چاہتا ہوں کہ فنی حیثیت سے آخری مصرع کا مفہوم کیا ہے۔ بحرِ رمل کا شعر بحرِ رجز میں کیونکر ڈالا جاسکتا ہے جبکہ دونوں بحریں ایک دوسرے سے بالکل علٰحدہ ہیں اور اگر ان دونوں کے ارکان ایک ہی ہیں تو پھر یہ تفریق کیسی ؟

(نگار) بحرِ رمل اور بحرِ رجز، دونوں ایک دوسرے سے بالکل علٰحدہ ہیں اور دونوں کے ارکان بھی مختلف ہیں۔ بحرِ رمل کے ارکان ہیں:- (فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلات) یعنی فاعلاتن سالم تین بار اور مقصور ایک بار۔۔ لیکن بحرِ رجز کے ارکان ان سے بالکل مختلف ہیں، یعنی مستفعلن چار بار۔۔

فاعلاتن اور مستفعلن، دونوں میں اتنا نمایاں فرق ہے کہ ان اوزان کو ایک دوسرے سے ہمیشہ متمایز رہنا چاہیے، اور کوئی وجہ نہیں کہ بحرِ رجز میں کوئی مصرع بحرِ رمل کا چلا جائے، لیکن جس وقت آپ ان دونوں بحروں کا کوئی شعر لیکر غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ پڑھنے میں قریب قریب ایک ہی وزن کے معلوم ہوتے ہیں اور اس کا سبب یہ ہے کہ اگر آپ محض دو حرف یا ایک سبب کا اضافہ بحرِ رمل میں کردیں تو وہ بحرِ رجز ہو جائے گی۔۔ یہ بات یوں آسانی سے سمجھ میں نہ آئے گی اس لئے ایک مثال دیکر اس کی وضاحت زیادہ مناسب ہوگی۔ مثلاً اقبال کا شعر ہے:-

اس چمن میں مرغِ دل گائے نہ آزادی کا گیت
آہ یہ گلشن نہیں ایسے ترانے کے لئے

اب اسی کے ساتھ مومن کا یہ شعر پڑھئے :۔

مومن تم اور عشقِ بتاں اے پیرو مرشد خیر ہے
یہ ذکر اور منہ آپ کا صاحب خُدا کا نام لو

دونوں شعر پڑھنے میں ایک ہی سے معلوم ہوتے ہیں اور ان کے آہنگ میں بہت کم فرق ہے، لیکن اقبال کا شعر بحر رمل میں ہے اور اس کی تقطیع ہوگی اس طرح :۔ اس چمن میں (فاعلاتن) ۔ مرغ دل گا (فاعلاتن) ۔ اے نہ آزا (فاعلاتن) دی کا گیت (فاعلات)

مومن کا شعر بحر رجز میں ہے اور اس کی تقطیع یوں کی جائے گی :۔

مومن تم اَر (مستفعلن) ۔ عشقے بتاں (مستفعلن) ۔ اے پیرو مُر (مستفعلن) شد خیر ہے (مستفعلن)

لیکن باوجود اس کھلے ہوئے تمایز کے وزن کی نزاکت کو ملاحظہ کیجئے کہ اگر اقبال کے شعر میں لفظ اب جو صرف دو حرف کا ایک لفظ ہے بڑھا دیا جائے (جیسا کہ میں پہلے عرض کر چکا ہوں) تو اس کی بحر رمل کی جگہ رجز ہو جائے گی ۔ بحر رمل میں اقبال کے مصرع کی صورت یہ تھی۔

اس چمن میں مرغ دل گائے نہ آزادی کے گیت

لیکن اگر آپ اس کو یوں پڑھیں گے :۔

اب اس چمن میں مرغ دل گائے نہ آزادی کا گیت

تو اس کی بحر بدل کر رجز ہو جائے گی ۔

امید ہے اس مثال سے ان دونوں بحروں کا نازک فرق آپ پر واضح ہو گیا ہوگا۔

---

(۲)

شیخ چلّی ۔ لال بجھکّڑ

(محمد عمران خان جیسلمیر)

کیا آپ شیخ چلی اور لال بجھکڑ کی وجہ تسمیہ اور اُن کے حالات پر کچھ روشنی ڈال سکتے ہیں ؟

(نگار) افسوس ہے کہ میں ان دونوں بزرگوں کے حالات سے بالکل واقف نہیں۔ لیکن ان کی سوجھ بوجھ کے لطائف البتہ میں نے بھی سُنے ہیں ۔ عرصہ ہوا کسی صاحب نے حیات شیخ چلی کے نام سے ایک مختصر سا رسالہ لکھ کر شایع کرایا تھا۔ ممکن ہے اب بھی کسی کے پاس ہو۔ تلاش کیجئے ۔ لال بجھکڑ پر اگر کسی نے کچھ لکھا ہو تو میرے علم میں نہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ ایک ہی کردار کے دو نام ہیں۔ لیکن ان دونوں کے جو لطائف سُننے میں آئے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ خیال صحیح نہیں کیونکہ شیخ چلی کا کردار صرف ہوائی قلعے طیار کرنا تھا اور لال بجھکڑ ذرا منطقی قسم کے آدمی تھے، ہر بات کے سمجھنے کی کوشش کرتے تھے گو سمجھتے کبھی نہ تھے ۔ اُردو میں ان دونوں کا محل استعمال بھی علٰحدہ علٰحدہ ہے شیخ چلی اس شخص کو کہتے ہیں جو دنیا میں بلند توقعات قائم کرے لیکن غلط، اور لال بجھکڑ وہ ہے جو ہر بات کے جاننے کا مدعی ہو لیکن جانتا کچھ نہ ہو ـــــ

شیخ چلی کی صرف وہی ایک روایت بہت مشہور ہے جس میں انڈے سے مرغی، مرغی سے بکری اور بکری سے بھینس تک خریدنے اور دولت مند ہو جانے کا تصور پیش کیا گیا ہے ـــ لیکن لال بجھکڑ کی منطقی ذہانت کی متعدد مثالیں بیان کی جاتی ہیں ۔ مثلاً ایک یہ کہ کسی گاؤں سے کوئی ہاتھی گزرا تو اپنے پاؤں کے

بڑے بڑے گول نشان چھوڑ گیا۔ گاؤں والوں نے شاید کبھی ہاتھی نہیں دیکھا تھا، انھیں یہ نشانات دیکھ کر حیرت ہوئی اُنہوں نے لال بجھکڑ سے پوچھا کہ یہ کیا ہیں تو وہ دیر تک غور کرنے کے بعد دفعتاً خوشی سے اُچھل پڑا اور بولا کہ "میں سمجھ گیا"۔ لوگوں نے پوچھا کیا سمجھے تو اس نے فوراً یہ دوہا پڑھ دیا کہ۔

بوجھیں لال بجھکڑ اور نہ بوجھے کوئے
پاؤں میں چکی باندھ کر ہرن نہ کودا ہوئے

یعنی کوئی ہرن پاؤں میں چکی باندھ کر کودا تھا اور یہ نشان اسی کے ہیں۔

ایک دوسرا لطیفہ جو اس سے زیادہ دلچسپ ہے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک بار لال بجھکڑ کسی شہر سے گزر رہا تھا کہ اسے کسی مسجد کا بلند مینار نظر آیا۔ وہ کھڑے ہو کر اسے حیرت سے دیکھنے لگا، کچھ لوگ اور بھی جمع ہو گئے، کیونکہ وہ جہاں بھی جاتا تھا لوگ لطف و تفریح کی غرض سے اس کو گھیر لیتے تھے۔ اُنہوں نے لال بجھکڑ سے پوچھا کہ "اتنا اونچا مینار کیسے بنا ہوگا" تو اس نے جواب دیا کہ "یہ کونسی بڑی مشکل بات ہے، کنواں کھودا اور اُلٹ دیا"۔

دُنیا کی ہر زبان میں ایسے کرداروں کا پتہ چلتا ہے جیسے فارسی میں نصیر الدین، عربی میں ابن ہبنقہ اور جوحی، یہاں تک کہ بعض مقامات ایسے کرداروں کے لئے مخصوص سمجھ لئے گئے ہیں۔ چنانچہ ہندوستان میں گوپامئو، کرنبی، اور شکارپور اس حیثیت سے بہت مشہور ہیں اور یہاں کے رہنے والوں کی بعض حماقتیں زبان زد ہیں۔

لغوی حیثیت سے غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ لال بجھکڑ کا وجود تو غالباً ہندوستان ہی سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ بجھکڑ بوجھنا سے مشتق ہے اور بوجھنا ہندی مصدر ہے۔ رہا لفظ لال سو ہو سکتا ہے کہ وہ کسی کا نام ہو۔ لیکن شیخ چلی غالباً ایران کی پیداوار ہے۔ کیونکہ فارسی میں چل اور چلہ احمق و کم عقل کو کہتے ہیں۔ سراج الدین کا شعر ہے ؎

چل کند چل سال گر کسب علوم   کے شود کامل ترا از اہل فہم

اس لئے چل میں اگر آپ یائے نسبتی بڑھا دیں گے تو وہ چلی ہو جائے گا اور یہی اردو میں بہ تشدید لام چلّی ہو گیا۔ اس سلسلہ میں یہ بات ماننا بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ فارسی میں چل اس گھوڑے کو بھی کہتے ہیں جس کا داہنا اگلا پاؤں اور بایاں پچھلا پاؤں سفید ہو یعنی اصل بے جوڑ ہونے کا تصور یہاں بھی ملتا ہے۔

زچشم آستیں بردار و گوہر را تماشہ کن

یہ مصرع مولانا شبلی کا ہے جس پر اُنھوں نے "سیرۃ النبی" کے دیباچہ کو ختم کیا ہے ——— اور فارسی محاورہ کے لحاظ سے اس میں کچھ تصرف بھی کیا۔ فارسی میں "آستیں از چشم برداشتن" کا مفہوم ہے "بیدا گریستن"۔ "کھل کر رونا" یعنی اس کا تعلق خود رونے والے سے ہے۔ صائب کا شعر ہے

اگر دیوانۂ من آستیں از چشم بردارد   کند فوارۂ خوں گرد باد ایں بیاباں را

والہ ہروی نے چشم کی جگہ مژہ لکھا ہے:۔

آستیں از مژہ امروز کہ برداشت کہ باز   کشتی باد مرادے ہمہ طوفانی شد

مولانا شبلی نے "آستیں از چشم برداشتن" کی صورت استعمال بدل دی ہے یعنی وہ خود اپنی آستین نہیں ہٹاتے بلکہ کسی اور سے کہتے ہیں کہ "میری آستین اٹھا کر دیکھ" ہو سکتا ہے کہ فارسی محاورہ کے لحاظ سے یہ تصرف نادرست ہو، لیکن ہے بہت دلکش! . (نیاز)

آذر کدہ

(محبوب الرحمان واقق عظیم آبادی)

جناب واقق کی ایک غزل پچھلے شمارہ میں شایع ہو چکی ہے جسے سلاست زبان اور ادائی بیان کے لحاظ سے لوگوں نے بہت پسند کیا۔

اشاعت حاضرہ میں ان کی دوسری فکر ملاحظہ ہو جو پہلی فکر سے بالکل مختلف ہے۔ اس نظم میں وہ ایک نقاش، ایک مجسمہ ساز اور ایک مشاق فنکار کی حیثیت سے سامنے آئے ہیں۔

یہ نظم تکنک و تخیل کے لحاظ سے غزل بھی ہے اور مثنوی و قصیدہ بھی — تاہم ان سب سے الگ یا ان سب کا امتزاج جمیل!

اس نظم میں انھوں نے جن نوادر فکر و خیال سے کام لیا ہے، ان کو دیکھ کر اردو شاعری کا وہ دور سامنے آجاتا ہے جب شاعر چاہے جو کچھ کر رہا ہو لیکن "شہید غم ایام" نہ تھا۔ نیز یہ کہ اگر وہ بت پوجتا تھا تو — بنا بھی سکتا تھا۔

نیاز

ہے تصور میں آج کون محو خرام — ہے خجل جس سے گردش ایام

مطرب سے کہو "غزل چھیڑے" — کوئی ہے؟ لاؤ بادۂ گلفام

ہر نفس میں نہاں ہے موج شراب — اور ہر موج، زندگی کا پیام

کھل گئی سامنے بساط بہار — لب پہ آج آگیا یہ کس کا نام

جس کی ہر ہر ادا ہے جان غزل — جس کی ہر ہر نظر چھلکتا جام

مظہرِ تابِ گوہر و الماس — ہمہ تن پیکرِ بلور و رُخام
سر سے پا تک مرقعِ مانی — یا مجسم رباعیِ خیام
روم و یونان کی حسیں دیوی — یا سراپا روایتِ اصنام
یوں جھلکتا ہے اس کے جسم کا رنگ — جیسے مینا میں بادۂ گلفام
نکہت و رنگ و نور کی تمثال — ریشم و خواب مخملی کا منام
اس کی زلفِ دراز کا سایہ — شبِ معراج جس کی صبح نہ شام
کمر اس کی اشارۂ مبہم، — دہن اس کا نشانِ استفہام
اس کی پیشانی سجدہ گاہِ سحر — اس کا چہرہ فروغِ ماہ تمام
تہِ مژگاں، وہ پتلیاں، جیسے — لیلیٰ قیس باندھے احرام
عارض اس کے طلائے ناسکوک — ٹھوڑی اک بوتہ پُر زنقرۂ خام
اس کی آنکھوں کا اُف وہ سحرِ حلال — جس نے جینا بھی کر دیا ہے حرام
نرمہ گوش؟ جیسے جم جائیں — تہ بتہ ریشمہائے ریشم خام
کس نے پیکر اُلٹ دیئے تو بہ — سینۂ صاف پر شراب کے جام
رخِ بے خال؟ جیسے فیضی کی — شرحِ قرآں، سواطع الالہام
رشکِ بلقیس و زہرۂ بابل — خار پہلوئے حوریانِ خیام
گر اسے دیکھ لے قلو بطرہ — پی لے فوراً اُٹھا کے زہر کا جام
نغمۂ بت کدہ و شعلۂ دیر — کعبۂ کفر و کاشئ اسلام

ایک احساس عشرتِ فردوس
اک خوشی جس کا ہو نہ کوئی نام

منظومات

رازؔ مرادآبادی

کھلیں نہ پھول نہ سینے کے داغ ہوں روشن
صبا نہ لائے کہیں سے جو بوئے پیراہن

ابھی ہے فرصتِ یک آہ ہم سے لوگوں کو
ذرا اک اور بھی گیسوئے عنبریں میں شکن

ہجومِ لالہ رُخاں ہے نہ مطرب و ساقی
کہیں سے ڈھونڈھ کے لاؤ بہارِ توبہ شکن

میں اپنے دَور کے صدقے کہ اس زمانے میں
ہر آنکھ نرگسِ بے نور ہے زباں سوسن

ہم اہلِ درد اگر شرحِ آرزو کرتے
دہانِ زخم کو مجبورِ گفتگو کرتے

بجا کہ حضرتِ ناصح کو دل پہ قابو ہے
مگر یہ بات ذرا اُن کے روبرو کرتے

رہِ جنوں میں نہ تو ہے نہ تیری یاد نہ ہم
پہونچ گئے یہ کہاں تیری جستجو کرتے

چمن میں ذکرِ رُخ و زلف چھیڑ کر کیوں ہم
گلوں کو محرمِ اسرارِ رنگ و بو کرتے

تنک کیا ہے بہت چشمِ تر نے رازؔ ہمیں
یہ پیرہن بھی نہیں ہے جسے رفو کرتے

چمن میں آتشِ گل بھی نہیں دُھواں بھی نہیں
بہار تو یہ نہیں ہے مگر خزاں بھی نہیں

اُسی کو سارے زمانے نے داستاں سمجھا
وہ ایک بات جو آغازِ داستاں بھی نہیں

بچھڑ گئے ہیں کہاں ہم سفر خدا جانے
نقوشِ پا بھی نہیں گردِ کارواں بھی نہیں

طوافِ کعبہ کیا بُت کدہ بھی دیکھ آئے
سکونِ قلب یہاں بھی نہیں وہاں بھی نہیں

کہاں کے گیت کہاں کی غزل کہ ہم سخنو
بہت دنوں سے ہمیں جرأتِ فغاں بھی نہیں

سید مختار الاکرام

کتنی سفاک ہے بیداریِ جاں پچھلے پہر — دل کی آواز بھی ہے دل پہ گراں پچھلے پہر
جیسے ہر ذرہ سلگتا ہے مرا دل بن کر — جیسے ہر چیز سے اٹھتا ہو دھواں پچھلے پہر
مل گیا مجھ کو مرے ذوقِ پرستش کا صلہ — مرے قدموں پہ ہے فرقِ دو جہاں پچھلے پہر
آ بھی جاؤ کہ سمجھ میں مری آجائے یہ راز — دل ہے کیا کہتی ہے چشمِ نگراں پچھلے پہر

روح میں تیر گئے یادوں کے نشتر فرقت
ہو گیا اور سوا دردِ نہاں پچھلے پہر

ریورنڈ طبینس ریحانی

غم کی امانت واپس کردوں، — اتنا ٹھہرائے گردشِ دوراں
دینا آواز اہلِ جنوں کو، — اہلِ خرد ہیں دست و گریباں

دے کر خونِ دل ریحانی
آؤ بدل دیں رنگِ گلستاں

رواں ہونے لگیں آنکھوں سے آنسو — کوئی ہم کو نہ اتنا گدگدائے
ازل سے رو رہا ہے ایک عالم — ہنسانے والا کس کس کو ہنسائے

جو دل کے داغ ریحانی دکھا دوں
گلستاں میں بہار اک اور آئے

(حکیم) عزیز قدوسی کاٹوی

جس کو چاہا تھا وہ تو مل نہ سکا — دو جہاں لے کے کیا کرے کوئی
بال و پر ہیں نہ قوتِ پرواز — اب رہا ہو کے کیا کرے کوئی
وہ ملے ہیں تو کھو گئے ہیں ہم — بدنصیبی کو کیا کرے کوئی

درد اُن کا تو خود دوا ہے عزیز
کیا دوا کی دوا کرے کوئی

غزل

راغب مرادآبادی

جناب راغب کا اصل وطن میرٹھ ہے، وہیں نشوونما ہوا اور وہیں کالج کی ابتدائی تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد تقسیمِ ہند کے وقت پاکستان آگئے۔ آپ کا بیان ہے کہ بہت کمسنی میں ہی آپ نے غزل لکھنا شروع کر دیا تھا، لیکن اپنے والد کے ارشاد کی تعمیل میں اس مشغلہ کو بالکل ترک کر دیا اور یہ دورِ خاموشی اس کے بعد بھی بدستور قائم رہا۔ لیکن اب کہ وہ اپنا عہدِ ملازمت تقریباً ختم کر چکے ہیں یہ دبی ہوئی چنگاری پھر اُبھری اور یہ غزل اسی کا نتیجہ ہے۔

غزل کی جان صرف دو چیزیں ہیں ایک اس کا مخصوص آہنگ، دوسرا دلنشین اسلوبِ بیان اور یہ دونوں باتیں اس غزل میں پائی جاتی ہیں۔

نیاز

جو پہلے تھی وہی ہے اپنی سعیٔ رائیگاں اب بھی　　بھٹکتا پھر رہا ہے یعنی اپنا کارواں اب بھی

نہیں میں مستحقِ لطف یہ بات اور ہے لیکن　　وہی میرا نشیمن ہے، وہی برقِ تپاں اب بھی

بساطِ عیش اُلٹی، بجھ گئی شمعِ سحر لیکن　　بہت پروانے محفل میں پڑے ہیں نیم جاں اب بھی

گزر جا موڑ کر منہ میری تو لیکن دیکھ لے ظالم　　کہ تیرے نقشِ پا پر کوئی سجدہ کناں اب بھی

زمانہ ہو گیا قطعِ مروت، ترکِ الفت کو　　مگر کیا کیجئے، مٹتا نہیں دردِ نہاں اب بھی

نہ چھوڑی تو نے ظالم ایک بھی خوئے دل آزاری　　سمجھتا ہوں مگر اے بے مہر تجھ کو مہرباں اب بھی

مجھے خود شاق ہے جینا، تامل کیوں ہے بسم اللہ　　اگر مدِ نظر ہے اور کوئی امتحاں اب بھی

زمانہ ہو گیا ہے قافلہ چھوڑے مجھے لیکن　　ستاتی ہے بہت یادِ درائے کارواں اب بھی

حرم کو دیکھ کر راغب وہ تیرا اشک بھر لانا
مگر جبیں رکھتی ہے تجھے یادِ بُتاں اب بھی

مطبوعات موصولہ

روحِ اسلام اقبال کی نظر میں

تصنیف ہے جناب ڈاکٹر غلام عمر خاں لکچرر آرٹس نظام کالج حیدرآباد دکن کی۔

اقبال پر متعدد ضخیم کتابیں لکھی گئی ہیں، لیکن اپنی نوعیت کے لحاظ سے وہ ایک دوسرے سے زیادہ مختلف نہیں ہیں، اور اسی لئے ان سب کا مطالعہ ضروری نہیں ہوتا، کسی ایک کا پڑھ لینا کافی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس سلسلہ میں یہ کہا جائے کہ چونکہ اقبال کے نظریوں میں جابجا اختلاف بھی پایا جاتا ہے اور ان کے دور کرنے یا تطابق پیدا کرنے کے لئے زیادہ چھان بین درکار ہے اس لئے ضرورت تھی کہ اس پر تفصیلی گفتگو کی جائے اور اقبال کی حقیقی مراد سمجھنے کے لئے مختلف زاویوں سے اس پر روشنی ڈالی جائے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے تھا کہ کتابیں بھی متعدد لکھی جاتیں اور زیادہ تفصیل کے ساتھ اس مسئلہ پر بحث کی جاتی۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ نہ اقبال کے فلسفہ میں کوئی اُلجھن ہے اور نہ ان کے خیالات میں تضاد۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کے بعض اشعار سے اس قسم کے اوہام ضرور پیدا ہوتے ہیں، لیکن فلسفی اقبال کے سمجھنے کے لئے شاعر اقبال کا سمجھنا زیادہ ضروری نہیں۔ اگر کوئی شخص محض ان کے شاعر ہونے کا قائل ہے تو اسے فلسفہ پر غور کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر کسی کی رائے میں وہ صرف فلسفی تھے تو ان کی شاعری پر زیادہ اعتماد کرنا نامناسب ہے۔ میری رائے اس باب میں ذرا مختلف ہے میں ان کی دونوں حیثیتوں کو ایک دوسرے سے متعدد مدغم پاتا ہوں کہ اگر میں ان کی شاعری کو نظر انداز کر دوں تو ان کا فلسفہ بے جان نظر آتا ہے اور اگر فلسفہ کو نظر انداز کر دوں تو ان کی شاعری کا جوش و ولولہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے میں اقبال پر زیادہ ضخیم کتابیں لکھنے کا قایل نہیں، اور ایک مختصر سے رسالہ میں بھی ان کے فلسفہ کو پیش کیا جا سکتا ہے ــــ ہاں اگر ان کے محاسن شعری کو سامنے رکھا جائے تو البتہ بہت کچھ لکھنے کی گنجایش پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن لطف کی بات یہ ہے کہ اقبال کی خصوصیات شعری ہی کو لوگوں نے نظر انداز کر دیا اور اس کا فلسفہ سمجھنے میں (جس سے زیادہ تر مقصود غالباً مصنفین کا یہ تھا کہ وہ خود اپنے آپ کو فلسفی تسلیم کرائیں) غیر ضروری طوالت سے کام لیا۔ اس لئے یہ کتاب دیکھ کر مجھے خوشی ہوئی کیونکہ اس کی ضخامت صرف ۱۱۲ صفحات کی ہے اور اسی محدود گنجایش میں وہ سب کچھ کہدیا جو اقبال کے فلسفہ کے متعلق کہا جا سکتا ہے۔

اس کتاب کو فاضل مصنف نے پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے باب میں انہوں نے انسان کی روحانی و مادی ہستی کے متعلق اقبال کے موقف کو پیش کیا ہے اور دوسرے باب میں جبر و مشیت اور عیسویت کے متعلق اقبال کے نظریہ کو بہت سلجھے ہوئے انداز میں اختصار کے ساتھ ظاہر کیا ہے۔ تیسرا باب اسلام کے بنیادی اصول اور اقبال کے ذہنی و عملی تصورات سے تعلق رکھتا ہے اس لئے نسبتاً زیادہ وسیع ہے اور تقریباً ۵۲ صفحات کو محیط ہے۔ اس باب میں ظاہر کیا گیا ہے کہ اسلام کو اقبال نے کس نگاہ سے دیکھا اور اس کے اجتماعی تصورات کو کس صورت سے پیش کیا۔ چوتھے باب میں مغرب جدید کے مسلک اور اس کے متعلق اقبال کے ردِ عمل سے مختصر بحث کی گئی ہے، اور آخری باب میں اسلام اور مسلک تصوف کے باہمی تعلق پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

الغرض باوجود مختصر ہونے کے اقبال کے سمجھنے میں اس کتاب سے بڑی مدد مل سکتی ہے۔ قیمت درج نہیں ہے۔

میر نمبر (دلی کالج میگزین)

مرتب۔ نثار احمد فاروقی

دلی کالج، شمالی ہند کے قدیم ترین علمی و ادبی مرکزوں میں شمار ہوتا ہے، اس نام کے ساتھ اردو علم و ادب کی بڑی دیرینہ روایات وابستہ ہیں، وہ روایات، جو محمد حسین آزاد، مولانا امام بخش صہبائی، ڈپٹی نذیر احمد، مولوی ذکاءاللہ اور پیارے لال آشوب جیسی عظیم شخصیتوں کی یادگار ہیں اور جن سے بے نیاز رہ کر کوئی شخص اردو زبان و ادب کی مزاج شناسی کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ دلی کالج میگزین کا 'میر نمبر' جس میں میر کی شخصیت و کلام کے مختلف پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، انہیں روایات کی ایک تازہ یادگار ہے۔

"میر نمبر" چار ابواب پر مشتمل ہے: باب اول " حیات میر" کی تفسیر ہے، اس میں میر کے حالات زندگی، "میر کا سفر لکھنؤ" سراج الدین طیماں آزاد، سید سعادت علی، "تجلی دہلوی" 'میر کلو عرش' تلامذۂ میر' اور "میر کے مدفن" کے عنوان سے جو کچھ لکھا گیا ہے وہ بڑی حد تک تحقیق کا نتیجہ ہے باب دوم میں "میر کے فن" مثنویات میر، میر کی فارسی شاعری، زبان میر کی خصوصیات' پر فاضلانہ تبصرہ کیا گیا ہے۔ باب سوم میں "تصانیف میر کا جائزہ لیا گیا ہے اور باب چہارم میں " میر پر" متعدد اچھی نظمیں نظر آتی ہیں۔

گویا یہ نمبر میر پر ایک مکمل تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے اور اس میں میر کی زندگی و شاعری دونوں کے متعلق ایسا تحقیقی مواد فراہم کر دیا گیا ہے جو کہیں اور جگہ میسر نہیں آ سکتا۔ امید ہے کہ میگزین کے مرتب نثار احمد فاروقی کا یہ کام بھی اُن کے دوسرے کاموں کی طرح علمی و ادبی حلقوں میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

میگزین ۲۶۴ صفحات پر مشتمل ہے اور سفید کاغذ پر خوبصورت کتابت و طباعت کے ساتھ منظر عام پر لایا گیا ہے اور ہر لحاظ سے قابل مطالعہ ہے۔

رقص طاؤس

مجموعہ ہے ڈاکٹر صفدر حسین کی نظموں کا جسے مکتبۂ دانش افروز لاہور نے خاصے اہتمام سے شائع کیا ہے۔

ڈاکٹر صفدر حسین نثر نگار کی حیثیت سے محتاج تعارف نہیں ہیں، ادب سے دلچسپی رکھنے والے ان سے بخوبی واقف ہیں۔ لیکن اب سے تین چار سال پہلے تک کسی کو اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ اُن کی ذات میں، "رقص طاؤس" جیسے دلآویز مجموعۂ کلام کا شاعر بھی چھپا ہوا ہے۔ ہمارے یہاں کی عام روایت تو یہ ہے کہ پہلے شعر و سخن کی طرف توجہ کرتے ہیں اور پھر نقد و تبصرہ پر۔ ڈاکٹر صفدر حسین کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ پہلے نثر نگاری کی طرف متوجہ ہوئے اور بعد ازاں، بعض واردات قلبیہ کی یاد قائم رکھنے کے لئے شعر گوئی پر مجبور ہوئے اور بہت جلد اس میں وہ فنی کس بل پیدا ہو گیا جو بعض کو سالہا سال کی مشق کے بعد بھی میسر نہیں آتا۔

"رقص طاؤس" میں اگرچہ نظموں کی تعداد زیادہ نہیں ہے، لیکن جتنی بھی ہیں وہ اس لحاظ سے اہم ہیں کہ اُن سے اُردو شاعری میں قدیم و جدید یا ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کے قضیوں کو طے کرنے میں مدد ملتی ہے۔ ان میں ہر نظم جدید بھی ہے اور قدیم بھی — جدید ان معنوں میں کہ وہ ٹکنیک' اور مواد' دونوں لحاظ سے روح عصر کو اپنے اندر لئے ہوئے ہیں اور قدیم اس اعتبار سے کہ وہ اُردو شاعری کے اس کلاسیکی لب و لہجہ سے ہم آہنگ ہیں جسے اردو شاعری میں تغزل کا نام دیا جاتا ہے۔ یعنی ان میں وہی ایجاز، برجستگی اور رکھ رکھاؤ نظر آتا ہے جو اُردو فارسی غزل کے لئے مخصوص ہے۔ کتابت، طباعت، کاغذ اور جلد بندی سب میں نفاست و پاکیزگی سے کام لیا گیا ہے اور اس لحاظ سے کتاب کی قیمت چار روپیہ زیادہ نہیں ہے۔

بہار سخن

مصنف۔ یکتا جودھپوری۔ ناشر۔ ادارۂ بہار سخن حیدرآباد (سندھ) صفحات ۳۶۸۔ قیمت درج نہیں ہے۔

"بہار سخن" جودھپور کے شعراء کا تذکرہ ہے جسے یکتا جودھپوری نے بڑی محنت سے مرتب کیا ہے۔ تذکرہ نگاری کا رواج اب ختم ہوتا جا رہا ہے، بایں ہمہ تذکرہ نگاری کی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ تاریخی حقائق ہیں، ہر علاقے کے چھوٹے بڑے شاعروں کا مکمل احاطہ نہیں کر سکتیں

اور غیر معروف شعرا کے متعلق ایسا مواد فراہم کردیتے ہیں جو تاریخ و تنقید کی پُرپیچ راہوں کو آسان بنادیتا ہے۔ تذکروں سے زبان اور
مزاج اور تمدن کی تاریخ کو سمجھنے میں بھی مدد ملتی ہے، کسی خاص دَور، کسی خاص علاقہ اور کسی خاص طبقے کے مخصوص لب و لہجہ اور انداز سخن گوئی کا اندازہ
دراصل تذکروں ہی سے ہوتا ہے۔ اس لئے تذکرہ اور تذکرہ نگار دونوں کے لئے ہمیشہ ادب میں جگہ رہے گی۔
یحییٰ شاہد جودھپوری نے بڑی محنت سے جودھپور کے شعرا کے حالات و اشعار جمع کئے ہیں۔ امید ہے کہ تحقیق و تنقید کے شائقین اس
سے لطف بھی اٹھائیں گے اور استفادہ بھی کریں گے۔

تحقیق آراضی ہند

تصنیف۔ شیخ جلال الدین تھانیسریؒ - ترجمہ۔ مولوی سید سعید اشرف ندوی
ناشر۔ دائرہ معین المعارف۔ کراچی قیمت: دو روپیہ۔

شیخ جلال الدین تھانیسریؒ متوفی ۹۸۹ھ کا یہ رسالہ عربی زبان میں تھا۔ اس میں موصوف نے اُن زمینوں کی منتقلی کے متعلق شرعی
نظر سے بحث کی ہے جو بادشاہ وقت کی جانب سے کسی شخص کو مالکانہ حقوق کے ساتھ دیدی جاتی تھیں۔
شیخ جلال الدین تھانیسری ایک صوفی بزرگ کی حیثیت سے بہت معروف ہیں، لیکن اُن کی اس حیثیت سے بہت کم لوگ واقف ہیں کہ وہ
ایک رسالہ "تحقیق آراضی ہند" کے مصنف بھی ہیں۔ سعید اشرف ندوی صاحب نے ترجمہ کے ساتھ اس رسالے کو منظر عام پر لاکر اردو خواں طبقہ
کو شیخ صاحب موصوف کی اس کیاب تصنیف سے روشناس کردیا ہے۔ ابتدائی صفحات میں شیخ صاحب کے مختصر حالات زندگی نے اس رسالے کو
اور بھی مفید بنادیا ہے۔

سیپ

مدیر: نسیم درانی صفحات ۳۶۲ قیمت: تین روپئے۔

"سیپ" کا یہ تیسرا شمارہ ہے اور پچھلے دو پرچوں کی طرح صوری و معنوی خوبیوں سے آراستہ ہے۔ لاہور سے
"سیپ" کے انداز کے کئی ایسے پرچے نکلتے ہیں جن کی نوعیت کم و بیش ماہنامہ پرچوں کے سالناموں کی سی ہوتی ہے۔ لیکن کراچی سے "سیپ"
نوعیت کا پہلا ادبی پرچہ ہے جسے حلقۂ فکر نو نے جاری کیا ہے۔
پرچے کے مدیر نسیم درانی سیپ کو جس شان کے ساتھ اوّل اوّل منظر عام پر لائے تھے اسی خصوصیت کو آئندہ شماروں میں بھی برقرار
بلکہ زیادہ بلند معیار تک پہنچا دیا۔
زیر نظر شمارے میں مقالات۔ خاکے۔ افسانے۔ ترجمے۔ تبصرے۔ نظمیں اور غزلیں بھی شامل ہیں اور سب اپنی جگہ خوب ہیں۔
شروع کے ۹۰ صفحات تاریخ ادب میں اس لئے یادگار رہیں گے کہ وہ مولانا حامد حسن قادری اور مولانا صلاح الدین احمد جیسی عظیم شخصیتوں کے
لئے مخصوص ہیں اور ان میں ان بزرگوں کے متعلق بڑا دلچسپ مفید مواد جمع کر دیا گیا ہے۔

عشق کا تصور فارسی میں

لطیفہ ایست نہانی کہ عشق ازو خیزد ۔ کہ نام آں نہ لب لعل و خط زنگاری ست	(حافظ)
نہ تنہا عشق از دیدار خیزد ۔ بسا کیں دولت از گفتار خیزد	(جامی)
عشقت بہ میان جاں نشاندم ۔ مہر ہمہ برکراں نشاندم	(صائب)
عشق زد شیع کہ اے سوختگان خوش باشید ۔ شعلہ ہم آب بقائے ست کہ من میدانم	(بیدل)

لے عشق کے ساتھ زندگی بمعنی گفتگو بھی فارسی میں مستعمل ہے ۱۲ زیباؔں